18 L

Die

Philosophie der Vorzeit

vertheidigt

von

Joseph Kleutgen,
Priester der Gesellschaft Jesu.

Erster Band.

Zweite verbesserte Auflage.

Mit Gutheißung der Obern.

Innsbruck.
Druck und Verlag von Felician Rauch.
1878.

BIBL. THEOLOGORUM S. J. GERM. INF. 18

Einleitung.

I.

Ueber die alte und die neue Philosophie im Allgemeinen.

1. Unter der Philosophie der Vorzeit, deren Vertheidigung diese Schrift gewidmet ist, verstehen wir jene Philosophie, welche von den ersten Zeiten der Kirche bis in das achtzehnte Jahrhundert wenigstens auf den katholischen Schulen allgemein gelehrt, und von den Theologen für die heilige Wissenschaft benutzt wurde. Es war dieses, freilich nicht allen einzelnen Lehrpunkten, aber auch nicht bloß den höchsten Grundsätzen und der Richtung nach, keine andere, als die von Sokrates gegründet, von Plato und Aristoteles ausgebildet, schon unter den Völkern der vorchristlichen Zeit für die ausgezeichnetste galt. Obwohl sich mehrere Väter der Kirche und die Theologen der ersten Hälfte des Mittelalters mehr der platonischen, die Scholastiker aber der aristotelischen Philosophie bedienten; so läßt sich doch nicht läugnen, und wird auch gemeiniglich nicht geläugnet, daß die Speculation der Väter und Scholastiker, besonders wenn man sie in ihrem Gegensatz zur neuen Philosophie betrachtet, als eine und dieselbe anzusehen ist, und wir werden Gelegenheit haben, diese Uebereinstimmung in mehreren viel entscheidenden Punkten nachzuweisen.

Unter großen Kämpfen aus dem Mittelalter in die neue Zeit übergegangen, erhielt sich die scholastische Philosophie auf den katholischen Schulen in ihrer Eigenthümlichkeit. Zwar gingen mit ihr jene Veränderungen vor, über welche man sich aus dem, was anderwärts[1]) von der neueren Scholastik gesagt wurde, leicht ein Urtheil bilden kann; aber ihrer Grundlage und Methode nach blieb sie dieselbe. Indessen wurden auch die ihr feindseligen Elemente von dem Geiste der Zeit, welcher sie hervorgerufen hatte, genährt; und es bildeten sich, namentlich außer der Kirche, manche Schulen, die bald durch Erweiterung der Erfahrungskenntnisse, bald durch Erneuerung platonisch-orientalischer Speculation, bald auch durch einen neuen Aristotelismus der Philosophie eine andere Bahn

[1]) Theologie der Vorzeit. Vierter Band. Abh. 1. Hptst. 5. u. 40.

eröffnen wollten. Mit Recht wird diesen Bestrebungen in der Geschichte der Philosophie eine besondere Aufmerksamkeit gewidmet; nicht nur weil sie das in jenem Zeitraum Hervorstechende sind, sondern auch weil die Entstehung der Philosophie, welche im engeren Sinne die neue genannt wird, aus ihnen ihre Erklärung findet. Aber man dürfte darüber die erwähnte große Thatsache nicht aus den Augen verlieren, daß die Philosophie der Scholastiker im ganzen Umfange der katholischen Kirche, also in drei Viertheilen des gebildeten Europa's bis zu Anfang des vorigen Jahrhunderts sich behauptete; und noch weniger dürfte man übersehen, was seit der Erneuerung der Scholastik von vielen großen Denkern geleistet wurde. Doch wir wissen ja, daß lange Zeit die protestantischen Gelehrten auf die katholische Wissenschaft mit einer Geringschätzung herabsahen, die sie verhinderte, in derselben sich auch nur umzusehen. Möchte es ihnen nicht gelungen sein, ihre Vorurtheile auch unter den Katholiken zu verbreiten!

2. Erst am Ende des siebenzehnten Jahrhunderts wurde die Umwandlung der Philosophie, die man auf verschiedenen Wegen angestrebt hatte, von Cartesius durchgesetzt. Ob die Schulen, welche auf Cartesius eine nach der anderen folgten, aus seiner Speculation hervorgegangen, oder ob diese nur den Anstoß zu der großen Bewegung gegeben, möge dahin gestellt sein: gewiß ist, daß in dieser Bewegung und in dem Ganzen der neuen Philosophie sich der Geist, und zwar nicht der gute Geist der Zeit offenbart. Als den Vorzug dieser Zeit rühmt man ihre Großjährigkeit: die Völker Europa's, heißt es, seien endlich aus dem Jugendalter hinausgetreten, und zum vollen Bewußtsein ihrer selbst erwacht. Möge auch dieser Ausspruch seine Wahrheit haben und einer guten Deutung fähig sein: nur gar zu oft hat er jedoch auf dem Gebiete der Wissenschaften keine andere Deutung erhalten, als die ihm schon Luther gegeben hatte, und die in den Revolutionen unsers Jahrhunderts ihre volle Ausprägung fand. Kecke Erhebung gegen die Auctorität, und darum rücksichtsloses Niederreißen des Bestehenden; vermessenes Selbstvertrauen, und darum Bestreben, aus eignen Mitteln alles neu aufzubauen. — Aber die Sünde des Geistes, der Stolz, zieht als eine Strafe die Sünde des Fleisches nach sich. Diese selbe neue Zeit, welche mit den geistigen Vorzügen des Menschen, wie keine andere, groß thut, hat nichtsdestoweniger eine Richtung auf das Materielle genommen, die dem Betrachtenden Ueberdruß und Schauder erregt. —

3. Es läßt sich nicht verkennen, daß dieser Charakter der Zeit in den philosophischen Systemen, die sie hervorgebracht hat, mehr oder weniger sich wiederfindet. Unsere Leser werden hier keine ausführliche Darstellung dieser Systeme erwarten, es aber auch nicht mißbilligen, wenn wir in aller Kürze an die Grundlehren derselben erinnern. Denn nur aus diesen können die Einwendungen wider die Philosophie der Vorzeit, auf die wir zu antworten haben, vollständig verstanden und gewürdigt werden. — Was also zunächst Cartesius angeht, so müssen wir in seiner Philosophie drei Stücke unterscheiden: den Gegensatz, in welchen er mit der in der Kirche herrschenden Philosophie trat, die neue Grundlage, die er der Speculation geben wollte, und endlich das Lehrgebäude, das er auf dieser neuen Grundlage errichtete. Er begnügte sich keineswegs, eine oder die andere Lehre der Scholastik anzugreifen, sondern ging von der Ueberzeugung aus, daß man bis auf ihn weder den einzig festen Standpunkt, noch auch den Weg, auf welchem man von diesem aus mit Sicherheit voran gehen könne, gekannt, und deßhalb nicht nur die wahren Lehren, die man vortrug, nicht zu begründen gewußt habe, sondern auch zu vielen falschen Behauptungen verleitet worden sei. Jenen Standpunkt glaubte Cartesius in der Gewißheit, womit der Mensch oder vielmehr der denkende Geist des Menschen, (denn dies ist bei Cartesius nicht dasselbe), sein eignes Dasein erkenne, und in der Weise, wie er zu dieser ersten gewissen Erkenntniß gelange, den Weg zu finden, auf welchem man mit Sicherheit zu andern Erkenntnissen fortschreiten könne. In dem Lehrgebäude endlich, das er nach dieser Methode ausarbeitete, verfuhr er mit derselben Unabhängigkeit, den herrschenden Ansichten in sehr vielen und wichtigen Fragen offen widersprechend. Er war jedoch in dem Aufbau dieses seines neuen Systems nichts weniger als glücklich. Von allen den Ansichten, die er den Scholastikern in der Lehre von Gott, in der Psychologie und besonders in der Naturphilosophie entgegenstellte, möchte es schwer sein, auch nur eine einzige von Bedeutung zu finden, welche die Nachwelt nicht unerbittlich verworfen hätte. Aber sein feindliches Auftreten gegen die alte Schule, und sein Versuch, der Philosophie durch den subjectiven Standpunkt eine ganz neue Richtung zu geben, fand desto mehr und desto rüstigere Nachahmer. Die Zeit ergriff, was ihrem Geiste entsprach.

4. Die Methode, welche Cartesius für die einzig sichere hielt, besteht darin, daß der denkende Geist von seinem eignen Dasein,

an dem er nicht zweifeln kann, ausgehend, nichts behauptet, als was er mit derselben Klarheit und Bestimmtheit erkennt. Man kann bei Aufstellung eines solchen Grundsatzes annehmen, daß der Mensch auch auf anderm Wege, als durch philosophische Beweise Gewißheit erhalte, und also von der Durchführung jener Methode nicht jedwede sichere, sondern nur die streng wissenschaftliche Erkenntniß, also auch nicht das Fürwahrhalten, sondern nur die speculative Begründung der Lehren, womit sich die Philosophie beschäftigt, abhängig machen. Cartesius hat später ausdrücklich erklärt, daß es nie seine Absicht gewesen sei, die Wahrheit der Glaubenslehren in Frage zu stellen[1]). Obschon also die Art, wie er sich im Eingange seiner Philosophie über die Methode des Zweifels ausdrückt, schwankend ist; so wäre es doch unbillig, ihn anders zu verstehen, als er seiner Betheuerung gemäß von Anfang an verstanden werden wollte. Es ist bekannt, daß die katholischen Theologen, welche die cartesianische Philosophie begünstigten, den Zweifel, den sie guthießen, auf dieselbe Weise erklärten, und ihn deßhalb, um ihn als einen angenommenen von dem wirklichen Zweifel zu unterscheiden, den methodischen oder wissenschaftlichen nannten. Aber außerhalb unserer Kirche, wo die neue Philosophie ihren eigentlichen Boden gewann, verfuhr man, wie das vorauszusehen war, in der Philosophie nicht anders als in der Theologie. In dieser sehen die Protestanten nicht bloß von dem Bekenntniß der Kirche ab, um, was durch dieses als geoffenbarte Lehre für den Glauben feststeht, auch durch eine gelehrte Auslegung des göttlichen Wortes in diesem nachzuweisen; sondern sie erkennen das Ansehen der Kirche gar nicht und folglich auch keine Pflicht an, etwas als geoffenbarte Lehre zu bekennen, was sie nicht durch eigenes Nachdenken in den Quellen der Offenbarung gefunden haben. Auf das Gebiet der Philosophie hinübergetragen mußte dieser Grundsatz der freien Forschung seit Cartesius die weiteste Ausdehnung gewinnen. Alles was den Menschen, sei es durch die Erfahrung,

---

[1]) Medit. Resp. quartæ. Ad ea, quæ Theologos morari possunt. Noch bestimmter spricht er sich über den nicht ernstlichen, sondern nur angenommenen Zweifel in folgender Stelle aus: Si quis sibi pro scopo proponat dubitare de Deo, ut in hac dubitatione persistat, graviter peccat, dum vult in re tanti momenti pendere in dubio. Verum cum quis hanc sibi dubitationem proponat tanquam medium ad clariorem veritatis cognitionem assequendam, rem facit omnino piam et honestam. Epist. P. II, ep. 10.

sei es durch das sittliche und religiöse Bewußtsein, sei es auf was immer für anderm Wege gewiß ist, sollte allen Ernstes in Zweifel gezogen und so lange für unwahr oder doch für ungewiß gehalten werden, bis es durch die philosophische Forschung mit aller Strenge erwiesen wäre. Nachdem nun auf diese Weise in England die neue Skepsis, in Deutschland der critische Idealismus entstanden und verbreitet waren, sah man sich bei dem traurigsten Ergebniß angelangt. Man war durch die freie Forschung, wie in der Theologie um alle theologische, so in der Philosophie um alle philosophische Wahrheit gebracht. Denn es sollte nun erwiesen sein, daß der Mensch entweder gar nichts, oder doch nur diese Sinnenwelt mit Gewißheit erkennen könne.

5. Sowohl Hume als Kant waren gleichwohl bemüht, auf anderm Wege die Erkenntniß Gottes und der sittlichen Weltordnung einigermaßen wieder zu gewinnen; und wie schwankend und unbefriedigend auch, was sie in dieser Beziehung zu Tage förderten, sein mochte: so bewies doch ein solches Bemühen, daß diese Philosophen das unabweisbare Bedürfniß des Menschen nach höherer Wahrheit anerkannten, und wenn nicht das christlich-, wenigstens das natürlich-religiöse Bewußtsein zu verletzen scheuten. Aber diese Scheu hatten die sogenannten Empiriker, welche sich zur selben Zeit in Frankreich erhoben, überwältigt. Von ihnen kann man nicht behaupten, daß sie zur Läugnung der religiösen Wahrheiten verleitet worden, weil ernste Versuche, dieselben mit Gewißheit zu erkennen, mißlangen: es ist gar zu offenbar, daß sie des Glaubens an die übersinnliche Welt los zu werden suchten, um sich in die sinnliche mit mehr Freiheit vertiefen zu können. In diesen Philosophen also — wenn man sie jedoch so nennen darf — offenbart sich jene andere Richtung der Zeit, ein gottvergessenes Streben nach materiellem Wohlsein und sinnlichem Genuß. Es konnte aber, um ihren Unglauben zu verbreiten und die Leidenschaften der Menge zu entzügeln, diesen Frevlern nichts gelegener kommen, als daß jene Männer, welche Europa als tiefe Denker bewunderte, wenn nicht die Wahrheit des Uebersinnlichen, doch die Möglichkeit, es mit Gewißheit zu erkennen, läugneten. Und so kam der Stolz der rationalistischen Zweifler dem Gelüste des frechen Unglaubens zur Hülfe.

6. Es wurde dieser aber auch noch von einer andern Seite her unterstützt. Nicht bloß Pascal, sondern die Jansenisten allzumal klagten die Theologen an, seit Jahrhunderten die heilige

Wissenschaft durch die weltliche verunstaltet zu haben. Wie man durch die Hervorhebung der natürlichen Kräfte des Willens den Pelagianismus im Innern der Kirche fortgeführt, so habe man auch durch Anpreisung des Lichtes der Vernunft dem Rationalismus Eingang verschafft; und deßhalb nicht bloß die Reinheit der christlichen Sittenlehre getrübt, sondern auch das Licht des christlichen Glaubens verdunkelt. Es war dies, wie gesagt, die gewöhnliche Sprache der Jansenisten; aber Pascal hat mehr als die übrigen dahingearbeitet, das Vertrauen auf alle Vernunfterkenntniß zu untergraben. Mochten diese Sektirer es beabsichtigen oder nicht, auch sie arbeiteten der Schule Voltaire's und Diderot's in die Hände. War nur erst die natürliche Erkenntniß des Göttlichen als trüglich verworfen; so konnte es nicht mehr schwer sein, auch die übernatürliche zu beseitigen. Die erste ohne die zweite genügt nicht; die zweite ohne die erste besteht nicht.

In Frankreich war diese Lehre dem philosophischen Unglauben und seinem gräßlichen Triumphe vorangegangen; in Deutschland folgte dem Criticismus und der von ihm erzeugten Aufregung Jakobi's Schule, die mit jener allerdings einige Verwandtschaft hatte. Denn es galt auch in ihr als ausgemacht, daß die Vernunft das Uebersinnliche nicht, wie man in der alten Philosophie geglaubt hatte, aus dem Sinnlichen erschließen könne; aber sie sollte dasselbe durch eine geistige Wahrnehmung unmittelbar erkennen, und diese Art des Erkennens nannte Jakobi Glaube. Es sprach sich hierin dem Empirismus und noch viel mehr dem Criticismus gegenüber nicht nur das Bedürfniß eines Höheren und Göttlichen, sondern auch die Ueberzeugung von der Wirklichkeit desselben aus. Aber es wurde damit auch ein Zwiespalt im Menschen behauptet; indem die Vernunft oder vielmehr die ahnende Empfindung bejahen sollte, was der überlegende Verstand fortfuhr, zu verneinen. Daher konnten wohl Jakobi's Ideen in einem Zeitalter, dem keine bessere Erkenntnißquelle mehr floß, vielen Anklang finden, aber keine dauernde Befriedigung gewähren.

Dahin also war die neue Philosophie durch die cartesianische Methode gekommen. Ueberzeugt, daß die von ihr aufgeworfenen Fragen in der Wissenschaft der Vorzeit nicht gelöst werden könnten, hatte man diese als ein Gebäude ohne Grundlage verworfen und vergessen, und auch jene neuere Speculation, die mit der älteren noch nicht ganz gebrochen hatte, die leibnitz-wolfische verächtlich bei Seite geschoben. Das Unternehmen, zu dem Cartesius aufge-

fordert hatte, eine neue Grundlage der Speculation zu finden, war von Vielen auf viele Weise versucht; aber stets mißglückt. Von dem Punkte, auf den man sich mit Cartesius stellte, d. h. von dem nackten Bewußtsein, das der Geist von sich und seinem Denken hat, fand man keinen Weg, der zur Wirklichkeit außer dem denkenden Geiste führte, und das Ergebniß alles Ringens war das traurige und doch mit so großer Selbstgenügsamkeit ausgesprochene Geständniß, daß die wissenschaftliche Erkenntniß der Wahrheit dem Menschen unmöglich sei, daß es, um mit Hermes zu reden, wohl eine Nothwendigkeit zu denken, aber keine Nothwendigkeit, das Gedachte für wahr zu halten, gebe.

7. Von jeher gab es neben der Speculation, die von dem, was erfahren und wahrgenommen wird, zu den höchsten Ursachen aufzusteigen sucht, auch eine andere, die aus der Betrachtung des Ewigen und Unendlichen die uns umgebende Wirklichkeit nicht sowohl zu beweisen als zu begreifen strebt. Diese beiden Richtungen, welche man als die analytische und die synthetische Methode zu bezeichnen pflegt, müssen wir auch in der neueren Philosophie unterscheiden; und man hat gewiß nicht mit Unrecht bemerkt, daß sie beide durch Cartesius vorbereitet waren. Denn macht dieser gleich die durch Erfahrung bekannte Thatsache des Bewußtseins zum Anfangspunkte der Speculation; so will er doch die Wahrheit aller übrigen Erkenntnisse durch das Dasein und die Eigenschaften Gottes begründen, diese aber aus der Idee selber, die wir von dem Ewigen und Unendlichen haben, beweisen. Die mehr oder weniger skeptischen Schulen, von denen wir so eben redeten, hielten an der analytischen Methode fest; aber nicht nur gelang es ihnen nicht, derselben gemäß aus dem, was durch Erfahrung gegeben ist, das, was jenseits der Erfahrung liegt, zu finden, sondern die Erfahrung selber wurde ihnen zweifelhaft. War dagegen schon Spinoza jener andern Richtung gefolgt, sich bestrebend, aus dem höchsten Wesen die ganze Erscheinungswelt zu begreifen; so wird doch erst unsere sogenannte Identitäts-Philosophie als die Vollendung dieser Art der Speculation betrachtet. Es galt, den Zwiespalt, in welchen durch die critische Philosophie die Wissenschaft mit dem Glauben, der Verstand mit dem Gemüthe gerathen war, zu heben. In der Schule Schellings behauptete man also nicht bloß jene geistige Wahrnehmung des Uebersinnlichen, von der Jakobi redet, sondern eine solche Auffassung des absoluten oder reinen Seins, daß darin alle Gegensätze, welche die Wirklichkeit bietet, ihre Versöh-

nung, der Ursprung und die Beschaffenheit der Dinge ihre Erklärung fänden. Diese Erklärung glaubte Hegel dadurch zu vollenden, daß er die Dialektik des Geistes als die Lebensformen des Absoluten betrachtend, aus ihren Gesetzen wie das Entstehen der Dinge aus dem Absoluten, so ihr Wesen und ihre Verhältnisse zu begreifen suchte. Das All der Dinge wäre demzufolge nichts anders als das durch sein Denken in die Erscheinung getretene Absolute, Gott.

Man giebt zwar in dieser Schule vor, nicht bloß die Wirklichkeit der Dinge, welche der Sinn wahrnimmt, sondern auch die allgemeinen religiösen Wahrheiten und selbst manche Geheimnisse des Christenthums dadurch zu begründen, daß man sie aus ihrer letzten Ursache als nothwendig begreife: aber es ist nicht bloß von ihren Gegnern erwiesen, sondern auch von vielen ihrer Anhänger längst eingestanden, daß in solcher Philosophie nicht bloß von den christlichen, sondern selbst von den sittlichen Wahrheiten, von Freiheit, Tugend, Sünde, Unsterblichkeit nichts als die Namen übrig bleiben. Sehen wir also auf das Ergebniß dieser Speculation, auf das, was ihr zufolge der Mensch eigentlich für wahr halten muß; so ist sie in vollem Einklang mit dem Materialismus der Empiriker, und man könnte sie als einen Versuch betrachten, diesen in der höheren Wissenschaft zu rechtfertigen. Ist dem aber so, so dürfen wir auch sagen, daß in dieser Philosophie, die am weitesten verbreitet ist, jene beiden Strömungen des Zeitgeistes, Stolz und Sinnenlust, wie in einem Bette fließen. Auf der einen Seite überhebt sich der Geist des Menschen dergestalt, daß er sich alles, was Gottes ist, beilegt, und auf der andern erniedrigt er sich bis dahin, daß er mit dem Fleische Eins und dasselbe sein will.

8. Alle diese Schulen hatten sich auf dem Boden des Protestantismus gebildet: denn auch die Empirik war von England nach Frankreich überpflanzt, und die sie ausbildeten, sagten sich von vornherein von allem christlichen Glauben los. Wenden wir nun den Blick auf das Innere unserer Kirche, so hatte zwar die neue Philosophie auch in ihr Kämpfe hervorgebracht, aber dieselben waren ganz anderer Art. Die katholischen Gelehrten, welche der cartesianischen Philosophie anhingen, verstanden die Methode des Zweifels so, wie Cartesius sie gemäß den oben mitgetheilten Erklärungen verstanden wissen wollte. Nicht das Fürwahrhalten, sondern nur die wissenschaftliche Begründung der Wahrheit sollte davon abhängig sein, daß die Speculation vom rein subjectiven Standpunkte ausgehe. Auch hielt man es, um der neuen Philo-

sophie Aufnahme zu verschaffen, nicht für nöthig, derjenigen, welche bis dahin gegolten hatte, gänzlich zu entsagen. Selbst jene, die für Cartesius mit Ungestüm und Heftigkeit das Wort nahmen, suchten sich wenigstens den Schein zu geben, daß sie nur die entartete Scholastik, keineswegs aber die Wissenschaft eines h. Thomas, Bonaventura oder Scotus bekämpften. Jene Theologen aber, auf welche sich Cartesius Freunde am meisten berufen, Fenelon, Bossuet, Thomassin, Gerdil können nicht als Gegner der Scholastik betrachtet werden. Wo immer sie sich von den Lehren derselben entfernen, geschieht es mit vieler Umsicht und Mäßigung.

Aber freilich ganz anders gestalteten sich auch unter den Katholiken die Dinge, nachdem es den verworfenen Philosophen Frankreichs, unterstützt von den Kabalen der Jansenisten und im Bunde mit den geheimen Sekten gelungen war, Fürsten und Völker zu bethören, und das neue Zeitalter, das man träumte, durch eine gewaltsame Umwälzung herbei zu führen. In Frankreich waren nicht nur alle religiösen Orden, sondern auch alle Bildungsanstalten der Weltgeistlichkeit zerstört. Als dieselben nach einigen Jahrzehnten allmählig wieder hergestellt wurden, hatte bereits die Pariser Universität, von welcher sämmtliche Schulen Frankreichs abhingen, allen wissenschaftlichen Bestrebungen eine dem Christenthum feindselige Richtung gegeben. Es war alles neu zu schaffen, und nicht zu erwarten, daß unter so mißlichen Umständen die theologischen Wissenschaften sich von der erlittenen Niederlage bald erholen würden. Auch Deutschland sah sich durch die gänzliche oder theilweise Unterdrückung der geistlichen Orden der meisten Anstalten, in welchen die katholische Wissenschaft gepflegt wurde, beraubt, und um dieselbe Zeit trat zugleich mit der neuen Philosophie unsere von dieser durchdrungene Literatur in's Dasein. Philosophen, Dichter und Geschichtschreiber, wirkten fast ohne alle Ausnahme dahin, mit dem Unglauben und seinen Vorurtheilen auch jenen Dünkel zu verbreiten, der vom Lichte der neuen Aufklärung trunken in die Vergangenheit mit Geringschätzung zurückblickt. Unter diesen Umständen hörte die Verbindung mit der Wissenschaft der Vorzeit, die man nur noch durch Hörensagen kannte, auch unter den Katholiken fast gänzlich auf, und wie in Frankreich, so hat man auch in Deutschland erst seit einigen Jahren ernstlicher daran gedacht, sie wieder herzustellen. — Spanien hatte bereits vor dieser Umgestaltung seinen Einfluß auf das übrige Europa verloren; Italien nicht minder. Und hätte auch die katholische Wissenschaft

eine größere Anzahl rüstiger Vertreter in diesen Ländern gefunden, so war durch die Einführung der Muttersprachen in den höheren Wissenschaften der Verkehr unter den Gelehrten verschiedener Völker gar zu sehr erschwert worden.

9. Aus diesen Ereignissen und Umständen der Zeit erklären wir uns die Erscheinung, auf welche wir schon in der Einleitung zur Theologie der Vorzeit hinwiesen, und hier zurückkommen müssen. Seit den ersten Jahrzehnten dieses Jahrhunderts sehen wir in Frankreich und Deutschland für die katholische Wahrheit Männer in die Schranken treten, welche durch eine ihnen eigenthümliche Speculation mehr oder weniger Aufsehen erregen, von der Kirche selbst jedoch einer nach dem andern verläugnet und des Irrthums geziehen werden. So erging es Lamennais und Bautain in Frankreich, so Gioberti in Italien, so Hermes und Günther in Deutschland. Wir glauben aber, daß es ihnen darum so erging, weil sie sich vor dem größten Vorurtheil der neuen Zeit nicht zu hüten wußten, vor dem Vorurtheil, daß es erst ihr verliehen sei, die allen Jahrhunderten verborgene Wahrheit zu enthüllen. Sie stritten, jene Gelehrten, wider die ungläubige Philosophie der Gegenwart; aber sie erhoben sich ebenso gegen die Wissenschaft der katholischen Vorzeit: und statt in dieser zu wurzeln, und von ihr unterstützt und geleitet, jenen Kampf zu führen, meinten sie eine neue Wissenschaft und namentlich eine neue Grundlage aller Wissenschaft suchen zu müssen. Sie suchten und wurden nicht gewahr, daß sie von den Prinzipien eben jener Speculation, die sie bekämpfen wollten, irregeleitet wurden.

10. Es ist unsere Aufgabe nachzuweisen, daß die Anklagen, welche sie gegen die alte Philosophie erheben, aus dieser ihrer Verirrung in die falsche Speculation der neuen Zeit entsprangen. Damit jedoch unsere Leser schon hier sehen mögen, wie weit wir entfernt sind, zu meinen, daß die Philosophie der Vorzeit gar keiner Ausbildung und Vervollkommnung bedurft habe; sei es uns vergönnt, auf einen der anderwärts erwähnten Vorzüge der neueren Scholastik vor der alten zurückzukommen. Melchior Canus unternahm es, in seinem berühmten Werke De locis theologicis einen ganz neuen Zweig der theologischen Wissenschaft zu bearbeiten. Er untersucht in demselben die Quellen, aus welchen der Theologe schöpft, um ihr Verhältniß zum höchsten Princip der heiligen Wissenschaft, dem unfehlbaren Worte Gottes, und hiernach den Grad und die Bedingungen der Gewißheit einer jeden und

die Weise, wie sie zu benutzen seien, zu bestimmen. Diese Untersuchung ist, wie jedermann sieht, für die Theologie ganz dasselbe, was für die Philosophie die Kritik des Erkenntnißvermögens, und eben diese ist es ja, in welcher man die Philosophie der Vorzeit mangelhaft findet. Wir meinen also, daß man, um solchem Mangel abzuhelfen, nicht anders hätte verfahren sollen, als Melchior Canus in der Theologie verfuhr. Derselbe war sich der Schwierigkeit seines Unternehmens wohl bewußt, und nicht selten nimmt er dieser wegen die Nachsicht seiner Leser in Anspruch. Wie aber glaubte er sich nicht bloß vor dem Vorwurf, sondern vor der Thatsache der Neuerung sicher stellen zu können? Obschon die Theologen bis dahin die Fragen, die er stellte, nicht ausführlich behandelt hatten; so war doch Canus weit entfernt zu glauben, daß jene Männer, die vor ihm auf dem Gebiet der theologischen Wissenschaft Großes geleistet, über dieselben nichts gedacht und nichts von ihnen gewußt hätten. Im Gegentheil war er überzeugt, daß sie von richtigen Ansichten über die Prinzipien, von denen sie ausgingen, geleitet wurden; und daß eine Theorie dieser Prinzipien unmöglich wahr sein könnte, wenn sie mit den Jahrhunderte hindurch schon anerkannten Ergebnissen der theologischen Forschung in Widerspruch geriethe. Vielfach geübt in allen scholastischen Untersuchungen, und wie wenige in der Wissenschaft, zu der er eine Einleitung schreibt, bewandert, zieht er nicht etwa bloß einen oder den andern Ausspruch großer Theologen herbei, um damit seinem Vortrag nur einen Anschein von Kirchlichkeit zu geben; sondern schöpft in Wahrheit aus dem Innersten der in der Kirche bewährten Theologie, und weist überall den Zusammenhang dessen, was er sagt, mit den Grundsätzen und Lehren, über die unter den Theologen kein Zweifel ist, nach. Auf diese Weise entstand ein Werk, das eine bedeutende Lücke der theologischen Wissenschaft ausfüllte, ohne mit dem, was in derselben schon errungen war, in Widerspruch zu treten. Die Theologen erkannten den großen Nutzen an, den Canus sich für die Behandlung der ganzen Theologie von der klaren Erkenntniß ihrer Prinzipien versprach, und fanden in seinem Werke nur eine weitere Ausführung und tiefere Begründung dessen, woran sie nie gezweifelt hatten. Weit entfernt also, in solchem Unternehmen eine den wahren Fortschritt hemmende Neuerung zu sehen, waren sie vielmehr bemüht, was Canus begonnen hatte, zu vollenden, und beschäftigten sich von nun an sehr viel mit den Fragen, die er in seinem berühmten Werke bespricht.

Weßhalb aber hatte die Kritik des Erkenntnißvermögens, womit sich die neue Philosophie befaßte, ein ganz anderes Schicksal? Unserer Meinung nach nur deßhalb, weil nicht nur die Häupter der verschiedenen Schulen, die unter den Protestanten sich bildeten, sondern schon Cartesius und auch die katholischen Gelehrten unseres Jahrhunderts, die wir oben namhaft machten, ganz anders als Melchior Canus verfuhren. Sie hätten aus dem innigen Zusammenhang der Philosophie mit der Theologie schließen müssen, daß die in der Kirche seit Jahrhunderten, ja von den ersten Zeiten des Christenthums anerkannte Speculation einer wahren Grundlage nicht entbehren, daß sie zwar unvollständig, aber, wenigstens in den wichtigeren Fragen, nicht irrig sein, daß also auch eine richtige Kritik des Erkenntnißvermögens mit dieser kirchlichen Speculation nicht in Widerstreit gerathen könne. Sie durften und mußten auch voraussetzen, daß jene großen Denker, welche in der Vergangenheit die philosophische Erkenntniß so weit gefördert hatten, von richtigen Ansichten über die Prinzipien der Speculation geleitet waren, mochten sie dieselben auch nicht vollständig und in besondern Abhandlungen entwickelt haben. Kurz sie hätten einsehen müssen, daß es wohl ihre Aufgabe sein könne, das Bestehende nicht nur gegen die Neuerer zu vertheidigen, sondern auch auszubauen und zu vervollkommnen; aber nicht, gleich den Gegnern der kirchlichen Lehre, ein von der ersten Grundlage an neues Gebäude aufzuführen. Wenn sie von solchen Ansichten geleitet mit der Speculation der Vorzeit sich ernstlich befaßt, und nicht begnügt hätten, dieselben aus den Berichten, die ihnen etwa ein Brucker oder Tenneman gaben, kennen zu lernen; so hätten sie in der Theorie des Erkenntnißvermögens eben so verfahren können, wie Melchior Canus in jener der theologischen Beweisquellen, und wir würden auch dann in der Philosophie auf festem Boden geblieben, und nicht mit den Protestanten von den Fluthen des Zeitgeistes hin und her geworfen worden sein.

11. Nun aber ging man auf ganz entgegengesetzte Art zu Werke, und schon Cartesius hatte dazu das Beispiel gegeben. Scheint es doch, daß er, in jene seine Betrachtungen sich versenkend, nicht nur die Sinne des Leibes vor der störenden Außenwelt, sondern auch das Auge des Geistes vor allem, was vor ihm in der Philosophie geleistet worden war, verschloß. Und dies zwar nicht bloß bei einer oder der andern Frage, die bis auf ihn keine Lösung gefunden, sondern von den ersten Anfängen bis zum

letzten Ende des philosophischen Systems. Es kümmert ihn wenig, nicht nur unerhörte Dinge vorzubringen, sondern auch das als unumstößliche Wahrheit zu behaupten, was die größten Denker seit Jahrhunderten bald als Irrthum bekämpft, bald als eine höchst unsichere Meinung abgewiesen hatten. Nicht nur wurzelt Cartesius Speculation nicht in der Lehre der Vorzeit, sondern sie reißt sich gewaltsam aus allem Verbande mit ihr los. In der ausführlichen Vorrede zu seinem bedeutendsten Werke sagt er, noch keinem sei es bis dahin geglückt, die wahren Prinzipien der Philosophie zu entdecken. Die gefeiertesten Philosophen, Plato und Aristoteles, seien zwar denselben Prinzipien gefolgt; aber Plato habe eingestanden, daß sie ungewiß seien, und Aristoteles sie, obgleich er sie für gewiß aufdringen wollte, selbst nicht für wahr gehalten. In den spätern Jahrhunderten seien die meisten Philosophen der Lehre des letzteren blindlings gefolgt, die übrigen aber durch die Vorurtheile, die sie aus dem ersten Unterricht mitbrachten, an der Erkenntniß der wahren Prinzipien gehindert worden. Je mehr man aber die falschen Prinzipien, denen man anhing, entwickelt, und je sorgsamer man aus ihnen mannigfaltige Folgerungen hergeleitet, desto weiter habe man sich von der Erkenntniß der Wahrheit und Weisheit verirren müssen. Woraus denn Cartesius schließt, daß jene zur Auffassung der wahren Philosophie am geeignetsten seien, die von allem, was bis dahin unter dem Namen von Philosophie vorgebracht worden war, am wenigstens gelernt hätten[1]). — Nun verspricht er vermittelst der Prinzipien, die er lehre, alles Licht und alle Gewißheit auf jeglichem Gebiete menschlicher Erkenntniß. Wer sich von ihm belehren lasse, der werde die höchsten Fragen der Speculation mit Leichtigkeit lösen, und auch die Schriften anderer Philo-

[1]) Plerique eorum, qui posterioribus hisce saeculis Philosophi esse voluerunt, Aristotelem caeco impetu secuti sunt; .... et qui eum secuti non sunt, ... nihilominus opinionibus eius iam imbuti fuerant in juventute, quia eae solae in scholis docentur; adeoque illis praeoccupatus fuit ipsorum animus, ut ad verorum principiorum notitiam pervenire non potuerint .... Illi, qui falsis utuntur principiis, quo ea magis excolunt, majorique cum cura varias consequentias inde deducunt, se bene philosophari existimantes, eo longius a veritatis et sapientiae notitia abeunt. Unde concludendum est, eos, qui quam minimum didicerunt illorum omnium, quae hactenus nomine philosophiae insigniri solent, ad veritatem percipiendam quam maxime esse idoneos.
Principia Philosophiae. Epistola loco praefationis.

sophen ohne Mühe verstehen und beurtheilen, und so an sich das Gegentheil von dem erfahren, was er von den Schülern der alten Philosophie gesagt habe, daß sie nämlich, je länger sie sich in ihr abmüdeten, desto untauglicher zur Erkenntniß der Wahrheit würden[1]). — Hier, meine ich, tritt doch das charakteristische Vorurtheil der neuen Zeit, und ihr gränzenloser Dünkel in seiner ganzen Nacktheit an's Licht. Möchten wir nicht bei manchen Schriftstellern unsers Jahrhunderts, selbst bei katholischen, derselben Sprache begegnen!

II.

Die Anklage, gegen welche die alte Philosophie zu vertheidigen ist.

12. Die hauptsächliche Anklage, welche man wieder die Philosophie der Vorzeit zu erheben pflegt, ist in Obigem schon ausgesprochen. Sie soll es versäumt haben, sich über die Bedingungen und Gränzen alles Wissens Rechenschaft zu geben, und darum nicht nur einer festen Grundlage entbehrt haben, sondern auch durch den Mangel derselben, ohne es zu gewahren, auf Irrwege geleitet worden sein. Um die Bedeutung dieser Anklage besser aufzufassen, müssen wir, was unter Grundlage der Philosophie zu verstehen sei, näher bestimmen.

Wir gelangen nur dadurch zur bewußten Erkenntniß der Wahrheit, daß wir entweder von Sätzen, deren Gewißheit wir bereits erfaßt haben, ausgehend, neue Erkenntnisse suchen, oder gegebne Sätze auf solche, an deren Wahrheit sich nicht zweifeln läßt, zurückführen. Sowohl dieses Prüfen als jenes Suchen wäre unmöglich, wenn es in uns keine Erkenntnisse gäbe, die keine andere, durch die sie erst gewiß würden, voraussetzen. Es sind dies die Anfänge aller Speculation: sie bestimmen, ihre Untrüglichkeit darthun, und ihr Verhältniß zu jeglichem Erkennen nachweisen, heißt der Philosophie ihre Grundlage geben.

[1]) Qui hunc librum meum cum attentione legent, rationem habebunt sibi persuadendi, non opus esse alia principia quaerere, quam ea quae tradidi, ut ad altissimas quasque notitias, quarum mens humana est capax, perveniatur . . . . Dicere potuissem, eos, qui opinionibus meis sunt imbuti, multo minori negotio aliorum scripta intelligere, eorumque verum pretium aestimare, quam qui imbuti illis non sunt: prorsus contra ut supra dixi, quam accidit illis, qui ab antiqua philosophia initium fecerunt, eos videlicet, quo plus in eo desudarunt, tanto solere ad verum percipiendum magis ineptos esse. Ibid.

Es giebt aber für uns einen dreifachen Weg der Erkenntniß: die Erfahrung oder sinnliche Wahrnehmung, der Glaube oder das Fürwahrhalten der Aussage Anderer, und das Denken der Vernunft. Die erste Frage also, welche sich darstellt, ist, in welcher dieser Arten der Erkenntniß wir die Anfänge der Speculation zu suchen haben. Die gewöhnliche Ansicht, welche wir auch als jene der Scholastik werden kennen lernen, geht dahin, daß das intellectuelle Erkennen das sinnliche allerdings zur Voraussetzung habe; so zwar, daß jenes sich nicht nur an sinnlichen Gegenständen entwickeln, sondern auch, um das Uebersinnliche seiner Wirklichkeit und Beschaffenheit nach zu erkennen, von den Thatsachen, welche die Erfahrung liefert, ausgehen müsse; daß jedoch die Vernunft dies nicht vermögen würde, wenn sie nicht ein von dem sinnlichen wesentlich verschiedenes Erkenntnißprincip wäre, und daß sie eben deßhalb im Stande ist, sich sowohl der Gewißheit der Erfahrung, als auch der Berechtigung, von derselben aus fortzuschreiten, zu versichern, und folglich sich der Wahrheit ihres Erkennens bewußt zu werden. Demgemäß läge zwar der Ausgangspunkt der Speculation in der Erfahrung, aber das Prinzip, durch welches nicht nur ein Fortschreiten möglich, sondern auch der Ausgangspunkt selbst gewiß wird, in der Vernunft. Der Glaube aber setzt dieser Ansicht zufolge sowohl die Erfahrung als das Denken voraus. Denn es wird erst dadurch möglich, daß wir die Thatsache und Zuverlässigkeit des Zeugnisses, dem wir beistimmen, erkannt haben.

13. Allein hiegegen erhebt sich eine Schule, welche im Anfang dieses Jahrhunderts in Frankreich entstand, und sowohl in Italien als in Deutschland Wiederhall fand. Dieselbe will die Anfänge alles höheren, ja alles gewissen Erkennens in dem Glauben finden: der Mensch soll sowohl der eignen Erfahrung als auch dem Denken seiner Vernunft nur insofern vertrauen dürfen, als ihm die Wahrheit desselben durch das Ansehen des Menschengeschlechtes oder der göttlichen Offenbarung verbürgt werde. Hier also lautet die Klage, die man wider die Vorzeit führt, auf Rationalismus, und manche Anhänger dieser sonderlichen Lehre sind so weit gegangen, namentlich die hh. Lehrer Thomas von Aquin und Bonaventura zu beschuldigen, daß sie in einer Weise philosophirt, welche streng festgehalten zu atheistischen oder pantheistischen Irrthümern führe. Andere hingegen, denselben Ansichten über die Gewißheit folgend, wollen diese bei eben jenen Lehrern der katholischen Vorzeit finden, und wälzen die schwere Anklage atheistischen Rationalismus

auf Carteſius, und die meiſten neueren Theologen und Philoſophen, die von jenem ſollen irregeleitet worden ſein.

Während dieſe Gelehrten an der menſchlichen Vernunft ſo gut als ganz verzweifeln, legen manche Philoſophen der neueren Zeit ihr ein Erkennen bei, durch welches ſie alle Anfänge der Speculation unabhängig nicht nur vom Glauben, ſondern auch von der Erfahrung in ſich ſelber hätte. Sie ſoll das Ueberſinnliche und zwar nicht was immer für ein Ueberſinnliches, ſondern das höchſte — Gott — unmittelbar, durch geiſtige Anſchauung nämlich, erkennen, und durch dieſe Erkenntniß nicht bloß zu allen übrigen intellectuellen Vorſtellungen gelangen, ſondern auch des Daſeins Gottes, als der erſten Wahrheit, auf welcher alle Metaphyſik ruhe, von vornherein gewiß ſein. Demzufolge würde der höchſte Grund alles Seins und aller Wahrheit auch der erſte Anfang unſeres Wiſſens ſein. Die Anhänger dieſer Lehre beſchuldigen die Scholaſtik, den Lockeiſchen Empirismus vorbereitet, oder vielmehr ſchon an den meiſten Gebrechen desſelben gelitten zu haben. Sie hätte, wenn ſie ihren Prinzipien treu geblieben wäre, ſich nie zum Ueberſinnlichen aufſchwingen, ja ſelbſt von der intellectuellen Auffaſſung des Sinnlichen und der Gewißheit der Erfahrung keine Rechenſchaft geben können.

Wie viele andere Philoſophen unſerer Zeit, ſo ſind auch Hermes und Günther, mit deren Anſichten wir uns werden viel beſchäftigen müſſen, weit entfernt, der intellectuellen Anſchauung das Wort zu reden. Sie räumen ein, daß die Erkenntniß des Ueberſinnlichen für uns nur eine vermittelte ſein könne; aber ſie behaupten, daß die Vorzeit, wenn ſie gleich inſoweit den richtigen Weg gegangen, doch nicht erkannt habe, daß und warum er allein der richtige ſei. Der neuern Zeit ſei es vorbehalten geweſen, in die Unterſuchung, wie ſich das erkennende Subject zu dem erkannten Object verhalte, tiefer einzudringen, und dadurch die Speculation vor den Gefahren und Irrthümern, in welche die Scholaſtik gerathen, zu ſchützen. Wir müſſen dieſe Anklage näher kennen lernen.

14. Hermes alſo wiederholt bei vielen Gelegenheiten, aller Mangel an Gründlichkeit in der Philoſophie komme daher, weil man zwiſchen nothwendigem Denken und nothwendigem Fürwahrhalten nicht unterſcheide; und weil ſie eben hierin gefehlt, habe die alte Philoſophie nur formale, keine materiale Wahrheit gehabt[1]). Der Geiſt der neuen Philoſophie beſtehe darin, daß ſie

[1]) Siehe beſonders Phil. Ein. §§. 14, 19, 21. —

überall auf Realität der Erkenntniß ausgehe, während die alte sich mit dem Nominalen begnügt, oder dies auch wohl fälschlich für das Reale genommen. Dies nachweisend habe die neue Philosophie das Nichts der ganzen ehemaligen Metaphysik an's Licht gebracht. Es sei ihr dies aber dadurch gelungen, daß sie den Ursprung unserer Begriffe erforschend, die Verschiedenheit ihres Inhalts und ihrer Beschaffenheit erkannt[1]). — Die Verwechslung der Begriffe, welcher sich die alte Philosophie schuldig gemacht, bestehe hauptsächlich darin, daß sie zwischen den Begriffen des Verstandes, welche nur dazu dienen, das Wahrgenommene denken zu können, und den Begriffen der Vernunft (Ideen), durch welche der unsichtbare Grund des Wahrgenommenen erfaßt werde, nicht unterschieden[2]). Wie sie aber hiedurch verleitet worden sei, sich bald mit dem bloß formalen Denken des Verstandes zu begnügen, bald auch aus Nominalbegriffen ohne weiteres auf die Realität der Substrate zu schließen; so habe sie auch aus demselben Grunde oftmals die an sinnlich wahrgenommenen Dingen gebildeten Begriffe auf übersinnliche Gegenstände nicht bloß der Analogie, sondern auch ihrer Eigenthümlichkeit nach übertragen, und deßhalb sowohl in der Lehre von Gott, der Schöpfung und dem Geiste, als auch bei Behandlung geoffenbarter Geheimnisse mannigfach geirrt[3]).

Auch Günther behauptet, daß die Vorzeit den Grund und die Gränzen wahrer Gewißheit nicht erkannt. Sie „ging," sagt er, „vom Objecte aus; von den Bedingungen aber einer sichern Erkenntniß von Seiten des Subjectes und von dem Antheil des letztern an der Wahrheit war noch keine Rede." Zwar sei die Speculation des Mittelalters durch die christlichen Ideen zu dieser Frage hingedrängt, aber erst durch Cartesius die Lösung derselben möglich gemacht worden[4]). Vom Subject nämlich auszugehen, und vorher erkannt zu haben, wie das Denksubject zum Ichgedanken komme, und somit seiner selbst bewußt werde, sei die Bedingung aller Gewißheit vom Object. Diese Bedeutung des Selbstbewußtseins sei der alten Philosophie unbekannt gewesen, und daher habe sie den wahren Grund, wodurch Erfahrungskenntnisse gewiß werden, nicht erfaßt, ja die Frage, was alles dazu gehöre, um äußern Gegenständen eine objective Realität beizulegen, gar nicht aufgeworfen, sondern ohneweiters angenommen, daß sie durch die An-

[1]) Dogmatik. Meth. §. 11. §§. 16. — 21. §. 33. Vergl. Theol. der Vorzeit. Bd. 1. n. 5. f. [2]) Phil. Einl. §. 28. S. 154. [3]) Dogm. Meth. §. 19. [4]) Peregrin's Gastmahl. S. 477—480. —

schauung als die unmittelbare Erkenntniß des Objects auch schon volle Gewißheit von demselben besitze.[1]). — Ferner soll aus eben diesem Grunde in der Scholastik statt des metaphysischen Realismus der logische Formalismus geherrscht haben; statt nämlich das historisch (durch die Erfahrung oder den Glauben) Gegebne durch die Idee (den Gedanken von dem unsichtbaren Realgrund der sichtbaren Erscheinungen) auf sein Prinzip zurückzuführen, habe sie sich begnügt, das gegebene Einzelne im Begriff dem gemachten (durch Abstraction gebildeten) Allgemeinen unterzuordnen. Es wäre dies jene antike Begriffsspeculation, von der Günther oftmals redet, und deren Einfluß er es zuschreibt, daß die Väter und Scholastiker die pantheistischen Irrthümer in der Wissenschaft nicht überwunden, die wesentliche Verschiedenheit des Geistes und der Natur, Gottes und der Welt in der Speculation nicht festzuhalten, noch auch das richtige Verhältniß des Wissens zum Glauben zu bestimmen gewußt hätten[2]).

16. Hiemit sind die wichtigsten Beschwerden, wider welche die Philosophie der christlichen Vergangenheit zu vertheidigen ist, wenigstens in aller Kürze angegeben. Den Mittelpunkt bildet der Vorwurf, daß die Speculation der Scholastik einer sicheren Grundlage ermangele. Aber Hermes und Günther haben überdies sowohl auf die Ursache als auf die Folgen dieses Gebrechens hingewiesen. Wie also die Anklage, so wird auch die Vertheidigung in drei Theile zerfallen. In der ersten Abtheilung werden wir jene Punkte, in welchen Hermes und Günther die Ursache aller Uebel der Scholastik finden wollen, prüfen; zunächst also die Lehre der Vorzeit über den Ursprung der menschlichen Erkenntniß auseinander setzen und dann untersuchen, ob die Scholastik in der That ohne die Idee philosophirt und nichts als was Hermes und Günther Begriff nennen, gekannt habe. Hieran wird sich sodann eine Darstellung des Streites über Realismus und Nominalismus schließen, damit wir sehen, ob sich die Scholastik, wie man behauptet, aus diesem Streite nicht herauszuwinden gewußt, und nach vielem unnützen Hader endlich doch in dem Nominalismus ihren Untergang gefunden habe. Es wird aber um so nothwendiger sein, uns in diese vorbereitenden Untersuchungen einzulassen, als auch die Vertheidiger des unmittelbaren Glaubens und

[1]) Janusköpfe. S. 266 — 293. [2]) Lydia. 1849. S. 352. Lydia. 1852. S. 326. ff. Eurystheus und Herakles S. 327 ff. S. 229.

der intellectuellen Anschauung, kurz alle Gegner und oft auch Freunde der Scholastik in Betreff der Lehre vom Ursprung und Gehalt der Begriffe und noch viel mehr über die Streitigkeiten der Realisten und Nominalisten ähnliche Klagen wie Hermes und Günther im Munde führen.

In der zweiten Abtheilung werden wir uns mit jenen Fragen beschäftigen, durch deren Beantwortung die Grundlage der Philosophie bestimmt wird, zuerst also von der Gewißheit, ihrem Grunde und ihrer Norm handeln; und hier wird der Ort sein, die Lehren, welche Bonald's Schule der Scholastik entgegen setzt, zu prüfen. Ist es sodann erwiesen, daß die Scholastik nicht mit Unrecht in jedweder vernünftigen Natur einen Grund und eine Norm der Gewißheit anerkannte: so werden wir in einer Abhandlung über die Prinzipien untersuchen, ob die Vorzeit diese nur als Denkgesetze, die dem Geiste durch Anschauung gewiß seien, gekannt, und zur Frage über ihren metaphysischen Gehalt gar nicht vorgedrungen sei; ob sie ebenso, mit der Sicherheit, welche die sinnliche Anschauung gewährt, zufrieden, nach der objectiven Wahrheit unseres Denkens nicht gefragt, und durch nominalistische Auffassung der Wirklichkeit den logischen Formalismus der kantischen Schule vorbereitet habe. Sind auf diese Weise die wichtigsten Klagen, die Hermes und Günther erheben, beantwortet; so müssen wir uns zuletzt noch zur Frage über die Methode wenden, und zur Rechtfertigung der Scholastik zeigen, daß die rein synthetische Methode, welche von der Anschauung des Absoluten beginnen und aus ihr die Wirklichkeit a priori beweisen will, möge man die Beschaffenheit des erkennenden Geistes oder der zu erkennenden Welt betrachten, unmöglich, die Verbindung aber der synthetischen Methode mit der analytischen keine andere sein kann, als die längst von der Scholastik erkannt und angewendet worden. — Es ist freilich wahr, daß in jeder dieser drei Abhandlungen von der Gewißheit, den Prinzipien und der Methode die Rede sein wird: indessen haben wir den Inhalt einer jeden nach dem bezeichnen wollen, was in ihr in den Vordergrund treten muß.

Weil man sich aber nicht begnügt, der Philosophie der christlichen Vorzeit jene Mängel in der Bestimmung der Grundlage vorzurücken, sondern sie überdies beschuldigt, die allerunchristlichsten Irrthümer, wenn nicht geradezu gelehrt, doch durch ihre Speculation begünstigt zu haben; so werden wir in der letzten Abtheilung dieses Werkes jene Wahrheiten besprechen, auf welche sich

diese Anklage bezieht, und zur Widerlegung derselben erörtern, was die Scholastik über den Unterschied des Geistes und der Natur, über die Schöpfung und über die Erkenntniß sowohl des Daseins als der Beschaffenheit Gottes gelehrt habe.

17. Uebrigens werden unsere Leser aus dem, was im vorigen Abschnitte gesagt wurde, schon entnommen haben, daß wir es nicht unternehmen, zur Vertheidigung der Scholastiker bei ihnen eine Theorie der Erkenntniß, wie sie unsere Zeit erfordert, als schon vollendet nachzuweisen. Manche der hieher gehörenden Fragen wurden in der Vorzeit allerdings nicht ausführlich behandelt; einige der Zweifel, welche die neue Philosophie erhebt, vielleicht auch kaum berührt; und dieser Mangel einer vollständigen Kritik des Erkenntnißvermögens mag auch Ursache gewesen sein, daß gewisse Fragen der Speculation keine befriedigende Lösung fanden. Aber was wir in Abrede stellen, ist, daß die Scholastik durch jenen Mangel auf dem Gebiet der Speculation in Irrthümer oder gar von vornherein in eine verkehrte Richtung gerathen sei. Vielmehr behaupten wir, daß die neue Philosophie deßhalb in so viele und oft abentheuerliche Irrungen sich verlor, weil sie zwar mit großer Anstrengung der Philosophie eine feste Grundlage zu geben bemüht war, aber was die katholische Vorzeit geleistet hatte, verschmähend, die sonderlichsten Erfindungen, mitunter auch verjährte Irrthümer zu Anfängen der Speculation machen wollte. — Unsere Leser werden deßhalb nicht erwarten, daß wir es unternehmen, den Systemen der neuen Philosophie ein aus den Prinzipien der alten Schule entwickeltes Lehrgebäude entgegenzustellen. Aber indem wir in diesem Werke nicht anders, wie in jenem, dem es sich als eine Zugabe anschließt, hauptsächlich jene Vorwürfe, welche auch katholische Gelehrte der Philosophie der Vorzeit machen, beantworten; hoffen wir zeigen zu können, wie viel glücklicher diese Gelehrten im Kampfe wider den Unglauben gewesen wären, wenn sie ihn mit den Waffen der alten Schule hätten führen wollen. Denn wir werden sehen, daß die Vorzeit dennoch in die Fragen und Zweifel, welche die neue Zeit beunruhigen, viel tiefer als man gewöhnlich glaubt, eingedrungen war, und daß es Männern, welchen Gott die Fähigkeit und Muße, die mir mangeln, verlieh, nicht schwer sein möchte, die philosophischen Wissenschaften nach allen Bedürfnissen der Gegenwart und dennoch im Geiste und den Grundsätzen der Vergangenheit gemäß zu bearbeiten.

Erste Abhandlung.

Von der intellectuellen Erkenntniß.

Erstes Hauptstück.

Grundsätze der Scholastik über die Erkenntniß.

Wenn es, um eine Wissenschaft zu beurtheilen, nothwendig ist, vor allem die Grundsätze, von denen sie ausgeht, in's Auge zu fassen; weil sie von diesen in allen Theilen ihre Haltung und Richtung empfängt: so ist es jedoch aus eben diesem Grunde schwierig, jene Grundsätze von vorneherein ihrer vollen Bedeutung nach aufzufassen und zu würdigen. Und diese Schwierigkeit muß, wenn es sich um eine Theorie des Erkennens handelt, um so größer sein, als unser an die Sinne gebundene Geist nur mit Mühe seine eigene Thätigkeit zum Gegenstand seiner Betrachtung machen kann. Obgleich deßhalb, was wir in diesem Hauptstück sagen werden, seine vollständige Erläuterung und Begründung zum Theil erst später erhalten kann; so wird es doch nicht nur einen Ueberblick über manche der wichtigsten Fragen, die wir behandeln müssen, gewähren, sondern auch genügen, mehr als einen der Vorwürfe, die man der Philosophie der Vorzeit macht, zu beleuchten.

I.

Erster Grundsatz: Die Erkenntniß entsteht dadurch, daß vom Erkennenden und Erkannten in dem Erkennenden ein Bild des Erkannten gezeugt wird.

18. Wir haben in diesem Satze zwei Axiome, denen man bei den Scholastikern und vor ihnen bei den Vätern der Kirche begegnet, zusammengefaßt. Im erkennenden Prinzip werde ein Bild des erkannten Gegenstandes erzeugt, heißt so viel, als: das erkennende Prinzip erhalte mit dem erkannten Gegenstand eine

gewisse Aehnlichkeit. Eben dies aber behauptet das erste Axiom der Vorzeit, daß alle und jede Erkenntniß durch eine derartige Verähnlichung geschehe [1]). So lange man dasselbe nur diesem seinem allgemeinen Ausdrucke nach betrachtet, — durch welchen nämlich über die Beschaffenheit und den Ursprung jener Aehnlichkeit nichts bestimmt wird —; möchte es wohl nicht möglich sein, an der Wahrheit des Axioms zu zweifeln. Denn was wir erkennen, das haben wir auf eine gewisse Weise in uns, und zwar ist es die Erkenntnißkraft, durch die wir es inne haben [2]). Nun ist es aber unmöglich, daß die Erkenntißkraft den Gegenstand seinem physischen Sein nach in sich aufnehme; sie kann ihn also nur dadurch besitzen, daß sie auf eine Weise, die ihrer Natur entspricht, ihn in sich nachbildet und gleichsam von neuem erzeugt. Und dies ist nicht bloß wahr, wenn der Erkennende Anderes, sondern auch wenn er sich selbst erkennt. Um nicht von dem Phantasiebild zu reden, wodurch der Mensch sich selbst seinem äußern Erscheinen nach erkennt; so ist auch die Vorstellung, durch welche er sein Wesen auffaßt, nichts anders als eine in der Vernunft erzeugte Nachbildung desselben [3]). — Aber auch wo die Erkenntniß nicht Modification der Substanz, sondern selbst Substanz ist, wird sie nur dadurch erklärt, daß das Wesen sich Bild seiner selbst ist. Haben ja von jeher die Gottesgelehrten den Grund, weßhalb die zweite Person der Gottheit wie das Wort, so auch das Bild Gottes genannt wird, darin nachgewiesen, daß

---

[1]) Omnis cognitio fit secundum similitudinem cogniti in cognoscente. S. Thom. Cont. Gent. l. 2. c. 77. l. 4. c. 11.

Omne cognoscens, in quantum hujusmodi, simile est cognoscibili. S. Bonov. In l. I. sent. dist. 35. a. 1. q. 1.

In primis supponimus de ratione intellectionis imo et cognitionis esse, ut per quandam assimiliationem intra mentem intelligentis fiat. Hoc fundamentum videtur esse veluti dogma et principium in philosophia et theologia communi consensu receptum. Suarez de Angelis l. 2. c. 3. n. 7. et de Anima l. 3. c. 1.

[2]) Omne intellectum, in quantum intellectum, oportet esse in intelligente: significat enim ipsum intelligere apprehensionem ejus, quod intelligitur, per intellectum. S. Thom. Cont. Gent. l. 4. c. 11.

[3]) Nulla ratione negari potest, cum mens rationalis seipsam cogitando intelligit, imaginem ipsius nasci in sua cogitatione, imo ipsam cogitationem sui esse suam imaginem ad sui similitudinem tanquam ex ejus impressione formatam. S. Anselm. Monol. c. 33.

sie aus der ersten durch intellectuelle Zeugung hervorgehe [1]). Dieselbe Wesenheit ist im Vater oder besser als Vater das zeugende Erkennen (das Sprechen) und als Sohn die erzeugte Erkenntniß (das Wort), weil sie in Folge ihres intellectuellen Lebens sich ein vollkommenes Gleichbild ihrer selbst ist.

19. Um die Verähnlichung des Erkennenden mit dem Erkannten, durch welche das Erkennen entsteht, näher zu erklären, macht Suarez auf die verschiedene Weise, in welcher Dinge sich ähnlich sind, aufmerksam [2]). Im weitesten Sinne heißt Aehnlichkeit so viel als Uebereinstimmung. Es können aber verschiedene Dinge in ihrem Wesen, und sie können nur in ihren Eigenschaften oder Accidenzen übereinstimmen. Ein und dasselbe Wesen der Zahl nach haben nur die göttlichen Personen gemein, und darum ist unter ihnen die allervollkommenste Aehnlichkeit. Die geschaffenen Dinge können zwar im Wesen übereinstimmen, aber doch nur so, daß dieses Wesen, weil es in jedem Dinge als ein besonderes da ist, vervielfältigt wird, und diese dem Wesen nach sich ähnliche Dinge nennen wir gleichartige. Mögen aber die Dinge dem Wesen nach sich ähnlich sein oder nicht, sie können überdies in ihren Accidenzen, in der Quantität oder Qualität übereinstimmen. Die Uebereinstimmung in der Größe aber pflegen wir Gleichheit (aequalitas) zu nennen, und mit dem Namen Aehnlichkeit im engern Sinne die Uebereinstimmung mehrerer Dinge in ihrer nicht wesentlichen Beschaffenheit zu bezeichnen. Nicht jedwede Aehnlichkeit aber macht etwas zum Bilde eines andern, sondern nur diejenige, welche in der Absicht hervorgebracht wird, ein Anderes nachzuahmen. Die Aehnlichkeit nun, welche zwischen dem Erkennenden und Erkannten besteht, braucht keine Uebereinstimmung im Wesen zu sein —; denn sonst könnte nichts Ungleichartiges erkannt werden; — aber sie ist ihrer Natur nach Bild. Denn sie wird im Erkennenden gezeugt, um das Erkannte nachzuahmen (nach zu machen) und dadurch gleichsam in seine Gewalt zu bringen.

Die älteren Scholastiker pflegten den Erkenntnißact intentio zu nennen, und daher drücken auch die späteren die Beziehung auf das Erkennen durch das Beiwort intentionalis aus. Die Aehnlichkeit also, welche die Erkenntniß vermittelt, setzen sie als die

[1]) Hebr. 1, 3. Coloss. 1, 15. S. Thom. l. c. Vergleiche Theologie der Vorzeit. Bd. 1. Abh. 3. Hptst. 2. n. 170. ff. — [2]) De anima l. 3. c. 2. n. 25.

intentionale derjenigen, welche Dinge sonst haben mögen, als der realen, entgegen; nicht als wäre die intentionale nicht auch eine wirkliche, sondern weil sie geeignet ist, die Erkenntniß zu vermitteln.

Hiedurch ist also auch erklärt, in welchem Sinne die Scholastiker zu sagen pflegen, alle Dinge seien dadurch erkennbar, daß sie außer dem physisch realen Sein, welches sie in sich selbst besitzen, ein anderes intentionales — wir dürfen es wohl ideales nennen — in einem andern, dem Erkennenden nämlich, haben können; und wiederum, daß ein Prinzip dadurch ein erkennendes sei, daß es außer dem ihm eignen Sein das Sein Anderer in sich aufnehme[1]).

20. Jedwedes Erkennen enthält zwar das Gleichniß des Erkannten; aber es kann dies Gleichniß ebensowohl Vorbild als Nachbild sein, jenachdem das Erkannte erst nach dem Bilde, das der Erkennende besitzt, geschaffen, oder umgekehrt die Erkenntniß aus dem schon daseienden Erkannten erworben wird. So ist die Vorstellung, welche wir von einem Gegenstand der Natur haben, ein nach ihm in unserm Geiste entworfenes Bild; der Gedanke aber, welcher dem Geiste des Künstlers vorschwebt, ist das Vorbild des Werkes, das er erst nach demselben hervorbringt. Es sind diese Gedanken des bildenden und schaffenden Geistes, welche die Scholastiker Ideen nennen[2]). Die Idee verhält sich also zu dem Dinge, wie ihre (vorbildliche) Ursache, während die übrigen Vorstellungen, seien es sinnliche oder intellectuelle, den Gegenstand als ihren Grund voraussetzen. Indessen gehen doch immer solche durch den Gegenstand im Geiste erzeugte Vorstellungen jenen, nach welchen geschaffen wird, vorher; und dies ist, wofern man es nur richtig auffaßt, auch von den göttlichen Ideen wahr. In Gott kann es zwar kein von den Dingen in ihm erzeugtes Wissen geben; es ist seine eigne Wesenheit, durch die er nicht nur sich selbst, sondern auch alles Andere sowohl das wirkliche, als das mögliche, erkennt. Dieser Erkenntniß des Andern muß aber in ihm — nicht der Zeit, sondern dem Grunde nach — die Erkenntniß seiner

[1]) Cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum, sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius: nam species cogniti est in cognoscente. S. Thom. Summa p. 1. q. 15. a 1.

[2]) S. Thom. De. verit. q. 3. a. 1. Summa p. 1. q. 15. a. 1.

selbst, folglich eine durch den Gegenstand erzeugte Erkenntniß vorausgehen. Und wie es in Gott nur einen Grund alles Erkennens giebt, so giebt es auch in ihm nur einen Gedanken, mit dem er alles umfaßt; und das in ihm aus der erkennenden Vernunft hervorgehende Wort ist deßhalb zugleich Nachbild Gottes, der es spricht, und Vorbild aller Dinge, die sind und sein können[1]).

21. Es ist in dem Bisherigen auch schon das zweite Axiom, das der von uns aufgestellte Grundsatz einschließt, enthalten. In diesem wird nämlich nicht bloß behauptet, daß die Erkenntniß durch ein Bild des Erkannten in dem Erkennenden entsteht, sondern auch daß dies Bild von dem Erkannten und Erkennenden gezeugt wird. Dies ist das andere Axiom der Scholastik, das jedoch ebensowohl als das erste schon vom h. Augustin mit den bestimmtesten Worten ausgesprochen wurde. „Von beiden", sagt er, „wird die Erkenntniß gezeugt, vom Erkennenden und dem Erkannten"[2]).

Hiemit wird also zuerst dem Erkennenden selbst eine Thätigkeit beigelegt, und es fragt sich, worin dieselbe bestehe. Wenn wir nur dadurch zu einer Erkenntniß gelangen, daß wir in uns die Vorstellung von einer Sache bilden; so folgt, daß in uns die Er-

[1]) Verbum interius conceptum est quaedam ratio et similitudo rei intellectae: similitudo enim alicujus in altero existens vel habet rationem exemplaris, si se habeat ut principium, vel habet potius rationem imaginis, si se habeat ad id, cujus est similitudo, sicut ad principium . . . . Cum autem Deus et se ipsum intelligat et alia, ejus intelligere principium est rerum intellectarum ab ipso, cum ab eo causentur per intellectum et voluntatem; sed ad intelligibile, quod est ipse, comparatur ut principium: est enim hoc intelligibile idem cum intellectu intelligente, cujus quaedam emanatio est verbum conceptum. Oportet igitur, quod verbum Dei comparetur ad res alias intellectas a Deo sicut exemplar; ad ipsum Deum, cujus est verbum, sicut ejus imago.

S. Thom. Cont. Gent. l. 4. c. 11.

[2]) Manifestum sit, posse fieri, ut sit aliquid scibile, i. e. quod sciri possit, et tamen nesciatur; illud autem fieri non posse, ut sciatur, quod scibile non fuerit. Unde liquido tenendum est, quod omnis res, quamcunque cognoscimus, congenerat in nobis notitiam sui. Ab utroque enim notitia paritur, a cognoscente et cognito. Itaque mens, cum se ipsam cognoscit, sola parens est notitiae suae; et cognitum enim et cognitor ipsa est. De Trinit. l. 9. c. 12.

Ex re visibili fit visio, non tamen ex sola nisi adsit visus: ex videnti enim et visibili fit visio. Ibid. l. 11. c. 2.

Man vergleiche Scot. Quodl. 15. wo eben diese Texte des h. Augustin erwogen werden.

kenntniß sowohl ein Leiden als ein Thun voraussetzt. Ist also diese Thätigkeit, wodurch der Erkennende auf sich einwirkt, jene, welche in dem angeführten Grundsatz behauptet wird? Keineswegs. Dieses Thun und dieses Leiden ist ja nicht das Erkennen selber, sondern geht in ihm, in uns wenigstens, als Ursache voraus: erst dadurch nämlich erkennen wir, daß die Vorstellung schon in uns ist. Es ist aber das Erkennen selbst, von dem der Grundsatz die Thätigkeit aussagt. Man bemerke also, daß es eine doppelte Thätigkeit giebt: durch die eine wirkt der Thätige auf ein Anderes oder auch auf sich selbst ein, Veränderung hervorbringend; die andere aber ist in dem Thätigen als seine Vollkommenheit, ohne in oder außer ihm Veränderungen zu erzeugen, obschon sie selbst Folge einer in ihm gewirkten Veränderung sein kann. So ist das Leuchten eines Körpers, wodurch er selbst hell ist, von dem Beleuchten, wodurch er Anderes erhellt, verschieden. Wie ein Körper nur dadurch leuchtet, daß das Licht in ihm ist, so erkennt auch der Erkennende nur dadurch, daß mit ihm das Erkennbare, sei es dem Wesen oder nur dem Gleichniß nach, verbunden ist. In Folge dieser Vereinigung geht das Erkennen aus dem Erkennenden und dem Erkennbaren wie aus einem Prinzip hervor[1]).

---

[1]) Duplex est actio. Una, quae procedit ab agente in rem exteriorem, quam transmutat, et haec est sicut illuminare, quae etiam proprie actio nominatur. Alia vero actio est, quae non procedit in rem exteriorem, sed stat in ipso agente, ut perfectio ipsius, et haec proprie dicitur operatio, et haec est sicut lucere. Hae autem duae actiones in hoc conveniunt, quod utraque non progreditur nisi ab existente in actu, secundum quod est actu: unde corpus non lucet, nisi secundum quod habet lucem in actu et similiter non illuminat. Actio autem appetitus et sensus et intellectus non est sicut actio progrediens in materiam exteriorem; sed sicut actio consistens in ipso agente, ut perfectio ejus: et ideo oportet, quod intelligens secundum quod intelligit, sit actu; non autem oportet, quod intelligendo intelligens sit ut agens, intellectum ut passum; sed intelligens et intellectum, prout ex eis est effectum unum quid, quod est intellectus in actu, sunt unum principium hujus actus, qui est intelligere. Et dico ex eis effici unum quid, inquantum intellectum conjungitur intelligenti sive per essentiam suam sive per similitudinem. Unde intelligens non se habet ut agens vel ut patiens nisi per accidens, inquantum scilicet ad hoc, quod intelligibile uniatur intellectui requiritur actio vel passio... sed hoc quod est intelligere, consequitur ad hanc passionem vel actionem sicut effectus ad causam.

S. Thom. de verit. q. 8. a. 6.

So einleuchtend und anerkannt auch diese Wahrheit, daß die Erkenntniß eine Thätigkeit ist, sein mochte; sie hat nichts destoweniger, und ganz besonders in der cartesianischen Schule, Widerspruch gefunden. Malebranche behauptete, daß die Erkenntnißkraft sich nur leidend verhalte, und alle Thätigkeit, die im Erkennen sei, Gott zugeschrieben werden müsse. Versteht man unter dieser Thätigkeit jene, die in uns, wie so eben erklärt wurde, dem eigentlichen Erkennen vorausgeht; so erhält Malebranche's Behauptung den Sinn: Gott erzeuge in uns die Vorstellungen, durch welche wir erkennen; und von diesem Irrthum wird später die Rede sein. Will man aber sagen, daß in dem Erkennen selbst nicht unser Geist, sondern Gott allein thätig sei; so muß man, um nicht ganz Sinnloses zu behaupten, die Erkenntniß nicht sowohl als Wirkung, denn als Erscheinung Gottes auffassen. Denn wenn es irgend eine Lebensthätigkeit giebt, so ist es gewiß das Erkennen: nun ist es aber ein Widerspruch, daß die Lebensthätigkeit einem andern Prinzip angehöre, als dem, in welchem sie ist. Ist also das Erkennen in uns nicht unsere, sondern Gottes Thätigkeit; so muß auch das Prinzip der Erkenntniß, das menschliche Wesen, Gottes Wesen sein. Dem Menschen die eigene Thätigkeit absprechen, ist ganz gewiß dasselbe, wie ihm selbstständiges Sein und Leben absprechen; und weil, was vom Menschen gesagt wird, noch vielmehr von allen andern Wesen gesagt werden muß (und von Malebranche auch gesagt wurde); so folgt, daß es nach dieser Lehre außer Gott kein selbstständiges und also auch kein von Gott wesentlich verschiedenes Sein und Leben giebt, sondern alle endlichen Wesen wie das auseinander gegangene Wesen Gottes, und ihre Thätigkeit wie die ebenso in's Unendliche gebrochene Erscheinung des einen göttlichen Wesens zu betrachten sind. Hier wären wir also nicht mehr in der Frage, die gestellt wurde, ob nämlich das Erkennen in uns eine Thätigkeit unseres Geistes sei; sondern ob unser Geist und ob das Endliche überhaupt wahre Substanzialität habe, oder nur als Modification eines andern Seins, des göttlichen nämlich, zu betrachten sei.

22. Aber nach dem Grundsatz der Scholastik, den wir behandeln, setzt das Erkennen nicht bloß Thätigkeit unsers Geistes, sondern auch irgend einen Einfluß des Gegenstandes voraus. Der Grund, den man dafür anführt, ist, daß die Erkenntnißkraft in ihrer Thätigkeit durch sich selbst nicht bestimmt sein, d. h. nicht diese oder jene Sache vorstellen würde, daß sie also diese Be-

stimmtheit von dem Gegenstand, auf den sie gerichtet ist, erhalten muß[1]). So wie nämlich das Sein, welches der Gegenstand in sich selber hat, durch die (reale) Form seine Bestimmtheit erhält; so muß auch jenes Sein, das er in dem Erkennenden hat, durch eine (ideale) Form bestimmt werden. Weil also dies ideale Sein nichts anders als eine Nachbildung des Erkannten im Erkennenden ist; so muß der Einfluß des Gegenstandes darin bestehen, daß das Erkenntnißvermögen eine Verfassung erhält, in Folge welcher es in seiner Thätigkeit zum lebendigen Bild und Ausdruck des Erkannten wird. — Wenn übrigens schon der h. Augustin diesen Einfluß als einen zeugenden darstellte; so pflegen die Scholastiker diesen bildlichen Ausdruck zu manchen tiefsinnigen Bemerkungen zu benutzen. Gleichwie, sagen sie unter anderm, in allen Dingen ein Trieb ist, ihr Sein nicht nur zu bewahren, sondern auch auszubreiten und fortzupflanzen; also ist auch in allen ein Streben und Vermögen, sich zu offenbaren, durch diese Offenbarung in Anderen zu sein, und so ihr ideales Sein fortzupflanzen. In diesem Vermögen, sich dem Geiste zu offenbaren, kann man daher auch einen Grund finden, warum alle Dinge nicht nur sind, sondern auch wahr sind. Die Wahrheit wird nämlich von dem Seienden wegen seines Verhältnisses zur Erkenntnißkraft ausgesagt: es sind also die Dinge wahr, weil sie in ihrer Wirklichkeit den Ideen des schöpferischen Geistes entsprechen; sie sind aber auch wahr, weil geeignet, im geschaffenen menschlichen Geiste eine Erkenntniß von sich zu erzeugen.

---

[1]) Omnis cognitio est a potentia et objecto sive a cognoscente et cognito. Ratio a priori est, quia omnis cognitio saltem creata est expressio et imitatio atque imago vitalis objecti. In quantum igitur est vitalis, procedit a cognoscente; implicat enim cognoscentem vivere per aliquid, quod ab ipso non est, sed pure illud recipit ab alio, mere passive se habendo; in quantum vero cognitio est expressio, imitatio et imago objecti, procedit ab objecto. Illud enim quod requiritur ad effectum, ut assimilet sibi talem effectum, requiritur tanquam causa activa effectus; cum assimilare sibi effectum sit maxime proprium causae activae.

Silvester Maurus. Quaest. philos. q. 2.

Potentia cognoscitiva est indifferens ad operandum circa hoc vel illud objectum, et ideo, ut determinetur in particulari ad cognoscendum, indiget conjunctione aliqua ad ipsum objectum.

Suarez. De anima l. 3. c. 1.

Aber wie ist es möglich, daß die materiellen Dinge auf den immateriellen Geist jenen zeugenden Einfluß üben? Diese Frage führt uns auf die größte Schwierigkeit in der Erkenntnißlehre. Die Scholastiker suchen dieselbe durch ihre Theorie von der Abstraction zu überwinden; aber eben diese Theorie ist es, welche man in neuerer Zeit geglaubt hat ganz und gar verwerfen zu müssen. Wir können dieselbe erst später behandeln; doch wird es nicht ohne Nutzen sein, hier sogleich auf die verschiedenen Wege, welche die neue Philosophie um jene Frage zu lösen versucht hat, in aller Kürze hinzuweisen. Die cartesianische Schule also, sich zu den Ansichten Plato's zurückwendend, läugnet, daß wir die intellectuellen Vorstellungen vermittelst der Abstraction von den Dingen erst bekommen, und behauptet dagegen, entweder daß wir mit jenem Samen der Erkenntniß geboren werden, oder daß wir die Dinge nur in Folge eines dem Geiste wesentlichen Schauens des Absoluten erkennen. — Kant hingegen stellt zwar nicht in Abrede, daß die Gegenstände auf die Erkenntnißkraft einen Einfluß üben, wohl aber, daß dieser Einfluß ein bestimmender sei. Derselbe beschränkt sich ihm zufolge darauf, daß durch die Sinnlichkeit der — unbestimmte — Stoff geliefert wird; daß wir dann aber von den Dingen bestimmte Vorstellungen erhalten, soll nicht daher rühren, daß die Erkenntnißkraft die Formen der Dinge in sich aufnehme, sondern daher, daß gewisse Formen, an die ihre Thätigkeit wie an Gesetze gebunden sei, in ihr liegen. Das will sagen, unser Erkenntnißvermögen sei von Natur aus so eingerichtet, daß es den durch die Sinne gelieferten Stoff nur auf eine gewisse Weise ergreifen und bearbeiten könne. — Jene Philosophie endlich, die von Fichte begann, und durch Schelling und Hegel vollendet ward, behauptet eine Identität des erkennenden Subjects mit dem erkannten Object. Sie verlegt in das Subjeit den Grund und die Gesetze nicht nur des Denkens sondern auch des Seins der Dinge, läßt die Denkmacht an die Stelle der Schöpfermacht treten, und das Object aus dem Subject erzeugt werden.

Ohne also hier auf diese verschiedenen Lehren näher einzugehen, fahren wir einstweilen fort, die Grundsätze der Vorzeit zu entwickeln.

II.

Zweiter Grundsatz: Das Erkannte ist in dem Erkennenden nach Weise des Erkennenden.

33. Jede Thätigkeit setzt in dem thätigen Prinzip außer dem Vermögen, eben weil das Vermögen als solches die Thätigkeit nicht in sich schließt, irgend etwas voraus, wodurch das Vermögen zur Thätigkeit bestimmt wird. Der Grund also der erkennenden Thätigkeit liegt dem Gesagten zufolge darin, daß mit dem Erkenntnißvermögen der Gegenstand, wenn auch nicht seinem Wesen doch seiner Form nach vereinigt ist. Unter dieser Form, die dem Wesen entgegengesetzt wird, kann nicht der das Sein des Gegenstandes in ihm selbst bestimmende Grund, sondern nur das verstanden werden, wodurch der Act des Erkennens den Gegenstand seiner Eigenthümlichkeit nach ausdrückt. Und eben weil dies durch eine Nachbildung geschieht, so nennen die Scholastiker die Erkenntnißform gewöhnlich species. Nichts anders also ist die species, als eine solche Beschaffenheit oder Verfassung des Erkenntnißvermögens, durch welche es geschieht, daß dies in seiner Thätigkeit zum Bilde des Erkannten wird. Als im Geiste ruhende Beschaffenheit heißt sie species impressa, und wird im Acte des Erkennens zur species expressa. Auch als solche ist sie jedoch nicht die Erkenntniß oder Vorstellung selbst, sondern Ursache derselben, und verhält sich zu ihr, wie die Aehnlichkeit eines Bildes mit dem Gegenstand zu dem Bilde selbst[1]).

[1]) Res exterior intellecta a nobis, in intellectu nostro non existit secundum propriam naturam; sed oportet quod species ejus sit in intellectu nostro, per quam fit intellectus in actu: existens autem in actu, per hujusmodi speciem, sicut per propriam formam, intelligit rem ipsam . . . . . Intellectus per speciem rei formatus intelligendo format in se ipso quamdam intentionem rei intellectae . . . . . Haec autem intentio, quum sit quasi terminus intelligibilis operationis, est aliud a specie intelligibili, quae facit intellectum in actu; quam oportet considerari ut intelligibilis operationis principium, licet utrumque sit rei intellectae similitudo. Per hoc enim quod species intelligibilis, quae est forma intellectus et intelligendi principium, est similitudo rei exterioris, sequitur, quod intellectus intentionem formet illi rei similem, quia quale est unumquodque, talia operatur, et ex hoc quod intentio intellecta est similis alicui rei, sequitur, quod intellectus formando hujusmodi intentionem, rem illam intelligat.

S. Thom. Cont. Gent. l. 1. c. 53.

Dem zufolge muß die Erkenntnißform oder Species in doppelter Beziehung betrachtet werden. In Beziehung auf die erkennende Seele ist sie der Grund, wodurch das Vermögen zu erkennen thätig ist, und zwar muß sie mit diesem so vereinigt sein, daß die Thätigkeit aus ihr und dem Vermögen wie aus einem lebendigen Prinzip hervorgehe. Wenn aber das, so muß sie auch der Natur der Seele entsprechen: denn diese kann auf solche Weise nichts Heterogenes in sich haben. In Beziehung aber auf den Gegenstand bestimmt die Species die erkennende Thätigkeit, ihn und keinen andern zu erfassen, weil sie ja die Erkenntnißform dieses und keines andern Gegenstandes ist. Weil aber ebensowohl das Höhere ein Gleichniß des Niedern, als das Niedere ein Gleichniß des Höhern sein kann; so folgt, daß die Form, wodurch etwas erkannt wird, in dem Erkennenden nicht auf die Weise zu sein braucht, wie sie im Gegenstand selber ist; wohl aber muß sie immer der Natur des Erkennenden, mit dem sie zu einem lebendigen Prinzip wird, entsprechen.

So begründet der h. Thomas den Grundsatz, dessen er sich so oft bedient: Das Erkannte ist im Erkennenden nach Weise des Erkennenden[1]). Es läßt sich aber die Wahrheit desselben auch abgesehen von der Lehre über die Erkenntnißform aus der Betrachtung des Erkenntnißactes selber darthun. Denn auch dieser Act d. i. die Vorstellung kann nach ihrem doppelten Verhältniß zur erkennenden Seele und zur erkannten Sache betrachtet werden. Zur Seele verhält sie sich, wie die Erscheinung zum Sein, und muß also mit der Natur der Seele übereinstimmen. Denn es ist ein in jeder Philosophie anerkanntes Axiom, daß das Wirken eines Wesens seinem Sein entspricht, und eben daher hat ja die Erscheinung ihren Namen, daß sich in ihr das

[1]) Omnis cognitio est secundum aliquam formam, quae est in cognoscente principium cognitionis. Forma autem hujusmodi potest considerari dupliciter: uno modo secundum esse, quod habet in cognoscente, alio modo secundum respectum, quem habet ad rem, cujus est similitudo. Secundum quidem primum respectum facit cognoscentem actu cognoscere; sed secundum secundum respectum determinat cognitionem ad aliquod cognoscibile determinatum. Et ideo modus cognoscendi rem aliquam est secundum conditionem cognoscentis, in quo forma recipitur secundum modum ejus. Non autem oportet, ut res cognita sit secundum modum cognoscentis vel secundum modum illum, quo forma, quae est cognoscendi principium, habet esse in cognoscente.

S. Thom. De veritate q. 10. a. 4.

Sein offenbart. Es muß aber die Vorstellung auch der Sache, die vorgestellt wird, auf irgend eine Weise entsprechen; denn sonst könnte diese durch sie nicht erkannt werden. Somit hat jede Vorstellung sowohl mit der Seele, die erkennt, als mit der Sache, die erkannt wird, eine gewisse Verwandtschaft. Jedoch ist diese doppelte Verwandtschaft verschiedener Art. Die Verwandtschaft der Vorstellung mit der Seele ist eine Gleichartigkeit des Seins. Die Eigenthümlichkeit des Seins der Seele findet sich wie in dem Vermögen, so auch in dem Acte des Erkennens wieder. Die Verwandtschaft hingegen, welche die Vorstellung mit der erkannten Sache hat, ist jene der Nachahmung oder des Bildes. Keineswegs also muß das Erkannte dem Erkennenden oder der Vorstellung, durch die erkannt wird, dem Sein nach gleichartig sein. Und gewiß wenn dem so wäre, würde folgen, entweder daß nicht nur der Sinn nichts Geistiges, sondern auch der Geist nichts Sinnliches erkennen könne, oder aber, daß es zwischen Geistigem und Sinnlichem gar keinen wesentlichen Unterschied gebe[1]).

24. Wirklich wurden auch schon die ältesten Philosophen durch jene falsche Voraussetzung zu diesen Irrthümern verleitet. Der erstere liegt der Ideenlehre Plato's zu Grunde[2]). Plato nämlich sah ein, daß die Begriffe, wodurch wir die Dinge um uns her denken, immateriell und eben darum auch unveränderlich, nothwendig und allgemein sind. Da also die Dinge vielmehr ein besonderes, zufälliges und veränderliches Sein haben, so nahm er an, daß die Ideen derselben auch außer ihnen in dem ihnen eigenthümlichen Sein, d. h. als etwas Allgemeines und folglich Unkörperliches, Nothwendiges und Unveränderliches da seien[3]).

---

[1]) Daher antwortet der h. Thomas auf den Einwurf, Gott könne die Dinge nicht erkennen, weil er sonst ihnen, den wandelbaren, ähnlich sein müßte: Ad cognitionem non requiritur similitudo conformitatis in natura, sed similitudo repraesentationis tantum; sicut per statuam auream ducimur in cognitionem hominis.

De verit. q 2. a. 5. Vergl. ibid. ad 7. u. q. 10. a. 4. ad 4.

[2]) S. Thom. Summa. p. 1. q. 84. a. 1. — [3]) Wenn die Scholastiker diese Lehre von den Ideen Plato zuschreiben, so folgen sie darin seinem Schüler Aristoteles, Metaph. l. 7. (al. 6). Uebrigens wußten auch sie, daß man mit Grund daran zweifeln kann, ob Plato nicht vielmehr, wie der h. Augustin glaubt (de civ. Dei l. 7. c. 28.), von dem ewigen Sein der Ideen in der göttlichen Vernunft habe reden wollen. Man sehe S. Thom. Summa P. 3. q. 4. a. 4. ad 2. S. Bonaventura in l. II. sent. dist. 1. a. 1. q. 1. ad 3. Suarez Metaph. Disp. 6. sect. 2.

Nicht also die körperlichen Wesen, sondern diese Ideen sollten der eigentliche Gegenstand unserer intellectuellen Vorstellungen sein, und wir vermittelst ihrer die Dinge erkennen. Allein davon abgesehen, daß ein solches Dasein der Ideen ganz undenkbar ist, ließe sich aus der Erkenntniß, die wir von ihnen hätten, unser Wissen von den Körpern nicht erklären. Oder müssen wir, um zu diesem zu gelangen, nicht auch das Veränderliche und Materielle der Dinge durch intellectuelle Vorstellungen auffassen? Diese aber könnten wir durch die platonischen Ideen, die gerade das Veränderliche und Materielle ausschließen, nicht erhalten. Wie würden wir auch nur einen Begriff von Stoff und Bewegung haben, da doch gewiß Stoff und Bewegung nach Art jener Ideen nicht existiren, d. h. nicht als etwas Immaterielles und Unbewegliches da sein können? — Aber auch von den Substanzen der Körper erhielten wir auf diesem Wege keine zuverlässige Kenntniß. Denn wenn die Ideen in der Wirklichkeit vorhanden wären, so wären sie in ihrem Sein vom Sein der Körper wesentlich verschieden. Sie könnten also nicht die Substanz der Körper selber sein, noch auch wären wir berechtigt, nach der Kenntniß, die wir von ihnen hätten, über die Substanz der Körper zu urtheilen. Somit wäre nicht bloß die Annahme solcher Ideen eine willkürliche, sondern auch die durch sie vermittelte Erkenntniß der Körper ungewiß. —

Plato verirrte sich aber zu dieser Annahme, weil er über die Aehnlichkeit, welche die Vorstellung mit dem Vorgestellten haben muß, unrichtig dachte[1]). Allerdings muß, damit eine Erkenntniß zu Stande komme, das, was dem Erkannten eigenthümlich ist, (seine Form), auch in dem Erkennenden sein, aber es braucht nicht auf dieselbe Weise in ihm zu sein. Kann ja schon in den Dingen die Form, wodurch sie einander ähnlich sind, auf verschiedene Weise da sein. So ist eine und dieselbe Beschaffenheit in diesem Dinge in hohem, in jenem in geringem Grade, in diesem zugleich mit einer andern Eigenschaft, in jenem ohne dieselbe vorhanden, und dennoch begründet sie die Aehnlichkeit. Auf solche Art ist also auch die sinnliche Form (die Erscheinung) auf andere Weise in den Dingen, und auf andere Weise in dem sie wahr-

[1]) Videtur autem in hoc Plato deviare a veritate, quia cum aestimaret omnem cognitionem per modum alicujus similitudinis esse, credidit, quod forma cogniti ex necessitate sit in cognoscente eo modo, quo est in cognito. S. Thom. De verit. l. c.

nehmenden Sinne. Denn in den Dingen ist sie in und mit dem Stoffe, im Sinne aber ohne denselben: nur die Farbe z. B. und die Figur, nicht die Masse des Goldes ist in dem Auge. — Doch sind die sinnlichen Erscheinungen in dem Auge durch das materielle Licht, in der Phantasie aber sind sie auch ohne dieses Licht. So kann also auch die intellectuelle Vorstellung das Eigenthümliche der Dinge, ihre accidentalen und substanzialen Formen, auf eine andere Weise enthalten, als sie in den Dingen da sind, d. h. ohne materielles und veränderliches Sein[1]). — Man halte, um die Triftigkeit dieser Beweisführung zu erfassen, vor Augen, daß die Form, wovon der h. Lehrer redet, nichts anders ist als das, was die oft erwähnte Verähnlichung des Erkennenden mit dem Erkannten begründet. Wer kann aber zweifeln, daß ein dem Sein nach verschiedenes Wesen zum Bilde eines Andern werden könne?

25. Eben hiedurch wird aber auch jener andere, dem platonischen entgegengesetzte Irrthum widerlegt. Aus dem Axiome nämlich, daß Gleiches nur von Gleichem erkannt werde, hatten ältere griechische Philosophen gefolgert, daß die Seele des Menschen, weil sie das Körperliche erkenne, selbst körperlich sei. Da wir aber nicht bloß dies oder jenes, sondern alles Körperliche zu erkennen fähig sind; so nahmen sie an, daß die menschliche Seele aus dem Grundstoff, woraus alles gebildet sei, bestehe, und jenachdem ihre Meinung über diesen Grundstoff verschieden war, erklärten sie die Substanz der Seele bald für Feuer, bald für Wasser, bald auch für ein gemischtes Element[2]).

Aber auch diese nahmen zu einer Voraussetzung ihre Zuflucht, welche, wenn sie Wahrheit hätte, die Erkenntniß der Dinge vielmehr ganz unerklärlich machte. Denn giebt es einen Grundstoff, aus dem alle körperlichen Wesen gebildet sind, so erhalten diese nicht durch ihn, sondern durch die Form ihr eigenthümliches Sein. Muß also das Erkannte seiner Wesenheit nach in dem Erkennen-

[1]) S. Thom. ibid. — [2]) Hoc animis omnium communiter inditum fuit, quod simile simili cognoscitur. Existimabant autem, quod forma cogniti sit in cognoscente eo modo, quo est in re cognita. Ibid. a. 2.

Ideo eraverunt antiqui philosophi, qui posuerunt simile simili cognosci, volentes secundum hoc, quod anima, quae cognoscit omnia, ex omnibus naturaliter constitueretur, ut terra terram cognosceret, aqua aquam et sic de ceteris. De verit. q. 2. a. 2.

den sein, so genügt es nicht, daß die Seele den Stoff, der allen Dingen gemeinsam ist, in sich habe; er muß in ihr zugleich mit der Form sein, welche den verschiedenen Dingen ihr eigenthümliches Sein verleiht. Denn nur durch dieses sind sie erkennbar. Das hieße aber nichts anders, als die Seele müsse, um die verschiedenen Dinge zu erkennen, nicht nur Wasser oder Feuer, sondern auch Stein, Baum, Thier u. s. w. sein[1]).

26. Obschon es also aus der Natur der Sache offenbar ist, daß das Erkannte auf irgend eine Weise in dem Erkennenden sein muß; so geht doch aus dem Gesagten hervor, daß es in ihm nicht auf dieselbe Weise, wie in sich selber sein kann. Darum stellte Aristoteles jenem Grundsatz der ältern Griechen: Gleiches wird durch Gleiches erkannt — diesen andern gegenüber, oder wenn man will, berichtigend zur Seite: das Erkannte ist in dem Erkennenden nach Weise des Erkannten[2]). Es wird dadurch der Grund sowohl der Möglichkeit als der verschiedenen Beschaffenheit alles Erkennens ausgesprochen. Um die Möglichkeit des Erkennens aus ihm darzuthun, kann man ihn auf folgende Weise erklären: Obgleich die Vorstellung ihrem Sein nach mit dem Wesen des Erkennenden übereinstimmen muß; da sie nichts anders als der Act des erkennenden Princips ist: so kann doch durch sie ein anderes Sein erkannt werden; weil dies andere Sein durch sie in dem Erkennenden auf eine diesem eigenthümliche Weise zu sein anfängt. Und es ist klar, daß wenn die Dinge außer dem realen Sein, das sie in sich haben, nicht auch ein ideales in einem Andern haben könnten, weder eine künstlerische Thätigkeit, noch auch irgend eine Erkenntniß möglich wäre. — Es drückt aber jener Satz auch die Ursache der Verschiedenheit des Erkennens aus. Denn man ersieht aus ihm sogleich, weßhalb die materiellen Dinge in unserm Geiste auf höhere Weise, als in sich selber, umgekehrt aber Gott und das rein Geistige in unserer Erkenntniß auf unvollkommenere Weise als in sich selber sein müssen[3]).

---

[1]) Ibid. — [2]) Cognitum est in cognoscente secundum modum cognoscentis, und allgemeiner: Receptum est in recipiente per modum recipientis. S. Thom. ibid. a. 1.

[3]) Cum omne, quod intelligitur, intelligatur per modum intelligentis, rerum, quae sunt supra animam, intellectus est in anima rationali inferior ipsis rebus intellectis; earum vero, quae sunt infra animam, inest animae intellectus superior ipsis rebus, cum in ea res ipsae nobilius esse habeant, quam in se ipsis.

De verit. q. 15. a. 2.

Was werden wir nun aber zu dem Vorwurf sagen, den Günther und seine Schüler an hundert Orten der Scholastik machen, daß sie nämlich dem Axiom: „Gleiches wird nur durch Gleiches erkannt" — huldigend, keine Theorie der Erkenntniß, die vor pantheistischen Irrthümern sichere, gewinnen konnte? Gleich im Beginn seiner Untersuchung über das intellectuelle Erkennen stellt der h. Thomas eben dies Axiom als die Quelle verwerflicher Ansichten dar, und führt uns durch die Widerlegung desselben auf einen ganz andern Grundsatz, den er, wie wir sehen werden, überall festhält, hin. Man glaube aber nicht, daß diese Gedanken des h. Lehrers von den übrigen Scholastikern unberücksichtigt geblieben. Cajetan, sein berühmtester Ausleger, hebt sie nachdrücklich und öfters hervor[1]), und man begegnet denselben auch in den gewöhnlichsten Handbüchern der scholastischen Philosophie. Freilich bemerkt Cajetan, daß der Satz: Gleiches wird nur durch Gleiches erkannt, — eine Deutung zulasse, die nichts Irrthümliches in sich schließe. Handle es sich nämlich um jene Erkenntniß, worin das Wesen des Erkannten durch sich selbst, d. h. unmittelbar und folglich so wie es in sich ist, erkannt werde: so setze die Erkenntniß allerdings voraus, daß das Erkannte über das erkennende Prinzip seinem Wesen nach nicht erhaben sei. Aber so wie damit gewiß nicht gesagt sei, daß das Höhere das Niedere auf solche Weise nicht zu erkennen vermöge; so dürfe man auch nicht behaupten, daß das Niedere das Höhere auf keine Weise erkenne. Denn erkennt es das Wesen desselben nicht unmittelbar durch sich selbst, so kann dies ihm dennoch durch seine Erscheinungen oder Wirkungen offenbar werden. Soviel möge hier genügen; wir werden später auf diese Frage zurückkommen.

III.

Dritter Grundsatz: Die Erkenntniß ist um so vollkommner, je weiter das erkennende Prinzip in seinem Sein von der Materialität entfernt ist.

27. Nachdem der h. Thomas den Irrthum, daß die Seele, um Körperliches zu erkennen, selbst Körper sein müsse, widerlegt hat; fügt er hinzu, was man als einen andern Grundsatz der

[1]) In Summam S. Thom. q. 12. a. 4. q. 14. a. 1. q. 84. a. 1 & 2.

Scholastiker über das Erkennen betrachten kann. Es müsse vielmehr, sagt er, die Fähigkeit zu erkennen um so größer sein, je mehr das erkennende Prinzip von dem den Körpern eigenthümlichen Sein, der Materialität nämlich, entfernt sei[1]). Um zu sehen, wie die Scholastik dieses verstand, vernehmen wir, wie Cajetan, in Uebereinstimmung mit dem h. Thomas[2]), aus der Natur des Erkennens die Verschiedenheit desselben erklärt.

Die Erkenntniß ist eine Thätigkeit; wir müssen also, um die verschiedenen Grade ihrer Vollkommenheit zu bestimmen, zuerst betrachten, worin sich jede Erkenntniß von sonstiger Thätigkeit unterscheidet. Die unvollkommenste Thätigkeit ist jene, wodurch die wirkenden Wesen nur außer sich, in andern Dingen nämlich, gewisse Veränderungen hervorbringen, wie das Feuer, wenn es erwärmt, und das Wasser, wenn es befeuchtet. Dieser Thätigkeit, die ganz nach außen geworfen ist, steht die innere oder immanente entgegen, durch welche der Thätige auf sich selbst einwirkt, oder richtiger in sich selber wirkt. Eine solche Thätigkeit ist Leben. Jene lebenden Wesen, welche zu der Vollkommenheit, deren sie fähig sind, nur allmählig gelangen, bilden oder, wenn man will, wirken sich durch jene Thätigkeit selber aus. Auf der untersten Stufe des Lebens, in der Vegetation, geschieht dies dadurch, daß sie andere materielle Dinge in sich aufnehmen und von sich. ausstoßen: obwohl in dieser bloßen Kraft anzuziehen und auszuscheiden die eigenthümliche Vollkommenheit der Vegetation nicht besteht. Diese findet sich erst darin, daß das auf solche Weise thätige Prinzip Anderes in sich aufnehmend sich selbst gestaltet und entwickelt. Das Vermögen sich auszubilden ist seine Vollkommenheit; es jedoch nur allmählig, in stetem Wandel und besonders nur durch materiellen Zuwachs und Abnahme zu vermögen, ist seine Unvollkommenheit. Daher ist von der vegetativen Thätigkeit jene, die wir Erkenntniß nennen, ganz und gar (toto genere) verschieden. Auch der Erkennende bildet sich durch seine Thätigkeit aus, und er thut es, indem er Anderes in sich aufnimmt: aber er nimmt dies Andere nicht seinem materiellen (realen), sondern seinem geistigen (idealen) Sein nach in sich auf. Die Thätigkeit des Erkennenden ist noch

---

[1]) Ratio cognitionis ex opposito se habet ad rationem materialitatis. S. p. 1. q. 84. a. 2.
Secundum ordinem immaterialitatis in rebus, secundum hoc in eis natura cognitionis invenitur. De verit. q. 2. a. 2.

[2]) Cont. Gentiles l. 4. c. 11.

viel mehr innerlich oder immanent, als die Vegetation: denn was sie erzeugt, die Erkenntniß, ist nichts anders als das in Thätigkeit getretene Prinzip selber. Das erkennende Prinzip bildet sich also aus, indem es Anderes in sich aufnimmt; aber es giebt darum in ihm keinen Zuwachs durch fremdes Sein, sondern dadurch nimmt es Anderes in sich auf, daß es durch seine Thätigkeit auf sich einwirkend in sich eine Aehnlichkeit mit dem erkannten Gegenstand, — das ideale Sein desselben — erzeugt. In diesem, aber auch nur in diesem Sinne pflegen die Scholastiker mit Aristoteles zu sagen, daß der Erkennende alles wird, was er erkennt.

28. Die eben beschriebene Eigenthümlichkeit, wodurch sich die erkennende Thätigkeit von der bloß vegetativen unterscheidet, findet sich schon auf der untersten Stufe des Erkennens, d. h. in der sinnlichen Wahrnehmung. Freilich findet diese nicht statt, ohne daß von einem Aeußeren auf das Organ des Sinnes eingewirkt wird. Aber damit in Folge dieser Einwirkung das Einwirkende wahrgenommen werde, bedarf es eben jener Thätigkeit, wodurch das erkennende Wesen in sich das Bild des Erkannten erzeugt. Die Seele durch jene Einwirkung geweckt, giebt nämlich dem Organ des innern Sinnes eine Form, welche dem durch den äußern empfangenen Eindruck entspricht; und darum weil diese Thätigkeit der Seele an das Organ des Leibes so gebunden ist, daß sie sich in demselben vollzieht, kann die sinnliche Vorstellung nur eine materielle sein.

Jeder intellectuellen Erkenntniß liegen dagegen Vorstellungen zu Grunde, die nichts Materielles einschließen und daher auch in keinem körperlichen Organ gebildet werden können. Wenn wir z. B. was dort vor uns steht, nicht nur als Grünes, Rothes u. s. w. wahrnehmen, sondern als eine Pflanze denken; so schließt dieser Gedanke die Vorstellungen des Seins, der Substanz, des Einen, des Lebens in sich. Durch diese Vorstellungen kann aber ebensowohl Geistiges als Körperliches gedacht werden: sie sind also nicht materiell. Da nun aber schlechterdings keine Erkenntniß zu Stande kommt, ohne daß die erkannte Sache der Aehnlichkeit nach in dem Erkennenden sei; ein körperliches Organ aber unmöglich ein immaterielles Bild in sich aufnehmen kann: so muß das intellectuelle Prinzip, nicht wie das sinnliche in einem mit ihm verbundenen Organ, sondern in sich selber das Gedankenbild erzeugen. Hier also finden wir eine höhere Art der immanenten Thätigkeit, ein Lebensprinzip, das sich in sich selbst bewegt. Auch vom sinn-

lichen Prinzip läßt sich sagen, daß es in sich selbst thätig ist; aber doch nur insofern, als das Organ, ohne welches es nicht thätig sein kann, zu ihm gehört und mit ihm eine Wesenheit bildet. Die Seele des Menschen aber hat außer dieser Thätigkeit, deren Werkzeug der Körper ist, eine andere, die sich in ihrer — geistigen — Natur vollzieht. — Jedoch in uns setzt die vernünftige Erkenntniß die sinnliche voraus, und möge gleich deßhalb das intellectuelle Prinzip keine Einwirkung von den sinnlichen Vorstellungen erleiden; so kann es doch von diesen nicht in jeglicher Hinsicht unabhängig genannt werden. Nicht so erkennt der reine Geist: er lebt sein Leben frei in sich selbst, und nimmt das All der Dinge seinem idealen Sein nach in sich auf, ohne an irgend eines derselben gebunden zu sein.

Nach der Philosophie der Scholastiker besteht die Unvollkommenheit des Stoffes darin, daß er aus sich weder Bestimmtheit noch Thätigkeit hat, sondern ebensowohl jene als diese durch die Form empfängt. Doch welcher Lehre man auch über das Verhältniß der Form zum Stoffe folgen möge, man wird nicht läugnen, daß die verschiedenen Wesen sich von dem unvollkommenen Sein, das der Materie eigen ist, in dem Maße entfernen, als sie durch sich selbst bestimmt und frei in ihrer Thätigkeit sind. Wenn nun aus diesem Grunde in den organischen Körpern, die das sie bildende Prinzip in sich selber haben, und mehr noch in den mit Sinn begabten Wesen die Unvollkommenheit des materiellen Seins gemindert wird: so ist doch nur der in sich subsistirende und daher durch sein eigen Sein und Wirken bestimmte Geist von derselben frei. Bedarf aber ein Wesen, um ganz das zu sein, was in seinem Prinzipe liegt, gar keines äußern Einflusses, und entwickelt es sich nicht erst, sondern ist es alles, was es sein soll, schon dadurch, daß es ist: so bildet es mit dem materiellen Sein, dem unbestimmten und wandelbaren, den vollkommensten Gegensatz; und weil die Thätigkeit dem Sein entspricht, so muß in ihm die reinste Thätigkeit mit der höchsten Ruhe (Unwandelbarkeit) vereinigt sein. Denn die Vollkommenheit des Lebens besteht nicht darin, daß ein Wesen sich erst entwickelt (auswirkt), sondern darin, daß das Prinzip seiner Vollendung ihm innewohnt[1]). Nun haben wir aber gesehen, daß jene Vollkommenheit des Lebens und der Thätigkeit Grund und Maß des Erkennens ist, und somit müssen

[1]) Suarez. Metaph. disp. 30. sect. 14. quomodo Deus vivat.

wir aus dem vollendeten Gegensatz, den Gott mit dem Materiellen bildet, auf die Vollkommenheit seines Erkennens schließen[1]).

29. Beleuchten wir, den Ansichten der Vorzeit folgend, diesen Gedanken noch von einer andern Seite. Obgleich die Formen, durch welche die materiellen Dinge jedes das ihm eigenthümliche Sein erhalten, zum Wesen der Dinge gehören und deßhalb auch substanziale genannt werden; so haben sie doch dies mit den Accidenzen gemein, daß sie, um zu sein, des Stoffes als eines Substrats bedürfen. Ueberdies entstehen und vergehen sie in dem Stoffe unter dem Einflusse, den die Naturwesen auf einander ausüben. Eine solche materielle Form ist auch das rein sinnliche Erkenntnißprinzip, die Thierseele. Aus der Unvollkommenheit seines Seins wird also auch die Unvollkommenheit seiner Thätigkeit, seines Erkennens begriffen. Wie sein Sein, so ist auch seine Thätigkeit auf und durch die Materie beschränkt; das heißt: wie es nur dadurch sein kann, daß es dem Stoffe seine Bestimmtheit giebt; so kann es auch nur dadurch erkennen, daß es im Organ des (innern) Sinnes jene Veränderung, durch die er den Gegenstand nachahmt, hervorbringt. Durch ein auf solche Weise erzeugtes Bild, das wie das Organ selbst körperlich ist, können aber nur die äußeren Erscheinungen (Accidenzen), unter welchen der einzelne Gegenstand da ist, erkannt werden. Und es muß die Wahrnehmung nicht nur auf diese beschränkt, sondern auch wie sie ohne Stätigkeit sein. Ist sie ja selbst nichts anders als die Erscheinung eines Naturwesens.

Aber der Geist hat ein für sich bestehendes Sein. Zwar ist der menschliche Geist so beschaffen, daß er auch Form und Lebensprinzip des Leibes sein kann. Aber wenn es ihm deßhalb natürlich ist, mit dem Leibe zu einem Wesen vereinigt zu sein; so hängt doch sein Dasein von dieser Vereinigung nicht ab. Er kann nicht durch die Naturkräfte zerstört werden, weil er nicht durch sie entstanden ist: nur die Allmacht des Schöpfers, die ihm Dasein gab, könnte ihn vernichten. Aber er bedarf auch keiner andern Wesen, um sein Dasein zu fristen und kann in seinem substanziellen Sein weder wachsen noch abnehmen. Wenn es deßhalb in ihm jene Thätigkeit, durch welche ein körperliches Wesen Anderes

---

[1]) Quia Deus est in fine separationis a materia, cum ab omni potentialitate sit penitus immunis, relinquitur, quod ipse est maxime cognoscitivus et maxime cognoscibilis.

S. Thom. De verit. q. 2. a. 2.

seinem physischen Sein nach in sich aufnimmt, gar nicht geben kann; so muß dagegen in ihm die Thätigkeit, welche das ideale Sein der Dinge ergreift, ganz anderer Art als in dem Sinnenwesen sein. Und wie wir oben in der Unabhängigkeit seines Seins von der Materie den Grund gefunden haben, weßhalb er nicht bloß durch das in den Organen des Leibes gewirkte Sinnenbild, sondern auch durch das in sich, der geistigen Substanz, erzeugte Gedankenbild erkennt: so begreifen wir hier aus der Stätigkeit dieses seines immateriellen Seins, weßhalb er die Dinge nicht bloß den fließenden Erscheinungen, sondern auch dem unwandelbaren Wesen nach erkennt.

Aber wenn auch die menschliche Seele ein von dem Leibe unabhängiges Leben hat, so ist sie doch mit dem Leibe zu einem Wesen verbunden; und eine natürliche Folge dieser Verbindung ist, daß sich der Mensch nur von den sinnlichen Vorstellungen zu den intellectuellen erhebt. Dies aber ist der Grund, weßhalb wir das Wesen der Dinge nicht unmittelbar, sondern nur vermittelst seiner Erscheinungen erkennen, und uns die Vorstellungen von denselben allmählig erwerben müssen. Der reine Geist hingegen, der kein anderes als intellectuelles Leben hat, ist deßhalb auch im Stande, das Wesen der Dinge unmittelbar zu erkennen, und zu dieser Erkenntniß vom ersten Augenblick seines Daseins an ausgerüstet[1]). — Indessen wie in jedem Wesen, das den Grund seines Daseins nicht in sich selbst hat, so müssen wir auch im Engel einen Unterschied zwischen der Wesenheit und den in ihr ruhenden Vermögen, und wiederum zwischen diesen und der Thätigkeit, in der sie wirksam werden, anerkennen. Damit ist aber eine manigfaltige Potenzialität und Wandelbarkeit gegeben. Wie es in uns etwas anders ist, eine Erkenntniß erworben zu haben und sie als ein im Geiste ruhendes Wissen zu besitzen, und etwas anders, das Erkannte gegenwärtig zu haben, d. i. wirklich zu erkennen: so hat zwar der Engel mit seinem Dasein auch die schon ausgebildete Fähigkeit, was zur natürlichen Ordnung der Dinge gehört, zu erkennen, aber deßhalb sind die Dinge ihm nicht in steter Betrachtung gegenwärtig. Auch sein Leben fließt in der Zeit dahin, und darum können in ihm nicht nur die Vorstellungen wechseln, sondern auch die Erfahrungskenntnisse sich mehren. Dazu kommt, daß sein Wissen durch übernatürliche Offen-

[1]) Summa p. 1. q. 55 a. 2. cf. q. 79. a. 2. — Hier n. 122.

barung erweitert und seine Fähigkeit zu erkennen durch das Licht der Gnade über seine Sphäre erhoben werden kann[1]). — Nur Gott ist wie im Sein, so im Erkennen über alle Potenzialität erhaben. Weil er durch sich ist, so müssen in ihm nicht nur Wesenheit und Dasein, sondern auch Wesenheit und Vermögen, Vermögen und Wirken zusammen fallen. In ihm ist also das Erkennen nicht Erscheinung, sondern Wesenheit, und darum finden wir in ihm jenes unwandelbare Schauen alles Erkennbaren d. h. alles Wirklichen und Möglichen. — Gerade durch diese Einfachheit und die damit nothwendig verbundene Unwandelbarkeit, die das göttliche Sein und Erkennen über alles, wovon wir einen Begriff haben, erhebt, bildet Gott den vollendeten Gegensatz mit der Materie, die in ihrer höchsten Unbestimmtheit in's Unendliche theilbar und ohne Grenzen wandelbar ist[2]).

30. Bei dieser ganzen Darstellung werden manche unserer Leser sich jenes Vorwurfs erinnert haben, auf welchen Günther so oft zurückkommt, daß nämlich die Scholastik, die Arten der Geschöpfe nach ihrer größeren oder geringeren Aehnlichkeit mit dem Schöpfer bestimmend, sowohl unter den Geschöpfen als auch zwischen dem göttlichen und dem geschaffenen Sein wohl eine gradnelle oder quantitative, aber keine wesentliche oder qualitative Verschiedenheit nachweisen, und folglich den pantheistischen Irrthümern nicht wirksam entgegen arbeiten konnte. Wir begnügen uns, zu entgegnen, daß es unmöglich gefehlt sein kann, von dem Geschaffenen, das wenngleich endliches, doch wahres Sein ist, eine Aehnlichkeit mit Gott dem absoluten Sein zu behaupten. Wenn aber das, so muß auch diese Aehnlichkeit in den vollkommeneren Geschöpfen größer, als in den übrigen sein. Ob aber diese Aehnlichkeit, wie Günther meint, nur von der Form ausgesagt werden dürfe, und wenn man sie auf das Wesen ausdehne, die wesentliche Verschiedenheit aufhebe; werden wir an geeignetem Orte untersuchen.

Aber nun bringt namentlich der h. Thomas die eben betrachtete Wahrheit, daß ein Wesen in dem Maße erkennend ist, als es immateriell ist, mit einem andern Grundsatz der Scholastik, der viel bedenklicher scheinen möchte, in Verbindung. Die nicht er-

[1]) Summa. p. 1. q. 58. a. 1. cf. ibid. q. 54. a. 1. — [2]) Ibid. q. 14. a. 4. De verit. q. 2. a. 1. 2. Cont. Gent. l. 1. c. 45. et seqq. l. 4. c. 11.

kennenden Wesen haben nur ihre eigene Form; die erkennenden aber können auch die Formen anderer erhalten. Die Fähigkeit zu erkennen setzt also eine gewisse Ausdehnung, oder wie andere Scholastiker sagen, eine gewisse Allgemeinheit des Seins voraus, und nur darum kann das immaterielle Prinzip alles erkennen, weil es auch alles werden kann[1]). Wie verwandt klingen diese Sätze mit jenen verrufenen: Gott muß, um alles zu wissen, alles sein; oder: Dadurch bringt Gott alles hervor, daß er denkend sich zu allem macht. — Nichtsdestoweniger behaupten wir, daß die erwähnten Lehren der Scholastik mit diesen irrigen Grundsätzen des Pantheismus vielmehr den allergrellsten Gegensatz bilden.

Worin besteht der Kern der pantheistischen Irrlehre? Darin, daß Gott durch die Thätigkeit des Denkens sein ursprünglich unbestimmtes Sein bestimmend, die Dinge hervorbringe. Damit ist also gesagt, daß er die Dinge ihrem eignen und realen Sein nach in und aus seinem Wesen erzeugt, und daß folglich dieses sein Wesen in den Dingen unter vielfachen Formen da ist; eine Metamorphose des Absoluten, die Hegel nicht schärfer bezeichnen konnte, als dadurch, daß er Gott selbst den ewigen Prozeß nannte. — Wie aber beweisen uns die Scholastiker ihren Satz, daß ein erkennendes Princip um so vollkommener sei, je mehr es sich sowohl seinem Sein, als seiner Thätigkeit nach über die Unvollkommenheit der Materie erhebe? Die Unvollkommenheit des Seins der Materie fanden sie eben darin, daß sie vielerlei werden, unter den verschiedensten Formen da sein kann. Jene Stätigkeit des Seins, das zwar erschaffen und vernichtet, aber nicht verwandelt werden kann, ist im Geist der Grund seines intellectuellen Lebens. Dieses ist aber darum unvollkommen, weil es im Geiste zwar keine Verwandlung der Substanz, aber doch ein Werden und Vergehen von Erscheinungen und somit immer noch eine reale

---

[1]) Cognoscentia a non cognoscentibus in hoc distinguuntur, quia non cognoscentia nihil habent nisi formam suam tantum; sed cognoscens natum est habere formam etiam rei alterius: nam species cogniti est in cognoscente. Unde manifestum est, quod natura rei non cognoscentis est magis coarctata et limitata; natura autem rerum cognoscentium habet majorem amplitudinem et extensionem: propter quod dicit philosophus (de anima l. 3. text. 37), quod anima est quodammodo omnia.

Summa p. 1. q. 14. a. 1.

Veränderung giebt. Nur dort ist das Erkennen vollkommen, wo auch die erkennende Thätigkeit keinem Wechsel unterliegt, und es folglich ganz und gar kein Entstehen und Vergehen, keinen Prozeß weder des Denkens noch des Werdens giebt.

31. Diese Lehre ist ohne Zweifel dem Pantheismus auf das schärfste entgegengesetzt: steht sie aber mit derjenigen, wovon wir jetzt reden, in Widerspruch? Im Gegentheil: beide Lehren sind so verbunden, daß die eine durch die andere begründet wird. Der Erkennende muß auf gewisse Weise das Erkannte sein oder werden: aber er kann dies nur in dem Maße, als sein eigenes Sein unwandelbar ist. Hören wir darüber den h. Thomas. Ein Wesen kann auf doppelte Weise vollkommen sein: erstlich durch das ihm seiner Art nach eigenthümliche Sein. Weil aber dieses nothwendig von dem Sein der anderen Dinge unterschieden ist; so muß die Vollkommenheit, die ein Geschöpf durch dasselbe besitzt, mangelhaft, und nur wie ein Theil der Vollkommenheit des Alls der Dinge sein. Es giebt aber noch eine andere Art von Vollkommenheit, in Folge welcher in einem Wesen sich die Vollkommenheiten der übrigen finden können, und das ist die Vollkommenheit, welche der Erkennende als solcher besitzt. Denn nur dadurch ist das Erkennen möglich, daß die erkannte Sache auf gewisse Weise in dem Erkennenden ist[1]). Und welches ist diese Weise? Es ist zwar schon durch das, was oben aus Cajetan mitgetheilt wurde, klar; aber fügen wir noch einiges aus dem h. Thomas hinzu. Er unterscheidet eine zweifache Veränderung, jenachdem nämlich was verändert wird, die Form (eigenthümliche Beschaffenheit) des Andern ihrem physischen (realen) oder geistigen (idealen) Sein nach in sich aufnimmt[2]). Jener ersten Veränderung unterliegen die materiellen

[1]) Res aliqua invenitur perfecta dupliciter. Uno modo secundum perfectionem sui esse, quod ei competit, secundum propriam speciem . . . . Invenitur alius modus perfectionis in rebus creatis, secundum quod perfectio, quae est propria unius rei, in altera re invenitur: et haec est perfectio cognoscentis, in quantum est cognoscens: quia secundum hoc aliquid a cognoscente cognoscitur, quod ipsum cognitum aliquo modo est apud cognoscentem, et ideo in 3. de Anima dicitur, animam esse quodammodo omnia, quia nata est omnia cognoscere. De verit. q. 2. a. 2.

[2]) Est duplex immutatio, una naturalis et alia spiritualis. Naturalis quidem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse naturale, sicut calor in calefacto: spiritualis autem, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum

Dinge, so zwar, das sie oftmals das Sein des Andern nicht empfangen können, ohne das eigene zu verlieren. Das Erkennen aber wird nur durch jene zweite Veränderung möglich, und zwar setzt es so wenig die erste (reale) Veränderung voraus, daß es in dem Grade vollkommen ist, als es dieselbe ausschließt. Schon unter den Sinnen ist jener der umfassendste, dessen Organ die geringste Veränderung erleidet, der Gesichtssinn nämlich[1]). Der Geist aber ist nur deßhalb im Stande, alle Dinge und zwar nicht bloß ihrem Erscheinen, sondern auch ihrem Wesen nach durch die Erkenntniß in sich aufzunehmen, weil er seinem eignen Wesen nach unwandelbar ist. — Dies ist so tief in der Philosophie der Scholastiker gegründet, daß sie gerade aus dieser Fähigkeit die Immaterialität und Unzerstörbarkeit des Geistes zu beweisen pflegen[2]). Man sieht also, in welchem Sinne die Scholastiker mit Aristoteles sagten, unsere intellectuelle Natur, gerade das Unzerstörbare, Unsterbliche in uns, sei so beschaffen, daß sie alles werden könne, und warum der h. Thomas an der obigen Stelle hinzufügt: während jedes Geschöpf durch das ihm eigenthümliche Sein nur einen geringen Theil der Vollkommenheit des Weltalls in sich schließe; könne hingegen die vernünftige Seele durch die Erkenntniß die Vollkommenheit des ganzen Weltalls umfassen.

32. Damit ist nun auch zur Genüge erklärt, in wie fern die Scholastiker dem Erkenntnißprinzip eine gewisse Allgemeinheit des Seins beilegten. Sie konnten nämlich nichts anders darunter verstehen, als jene Beschaffenheit des Prinzips, vermöge welcher es sich selbst das Gedankenbild vieler anderen Dinge sein, die eigenthümliche Beschaffenheit derselben (nicht in realer, sondern nur in idealer Weise) in sich aufnehmen kann. Setzte ja deßhalb der h. Thomas, wo er sagte, daß die nicht erkennenden Wesen auf ihre eigene Form beschränkt seien, die erkennenden aber auch die Formen anderer Dinge haben können, sogleich hinzu: „insofern das Bild (species) des Erkannten im Erkennenden ist:" und nur hieraus folgert er, daß also ein erkennendes Wesen eine größere Fülle des Seins besitze. — Indessen besitzt es dieselbe doch nicht bloß dadurch, daß es die Ideen anderer Dinge in sich hat, sondern

---

esse spirituale, ut forma coloris est in pupilla, quae non fit per hoc colorata. Summa. p. 1. q. 78. a. 3.

[1]) Ibid. — [2]) S. Thom. S. p. 1. q. 75. a. 5. 6. Cont. Gent. l. 2. c. 50. c. 55. Hier n. 797. ff.

eben dies Vermögen, die Dinge ihrem idealen Sein nach in sich zu haben, setzt in dem realen Sein oder Wesen des Erkennenden eine Vollkommenheit voraus, die man passend als eine Fülle des Seins bezeichnet. Die Scholastiker reden gern von dieser bewundrungswürdigen Kraft des Geistes, lebendige Gleichnisse unzähliger Dinge mit der größten Schnelligkeit zu erzeugen und alles Gute und Vollkommene wie mit dem Gedanken zu ergreifen, so durch die Liebe sich eigen zu machen. Vornehmlich dadurch sei der Mensch die Welt im Kleinen und das Ebenbild seines Schöpfers. Denn wie in Gott, dem unermeßlichen Ozean alles Sein, jede Vollkommenheit, die er schuf, ursprünglich enthalten sei; so könne auch der Geist als ein Meer betrachtet werden, in das alle Vollkommenheiten der erschaffenen Dinge zusammen strömen[1]).

Was hat nun eine solche Lehre mit jenem pantheistischen Irrthum, dessen wir oben erwähnten, gemein? Freilich möchten gewisse Gegner in dem so eben erwähnten Vergleich einen neuen Grund zur Beschuldigung der Scholastiker finden; als wenn nämlich durch denselben der Gedanke angeregt würde, daß derselbe Geist, aus dem alle Dinge entsprungen seien, im Menschen zu sich selbst kommend, alle wieder durch den Begriff in sich aufnehme. Aber was kann man nicht alles in bildlichen Ausdrücken finden, wenn man sie nicht nach den Ansichten derer, die sie gebrauchen, sondern willkürlich deutet? Nach den eben so bestimmt gestellten als ausführlich behandelten Lehrsätzen der Scholastik schöpft Gott aus seinem unendlichen Wesen die Fülle der Ideen aller Dinge, die sein können, und besitzt durch eben dies Wesen die unbeschränkte Macht, außer ihm jene, die er will, zu verwirklichen: die menschliche Seele aber besitzt durch ihr geistiges Wesen nur die Fähigkeit, was Gott

---

[1]) Ex quo apparet mirabilis ac plane divina vis intellectus producendi in se actus et habitus, hoc est vivas imagines omnium rerum, quae sunt in mundo, et etiam aliarum, quae non sunt in mundo. Cognoscendo vero omnia intellectus quodammodo fit omnia et trahit ad se perfectionem omnium rerum .... Mirabilis est etiam vis voluntatis, qua amando omnia bona praesertim honesta, fit bona omni bonitate. Hinc est, ut homo praecipue per intellectum sit microcosmus, quia, quot species rerum sunt in mundo, tot possunt poni intentionaliter in intellectu; sit etiam imago Dei: quia sicut Deus est pelagus omnis entitatis et perfectionis, in quo primo est omnis entitas et perfectio; sic intellectus est pelagus secundarium, in quod a Deo confluunt omnes perfectiones objectorum et rerum. Maurus. quaest. 4.

geschaffen hat, durch nachbildende Vorstellungen in sich aufzunehmen. In welch anderm Sinne also wird Gott und der erschaffene Geist einem Meere verglichen! — Aber kehren wir von diesem Gleichniß zu der Lehre, um die es sich hier eigentlich handelt, zurück.

Der pantheistischen Philosophie zufolge besteht die Allgemeinheit des Seins darin, daß eine und dieselbe Substanz in unendlich vielen Einzeldingen als in ihren Erscheinungen da ist. Und weil dieser Philosophie der Prozeß des Werdens ein Prozeß des Denkens ist, so will sie auch die Entstehung der Dinge aus dem Absoluten dadurch erklären, daß dieses durch sein Denken in die Erscheinung trete, alles werdend, was es denkt. Nach den Scholastikern aber hat das erkennende Prinzip insofern eine gewisse Allgemeinheit des Seins, als es die Vorstellungen vieler anderer Dinge in sich faßt; die Beschaffenheit aber, welche deßhalb seinem Wesen beigelegt werden muß, ist ihnen zufolge derjenigen, vermöge welcher die erkannten Dinge aus dem Wesen des Erkennenden entsprängen, geradezu entgegengesetzt. Denn, um es noch einmal zu wiederholen, nur darum ist der Geist im Stande das ideale Sein der Dinge in sich zu besitzen, weil sein Wesen wohl erschaffen oder vernichtet, aber in kein anderes verwandelt werden kann; und nur darum ist in Gott auf ideale Weise alles, was ist und sein kann, weil auf reale Weise nichts weder in noch aus ihm werden kann.

Zweites Hauptstück.

Von der Beschaffenheit der intellectuellen Erkenntniß.

Nachdem wir die höchsten Grundsätze, welche die Scholastiker über das Erkennen aufstellen, betrachtet haben, müssen wir nun mit ihnen die Erkenntnisse, in welchen sich unser Denken bewegt, in's Auge fassen, und zwar zunächst nur, um ihre thatsächliche Beschaffenheit zu bestimmen. Erst wenn wir diese schärfer aufgefaßt haben, können wir in die Untersuchung über ihren Ursprung, Gehalt und Werth mit Erfolg uns einlassen.

1.

Verschiedenheit der intellectuellen Erkenntnisse von den sinnlichen.

33. Wir denken nicht bloß außer den sinnlichen Gegenständen Wesen, die durch keinen Sinn wahrgenommen werden, z. B. reine Geister, sondern wir denken auch in den sinnlichen Gegenständen selber, was keinem Sinne wahrnehmbar ist. Denn alles, was wir durch die Sinne erkennen, z. B. Härte, Wohlgeruch, Süßigkeit, Farbe, Gestalt, das denken wir nicht als das Ding, sondern als etwas an dem Dinge, als das, wodurch uns das Ding wahrnehmbar wird oder erscheint. Möge also auch alles dies, was dem Sinne zugänglich ist, mannigfaltiger Veränderung unterliegen, der Geist hört darum nicht auf, das Ding als dasselbe anzuerkennen. Eben daraus aber, daß er die verschiedenen Eindrücke, die der Sinn empfängt, als Folgen einer Veränderung, die das Ding erleidet, auffaßt, erhellt, daß er von oder vielmehr in dem Dinge noch etwas anders denkt, als was der Sinn wahrnimmt, nämlich ein Bleibendes, das verändert wird, somit daß er von den wan-

delbaren Erscheinungen (oder Accidenzen) das Wesen (oder die Substanz) unterscheide.

Allerdings urtheilen wir, wenn gewisse Erscheinungen aufgehört haben, daß auch das eigenthümliche Sein, das Wesen des Dinges verschwunden sei. Aber daraus folgt nur, daß wir solche Erscheinungen als unzertrennlich von dem Wesen, nicht aber, daß wir sie für das Wesen des Dinges selber ansehen. Wenn wir z. B. eine verwelkte Blume sehen, so urtheilen wir, daß sie das Prinzip des ihr als Pflanze eigenthümlichen Seins, die Lebenskraft, verloren habe, und darum in Staub zerfallen werde. Wir urtheilen so, weil wir Einiges, was die Sinne an den Pflanzen wahrnehmen, in dieser verdorrten Blume nicht mehr finden. Doch sehen wir deßhalb dies sinnlich Wahrnehmbare, das verschwunden ist, nicht als die Lebenskraft selber, sondern nur als Wirkungen und Erscheinungen derselben an. Dies freilich ergiebt sich hieraus, daß wir nicht nur außer dem, was wir durch die Sinne von den Dingen kennen, das Wesen derselben denken, sondern auch die Erscheinungen selbst, je nach ihrem Verhältniß zu diesem als wesentliche und unwesentliche unterscheiden.

Es können die Eigenschaften, Zustände, Erscheinungen eines Dinges mancherlei Veränderung erleiden, ohne daß wir deßhalb eine Veränderung seines Wesens annehmen: wir denken dieses immer noch als dasselbe. Ebenso können wir an vielen Einzeldingen mancherlei Verschiedenheit wahrnehmen, und sie dennoch durch eine Vorstellung denken, durch jene nämlich, welche nur das allen einzelnen gemeinsame Wesen auffaßt. Diese Vorstellungen also sind allgemeine, d. h. solche, deren Gegenstand in der Wirklichkeit vervielfältigt werden, oder was dasselbe ist, deren Inhalt in vielen Dingen sich finden kann.

34. Aber nicht bloß die Substanzen, welche nur die Vernunft erkennt, sondern auch alle jene Eigenschaften, Zustände, Erscheinungen derselben, welche der Sinn wahrnimmt, denkt der Geist durch allgemeine Vorstellungen. Er theilt auch sie nach diesen in Gattungen und Arten ein und unterscheidet demgemäß auch in ihnen das Wesentliche von dem Zufälligen. Es ist aber offenbar, daß wir auch diese allgemeine Vorstellungen von Accidenzen nicht durch die sinnliche Anschauung, sondern durch die Thätigkeit der höheren Erkenntnißkraft erhalten. Denn der Sinn kann durchaus nur die Erscheinungen einzelner Dinge erkennen und schaut sie daher immer mit allen Zufälligkeiten, mit denen sie in der Wirk-

lichkeit vorhanden sind. Sein Wahrnehmen ist überdies von der Gegenwart der Dinge abhängig: denn er kann sie nur wahrnehmen, wenn sie mittelbar oder unmittelbar auf ihn einwirken; und deßhalb nimmt er auch den Gegenstand nicht abgesondert, sondern in Verbindung mit vielen andern, die ihn in der Wirklichkeit umgeben, wahr. Das innere Anschauungsvermögen, die Phantasie, ist zwar nicht an die Gegenwart des Dinges gebunden; es schaut ihn frei und getrennt von allem Uebrigen; aber es schaut ihn doch immer als ein Einzelnes und daher mit den zufälligen Bestimmungen, ohne welche kein Einzelnes sein kann. — Außer der Phantasie und dem Gedächtniß müssen wir im innern Sinn, auch der Thiere, eine gewisse Beurtheilungskraft (vis aestimativa) annehmen. Denn die Thiere suchen und fliehen gewisse Dinge nicht bloß, weil sie auf den Sinn angenehm oder unangenehm einwirken, sondern auch, weil sie ihnen nützlich oder schädlich sind. Denn das Schaf flieht den Wolf nicht, weil ihm seine Farbe oder Gestalt zuwider ist, sondern weil es von ihm als seinem Feinde fürchtet; und die Schwalbe trägt den Koth nicht zusammen, weil sie sich an ihm ergötzt, sondern weil sie desselben zum Nisten bedarf[1]). Man hat also mit Recht bemerkt, daß auch die Thiere Vorstellungen haben müssen, vermittelst welcher sie verschiedene Einzeldinge als Dinge derselben Art, jener Art nämlich, die sie suchen oder fliehen, erkennen, und man hat dieselben Gemeinbilder (universalia sensus) genannt. Indessen kann man sich dieses Erkennen hinlänglich aus der Aehnlichkeit der Erscheinungen erklären, welche die verschiedenen Dinge, die der äußere Sinn wahrnimmt, mit den durch die Einbildungskraft festgehaltenen haben. Was aber die Einbildungskraft vorstellt, ist immer nur Einzelnes[2]) — Dem zufolge sind die intellectuellen Vorstellungen von den sinnlichen dadurch verschieden, daß die Sinne immer nur Einzelnes und dieses nur nach seinen äußeren Erscheinungen wahrnehmen, die Vernunft aber außer den Erscheinungen auch das Wesen und dieses sowohl als jene durch allgemeine Vorstellungen denkt[3]).

---

[1]) Vgl. S. Thom. S. p. 1. q. 78. a. 4. — [2]) Maurus. Quaest. phil. quaest. 34.

[3]) Sensus non apprehendit essentias rerum, sed exteriora accidentia tantum: similiter neque imaginatio, sed apprehendit solas similitudines corporum. Intellectus autem solus apprehendit essentias rerum: unde in 3. de anima dicitur (text. 26), quod objectum intellectus est quod quid est.

S. Thom. S. p. 1. q. 57. a. 1. ad 2.

II.

Bedeutung der allgemeinen Erkenntniß für die Wissenschaft.

35. Während was die Sinnenvorstellung auffaßt, der Veränderung unterworfen ist, bleibt, was der Begriff auffaßt[1]), in dem Dinge, so lange es besteht, unwandelbar dasselbe, und wenn die Dinge aufhören zu sein, so hört deßhalb die Wahrheit, welche in ihnen durch die Begriffe erkannt wurde, nicht auf. Diese Wahrheit besteht zunächst in der Uebereinstimmung der Elemente (Merkmale), die der Begriff in sich schließt, und als solche ist sie der Grund der innern Möglichkeit des Dinges. Weil aber der Begriff nichts anders als der Ausdruck der Wesenheit des Dinges ist; so wird aus ihm auch erkannt, was in dem Dinge, wenn es wirklich wird, nothwendig ist, was außerdem in ihm sein und was in ihm nicht sein kann. So urtheilen wir aus dem Begriff des Menschen als eines vernünftig-sinnlichen Wesens, ohne welche Eigenschaften und Kräfte der Mensch gar nicht dasein kann, welche andere in ihm möglich, welche unmöglich sind. Aber auch die Bestimmung, und folglich die Vollkommenheit, welche der Mensch erreichen kann und soll, werden aus seinem Wesen erkannt. Und so umfaßt die Wahrheit, welche uns die Begriffe enthüllen, nicht nur die Gesetze der Wirklichkeit (des Daseins), sondern auch die Norm der Vollkommenheit der Dinge. Der Inbegriff dieser Wahrheit ist das ideale Sein der Dinge, das ihrer Wirklichkeit vorausgeht, und nach ihrem Untergange fortbesteht, ewig und unveränderlich ist. Daher pflegen die Scholastiker zu sagen, daß wir durch die Universalien, die im steten Wandel begriffene, zufällige und unvollkommne Wirklichkeit im Lichte des Unwandelbaren, Nothwendigen und Vollkommnen betrachten.

Sensus non est cognoscitivus nisi singularium: cognoscit enim omnis sensitiva potentia per species individuales, cum recipiat species rerum in organis corporalibus: intellectus autem est cognoscitivus universalium. Cont. Gent. l. 2. c. 66. Cf. Summa. p. 1. q. 12. a. 4. — q. 85. a. 1. & 3. — p. 1. 2ae q. 29. a. 6. Suarez. De anima l. 4. c. 3. dub. 3. et cap. 4.

[1]) Unter Begriff verstehen wir nichts anders als die der Vernunft im Gegensatze zum Sinne eigenthümliche Auffassung, also eben die intellectuelle Vorstellung. Vom Unterschiede zwischen Begriff und Idee wird später die Rede sein.

36. Aber weßhalb schreiben sie die Erkenntniß des Wesentlichen und Nothwendigen, die der Vernunft eigen ist, den Universalien d. h. den allgemeinen Begriffen zu? Giebt es denn in den Dingen nichts, was ihnen als Einzeldingen wesentlich ist. Man sagt oftmals, daß Dinge derselben Art in dem, was ihnen wesentlich ist, nur der Zahl nach von einander verschieden seien, oder, was dasselbe ist, daß alles, was wir an ihnen in Bezug auf die Art zufällig nennen, auch in Bezug auf sie selbst, auf ihr individuelles Wesen zufällig sei. Wäre dem im strengen Sinne also, so würde der Begriff der Art mit dem Begriff eines Individuums derselben Art, sofern dieser nur die Wesenheit auffaßt, zusammenfallen, und Petrus z. B. alles, worin er von andern Menschen verschieden ist, verlieren können, ohne aufzuhören nicht nur Mensch, sondern auch Petrus zu sein. Das läßt sich aber nicht einräumen. Wenngleich die geistigen Fähigkeiten, die leibliche Beschaffenheit, Sitten, Sprache, Gewohnheiten, kurz alles, wonach wir die Menschen von einander zu unterscheiden pflegen, in irgend einem bestimmten Menschen anders wären; so würde er deßhalb nicht aufhören, dieser selbe und kein anderer Mensch zu sein. Das Wesen des Einzeldinges schließt nämlich zwar keine Attribute als jene der Art ein; nichtsdestoweniger muß in ihm etwas, ohne das es nicht sein, und das in keinem andern sein kann, gedacht werden; nämlich eben das, wodurch es seine individuelle Bestimmtheit erhält. Es giebt also in den Einzeldingen allerdings etwas, was ihnen als solchen wesentlich ist. —

Aber erkennen wir dies? Wir erkennen es freilich, insofern wir einsehen, daß ein Ding zwar seine Beschaffenheit mit andern gemein haben, ihnen vollkommen gleich sein kann; daß es aber nothwendig ein ihm eigenthümliches, keinem andern gemeinsames Sein hat. Und deßhalb ist auch der Begriff, wodurch wir das Wesen des Einzeldinges denken, von dem Begriff der Art dadurch verschieden, daß wir in jenem, was dieser enthält, als ein solches denken, das für sich da ist, und folglich in ihm mit der Vorstellung der (gemeinsamen) Beschaffenheit jene des (eigenthümlichen) Seins verbinden. Aber dieses Sein erkennen wir doch keineswegs so, daß wir einsähen, was es in jedem Dinge an sich ist, und deßhalb die Einzeldinge nach ihm unterscheiden könnten. Vielmehr ist es wahr, daß wir Dinge derselben Art nur nach dem, was an ihnen zufällig ist, unterscheiden, und folglich solche, in welchen alles Zufällige vollkommen gleich wäre, nur der Zahl nach unterscheiden.

Allerdings begreifen wir jedoch, daß sie der Zahl nach nicht unterschieden sein könnten, wenn sie nicht ein jedes sein eigenthümliches Sein, und in ihm etwas ihnen Wesentliches hätten, das der Begriff der Art nicht in sich schließt.

Mit Recht wird also die Erkenntniß, welche wir von den Einzeldingen als solchen haben, weil sie nur das Zufällige und Wandelbare enthält, als eine unvollkommne bezeichnet[1]). Der Grund aber, weßhalb wir das jedem Dinge eigenthümliche Sein nicht, wie es an sich ist, und somit das Wesen der Dinge nur durch allgemeine Vorstellungen auffassen, liegt darin, daß wir die Dinge nur vermittelst ihrer Erscheinungen erkennen, aus diesen ihr Wesen erschließend. Wenn statt dessen unsere Vernunft das Wesen, wie das Auge die Erscheinungen anschauen könnte, dann würden wir sowohl die wesentliche Beschaffenheit, als auch das wesentliche Sein der Dinge an sich erkennen und sie auch nach diesem Wesentlichen in ihrer Einzelheit unterscheiden[2]).

37. Hieran schließt sich die Frage über die Vollkommenheit und Unvollkommenheit des Erkennens durch allgemeine Begriffe. Die Scholastiker beantworten dieselbe auf folgende Weise[3]). Wenn durch allgemeine Vorstellungen Erkennen so viel heißt, als Vieles durch eine Erkenntniß nicht nur dem Gemeinsamen, sondern auch dem Eigenthümlichen nach auffassen; so kann keine Frage sein, daß diese Weise zu erkennen sehr vollkommen ist. Wir erkennen z. B. den Adler, den Löwen, die Schlange und die übrigen Thiere, jedes durch eine besondere Vorstellung. Wenn wir nun eine Vorstellung hätten, durch welche wir, nicht etwa bloß was allen Thieren gemeinsam, sondern auch was jeder Art eigenthümlich ist, mit Be-

---

[1]) Cognitio, qua de re cognoscatur, quid per accidens et mutabiliter sit, non autem, quid sit per se, necessario ac immutabiliter, est valde imperfecta; sed intellectus de singularibus solum penetrat, quid sint per accidens et mutabiliter, non autem, quid sint per se ac necessario . . . . Quia non potest singulare per se distincte cognosci, nisi penetretur distincte ejus singularitas, per quam per se differt ab aliis singularibus; sed non penetramus distincte singularitatem, per quam unum singulare per se differt ab aliis; ergo non possumus singularia per se distincte cognoscere, ... formando descriptionem per se convenientem tali subjecto, ita ut non possit illi non convenire. Maurus. Quaest. phil. quæst. 26.

[2]) Maurus ibid.. Vgl. hier n. 123. und auch n. 63. n. 149.

[3]) Maurus. quaest. 25.

stimmtheit auffaßten; so wäre diese Erkenntniß ohne Zweifel vollkommner als die uns natürliche. Es wird daher auch als ein Vorzug hochbegabter Geister gerühmt, daß sie in den höchsten Prinzipien wie mit einem Blicke erkennen, was andere erst mühsam eines nach dem andern aus ihnen herleiten müssen. Und dies Beispiel kann immerhin dienen, uns einigermaßen jene Erkenntnißweise zu verdeutlichen, die wir in Gott annehmen müssen. Gott erkennt alles Erkennbare; aber es kann in ihm ebenso wenig eine Mannigfaltigkeit von Vorstellungen, als irgend einen Wechsel der Thätigkeit geben. — Wenn aber durch allgemeine Begriffe erkennen so viel heißt, als in den Dingen, die wir erkennen, nur das ihnen Gemeinschaftliche ohne das Besondere auffassen; so ist diese Erkenntniß je allgemeiner desto unvollkommner. Wer z. B. alle sinnliche Wesen nur durch die Vorstellung der Sinnlichkeit kennt, und folglich ihre Arten, Mensch, Thier, nicht unterscheidet; der erkennt ohne Zweifel unvollkommen. Wie es also die vollkommenste Erkenntniß wäre, wenn wir von dem Sein eine solche Vorstellung hätten, daß wir durch dieselbe nicht nur das Sein an sich, sondern auch alle Arten des Seins, und alle Wesen, die sind, erkännten: so ist auch unter allen intellectuellen Vorstellungen jene die geringste, durch welche wir das Sein nur als etwas allen Wesen gemeinschaftliches auffassen. Denn durch diese wissen wir nur von allen Dingen, daß sie etwas sind. Daß wir also allgemeine Vorstellungen haben, ist ein Vorzug der Vernunft vor dem Sinne, welcher auf keine Weise mehrere Gegenstände durch eine Vorstellung erkennt, sondern für jedes einzelne Wesen einer besondern Vorstellung bedarf. Aber unserem Erkennen durch das Allgemeine haftet eine doppelte Unvollkommenheit an. Die eine besteht darin, daß wir die verschiedenen Arten der Dinge durch verschiedene Begriffe denken und deßhalb einer Menge allgemeiner Vorstellungen bedürfen; die andere Unvollkommenheit ist, daß uns diese Begriffe nur die Art, nicht aber zugleich die Wesenheit der Einzeldinge nach ihrer individuellen Eigenthümlichkeit vorstellen.

38. Eben hieraus folgt aber, was die Scholastiker weiter bemerkten, daß nicht das Besondere, sondern das Allgemeine der eigentliche Gegenstand der Wissenschaft ist. Setzen wir den Fall, daß unsere Vernunft von dem einzelnen Dinge, dessen Erscheinungen der Sinn wahrnimmt, das Wesen erkännte, ohne von diesem einen allgemeinen Begriff zu bilden. Es würde dann auch dieser besondere Begriff, weil er das Wesen erfaßte über alle sinnlichen

Vorstellungen, wodurch wir nur die Erscheinungen des Besonderen kennen, erhaben sein; aber zur Wissenschaft, die wir suchen, würden wir durch solche Begriffe nicht gelangen. Denn sowohl in der theoretischen als in der praktischen Wissenschaft wollen wir erkennen, nicht, was z. B. diesem oder jenem, sondern allen Menschen wesentlich ist; damit wir nämlich daraus von allen einzelnen, bevor sie uns durch Erfahrung bekannt werden, eine mannigfaltige Kenntniß haben. Ferner aber begnügt sich unser Geist nicht mit der Erkenntniß der Einzelwesen; gerade dahin geht sein Streben, das Ganze und alles Einzelne in seinem Verhältnisse zum Ganzen, die Ordnung alles Seins, zu erfassen. Das aber ist ihm nur dadurch möglich, daß er die Arten und Gattungen der Dinge erkennt. Ohne die allgemeinen Begriffe würde es also nur ein aposteriorisches und kein apriorisches Erkennen geben, und überdies in die Masse der aposteriorischen Erkenntnisse keine Ordnung gebracht werden. Darum also wird mit Recht das Allgemeine der Dinge als der eigentliche Gegenstand der Wissenschaft angegeben; das Individuale aber, das wir aus der Erfahrung kennen, kann dies nur insofern sein, als wir es im Lichte des Universalen betrachten.

Auf diese Weise gehören aber auch die Erscheinungen der Dinge zur Wissenschaft. Die Wissenschaft untersucht nicht, welche Bewegung stattgefunden, wohl aber, nach welchen Gesetzen sich bewegt, was sich bewegt[1]). Sie erforscht nämlich nicht bloß die Gesetze alles Seins, um das Bleibende der Dinge, sondern auch die Gesetze alles Werdens und Vergehens, um das Wandelbare in den Dingen zu begreifen. Aber es handelt sich auch nicht bloß darum, zu erkennen, was ist und geschieht, sondern auch was und zwar was durch uns geschehen kann und soll. Denn wir suchen die Ordnung der Dinge nicht bloß zu erkennen, um in ihrer Betrachtung zu ruhen, sondern auch um nach ihren Gesetzen zu handeln. So wie aber unser theoretisches Erkennen, wenn wir nur Einzelnes erkännten, auf den Kreis der Erfahrung beschränkt und in diesem ohne Harmonie und Einheit bleiben würde; also könnten wir auch ohne die allgemeinen Erkenntnisse die Gesetze der sittlichen Ordnung und das Verhältniß unsers einzelnen Thuns und Lassens zu denselben nicht erforschen. Das Begehren und Thun der unvernünftigen Wesen wird nur dadurch geregelt, daß die Kenntniß,

[1]) Daher sagt der h. Thomas: Nihil prohibet de rebus mobilibus immobilem scientiam habere. Summa. p. 1. q. 84. a. 1. ad. 3.

welche sie von den Dingen durch die Sinne empfangen, von dem Instinkt begleitet ist. Soll nun das Wollen und Handeln des freien Menschen durch Erkenntniß der Vernunft geleitet werden; so kann dies nur geschehen, wenn er im Stande ist, die einzelnen Fälle nach dem allgemeinen Gesetze zu beurtheilen. Ohne die Erkenntniß des Allgemeinen gäbe es im Leben des Einzelnen und der Völker weder Vorsicht und Klugheit, noch Gerechtigkeit und Weisheit.

Es ist bekannt, daß namentlich die Güntherische Schule an manchen Sätzen, welche die Scholastiker über die Universalien aufstellen, Anstoß genommen und darin jene Ueberschätzung des begrifflichen Denkens, die sie als die Quelle aller möglichen Irrthümer bezeichnet, hat nachweisen wollen. Aber wir werden im Verlaufe unserer Untersuchungen auf die einzelnen Punkte dieser Anklage hingeführt werden und dürfen also ihre Prüfung bis dahin verschieben.

III.

Von den eigentlichen und uneigentlichen Begriffen.

39. Die Scholastiker unterscheiden drei Weisen der Erkenntniß. In jeder Erkenntniß muß das Erkannte mit dem Erkennenden dergestalt vereinigt sein, daß durch es wie durch eine Form die Erkenntnißkraft in Thätigkeit tritt. Die erste Weise des Erkennens besteht also darin, daß der Gegenstand auf jene Art seinem *Wesen* nach in dem Erkennenden ist, und das heißt bei den Scholastikern per essentiam oder per praesentiam cognosci. So wird — wenigstens nach dem h. Thomas — das Licht im Auge, ganz gewiß aber der Act des Erkennens von der Vernunft erkannt. Wenn die Sache ihrer Substanz nach auf die besagte Weise mit dem Erkennenden nicht vereinigt werden kann; so kann sie doch der *Aehnlichkeit* nach (durch das Erkenntnißbild) in ihm sein. Dieses Bild können wir aber unmittelbar *von der Sache selbst* empfangen, wie wenn wir die Körper um uns her wahrnehmen, und das heißt per speciem propriam cognoscere: — die zweite Weise der Erkenntniß. Die dritte endlich findet Statt, wenn wir die Vorstellung nicht vom Gegenstand selbst, sondern *von einem*

Andern empfangen, wie wenn wir etwas nur aus einem Gemälde oder Spiegel also per speciem impropriam seu alienam erkennen[1]).

Nicht bloß in der ersten, sondern auch in der zweiten Weise wird der Gegenstand durch sich selbst und unmittelbar erkannt. Denn nur dann sagt man, daß wir etwas nicht durch sich sondern vermittelst eines Andern erkennen, wenn wir erst dieses Andere und dann aus ihm den Gegenstand erkennen. Das ist aber in der zweiten Weise der Erkenntniß nicht der Fall. Denn wenn sie gleich durch das Erkenntnißbild vermittelt wird, so wird doch nicht etwa zuerst dies Bild und dann aus ihm der Gegenstand erkannt. Das Erkenntnißbild ist die bestimmende Ursache der erkennenden Thätigkeit; es selbst aber wird entweder gar nicht, oder doch nicht zuerst erkannt. So wenig also das Auge, um einen Baum zu sehen, vorher das Bild, durch das es ihn sieht, in sich wahrnimmt; ebenso wenig muß die Vernunft, um den Baum zu denken, vorher das Gedankenbild, wodurch sie ihn denkt, erkennen; und wenn sie es erkennen kann, so kann sie es erst durch Reflexion über die schon vorhandene Erkenntniß[2]).

40. Die unmittelbare Erkenntniß kann zwar aus zufälligen Ursachen mehr oder minder lebhaft und deutlich sein, aber übrigens ist sie ihrer Natur nach vollkommen. Ein gesundes Auge erhält von der sichtbaren Erscheinung eines hinlänglich beleuchteten Körpers eine vollständige Anschauung. Die vermittelte Erkenntniß aber kann nicht bloß aus äußern und zufälligen Ursachen, sondern ihrer Natur nach höchst unvollkommen sein. Darum giebt zwar ein gutes Gemälde dem Auge ein fast eben so vollkommnes Bild des Gegenstandes, als dieser selbst; aber aus dem Schatten kann auch das schärfste Auge beim besten Lichte nichts als die äußern Umrisse des Körpers erkennen. So hängt also die Vollkommenheit der vermittelten Erkenntniß überhaupt davon ab, ob der Gegenstand, der aus einem andern erkannt wird, durch diesen sich vollständig oder nur theilweise offenbart.

Damit etwas sich in einem Andern offenbare, muß es eine Beziehung zu demselben haben; und obschon es dieser Beziehungen viele giebt, so pflegt man doch hier besonders jene der Ursache zur Wirkung zu betrachten. Es wird also erstlich ein Ding

[1]) S. Thom. Summa. p. 1. q. 56. a. 3. [2]) S. Thom. Ibid. q. 85. a. 2.

aus den Wirkungen, die es an sich selbst hervorbringt, erkannt; deßhalb nennen wir diese Erscheinungen, im Gegensatz zum Wesen, das sich in ihnen offenbart. Die Wirkungen, welche die Ursache außer sich hervorbringt, können, wie dies bei der Zeugung der Fall ist, gleicher Art mit ihr sein, und dann wird aus ihnen die Ursache ihrem Wesen nach ebenso vollkommen als die Wirkung erkannt. Sind aber die Wirkungen nicht gleicher Art mit der Ursache; so wird diese durch sie nur mehr oder weniger unvollkommen geoffenbart, und wir erhalten von ihr keine eigentlichen, sondern nur analoge Vorstellungen.

41. Aber welches sind die Vorstellungen, die man analoge nennt? Aristoteles beginnt seine Logik[1]) mit der Bemerkung, daß von den Dingen, die wir mit denselben Namen bezeichnen, einige nur den Namen, andere aber auch, was der Name ausdrückt, gemein haben. Wir nennen sowohl den Menschen als den Löwen ein sinnliches Wesen, weil, was der Begriff „sinnliches Wesen" einschließt, in dem einen wie im andern sich findet. Dies ist aber nicht der Fall, wenn wir den Gestirnen die Namen gewisser Thiere beilegen. Zwischen diesen nomina aequivoca und univoca liegen die nomina analoga in der Mitte: denn was sie ausdrücken, das findet sich, wenngleich nicht auf dieselbe Weise, doch einigermaßen in allen Dingen, die darnach benannt werden, wieder[2]). Daß wir also den Sternen die Namen von Thieren geben, oder mehrere Menschen mit denselben Eigennamen benennen, ist eine rein willkürliche Gemeinschaft des Namens; wenn wir aber nicht bloß den Leib, sondern auch die Speise oder die Gesichtsfarbe gesund nennen, so übertragen wir zwar auch einen Namen; aber wir thuen es nicht willkürlich. Denn wir nennen die Gesichtsfarbe gesund, weil sie ein Zeichen der Gesundheit ist, und die Speise, weil sie dazu beiträgt, den Leib gesund zu erhalten: was jedoch die Speise oder die Farbe zu einer gesunden macht, ist von dem, wodurch der Leib gesund ist, der eigentlichen Gesundheit, verschieden.

Wenn von mehreren Dingen derselbe Name analogisch gebraucht wird, so müssen diese Dinge stets eine Beziehung auf Eines

---

[1]) De praedicamentis. — [2]) Iste modus communitatis medius est inter puram aequivocationem et simplicem univocationem: neque enim in his, quae analogice dicuntur, est una ratio, sicut in univocis, nec totaliter diversa, sicut in aequivocis; sed nomen, quod sic multipliciter dicitur, significat diversas proportiones ad aliquid unum. S. Thom. S. p. 1. q. 13. a. 5.

haben, auf dasjenige nämlich, dessen Begriff in allen wiederkehrt, und dieses Eine muß *zunächst* und *vorzüglich*, alles andere aber nur in *untergeordneter Weise*, je nach der näheren oder ferneren Beziehung auf jenes, den gemeinsamen Namen tragen[1]). So wird durch die Gesundheit zunächst und vorzüglich der Zustand des Leibes und nur mit Beziehung auf ihn eine gewisse Beschaffenheit der Speise bezeichnet. Dasselbe ist der Fall, wenn wir in bildlicher Sprache den Namen einer Sache auf andere übertragen, und z. B. nicht bloß vom Körper, sondern auch von der Seele oder der Erde sagen, daß sie dürste. — Unter den Beziehungen aber, welche mehrere Dinge auf Eines haben können, ist hier ganz besonders jene zu bemerken, welche dadurch besteht, daß vielerlei Wesen sich ihrer Beschaffenheit nach Einem mehr oder weniger nähern, und deßhalb wie Nachbildungen desselben zu betrachten sind. So ist Gott das Leben im eigentlichsten und vorzüglichen Sinne; alles aber, was außer ihm in der Schöpfung lebt, eine wenngleich von Stufe zu Stufe gesteigerte, doch immer nur sehr schwache Nachahmung seines absoluten Lebens (n. 59).

42. Kehren wir nun zu unserer Frage, welche Vorstellungen man *analoge* nenne, zurück; so dürften wir dem Gesagten zufolge die analoge Vorstellung für eine solche erklären, durch welche von vielen Dingen zwar eines und dasselbe, aber nicht in derselben Weise gedacht wird. Jedoch so gefaßt wird die analoge Vorstellung der *allgemeinen* entgegengesetzt; — denn allgemein nennen wir nur das, was von vielen Dingen in demselben Sinne ausgesagt werden kann; — wir aber wollten wissen, was eine analoge Vorstellung im Gegensatz zur *eigentlichen* sei. Und da könnte es scheinen, daß jedesmal derjenige Begriff der eigentliche sein müsse, auf welchen die verschiedenen Analoga bezogen werden, wie dies in einem und dem andern der angeführten Beispiele eintrifft. Denn wenn die Dichter von dürstenden Gefilden oder vom Schmachten der Seele reden, so geben sie uns ohne Zweifel analoge

[1]) In omnibus nominibus, quae de pluribus analogice dicuntur, necesse est, quod omnia dicantur per respectum ad unum, et ideo illud unum oportet, quod ponatur in definitione omnium. Et quia ratio, quam significat nomen, est definitio, necesse est, quod illud nomen per prius dicatur de eo, quod ponitur in definitione aliorum, et per posterius de aliis, secundum ordinem, quo appropinquant ad illud primum vel magis vel minus. Ibid, a. 6. Cf. Fonseca Metaph. l. 4. c. 2. sect. 6.

Vorstellungen, denen als die eigentliche, auf welche sie bezogen werden, der körperliche Durst entspricht. Indeß kann dies doch als allgemeine Regel nicht gelten, und zwar am wenigsten für jene Analoga, die auf dem Gebiete der Forschung von größerer Bedeutung sind. Eigentlich heißt jene Vorstellung, die wir vom Gegenstand selbst empfangen; uneigentlich diejenige, welche durch die Erkenntniß eines andern Gegenstandes vermittelt wird. Erkännten wir also immer jenes Eine, worauf die verschiedenen Analoga bezogen werden, aus ihm selber; dann würde auch sein Begriff immer der eigentliche sein. Aber nun kann es doch geschehen, daß wir statt aus dem Urbild die Nachahmungen, vielmehr aus den Abbildern das Vorbild, und nicht aus dem Vollkommnen das Unvollkommne, sondern aus dem Unvollkommnen das Vollkommne erkennen. Es bleibt immer wahr, daß Gott im vollsten Sinne Sein und Leben ist; aber es folgt nicht, daß die Vorstellung, durch welche wir das göttliche Sein und Leben denken, eine eigentliche, und nicht vielmehr eine analoge sei. Wir können einsehen, daß Gott Leben und zwar das absolute Leben ist; und doch den Begriff des Lebens nur aus der Betrachtung geschaffener Wesen erhalten. Insofern also die analoge Vorstellung nicht der allgemeinen, sondern der eigentlichen entgegengesetzt wird, bedeutet sie eine Vorstellung, welche wir vom Gegenstand *nach seiner Beziehung auf ein Anderes* bilden, so zwar, daß wir auf ihn den Begriff dieses Andern nicht schlechthin, sondern nach der Art jener Beziehung modifizirt übertragen[1]).

Wir haben schon bemerkt, daß unter den Beziehungen, welche die Erkenntniß des Einen aus dem Andern vermitteln, jene der Wirkungen auf ihre Ursache von der größten Bedeutung ist. Wir unterschieden aber ebendort die Wirkungen, welche die Ursache an sich selbst, von jenen, die sie außer sich hervorbringt. Unter den letzteren also sind ganz besonders jene zu merken, welche in ihrem Sein und Wesen die Ursache mehr oder weniger nachbilden. Wenn wir aus ihrer Wirkung von einer Frucht erkennen, daß sie gesund ist; so erhalten wir dadurch über die eigenthümliche Beschaffenheit ihres Seins keinen weitern Aufschluß. Ebenso würden wir auch über das göttliche Sein aller bestimmten Erkenntniß entbehren, wenn wir Gott nur darum den Lebendigen nännten, weil er, was außer ihm lebt, hervorgebracht hat. Aber wir wollen, wenn wir

[1]) Cf. S. Thom. Summa P. 1. q. 13. a 5.

ihn so nennen, sagen, daß auch er Leben und zwar das absolute Leben, alles Leben aber, was er außer sich hervorgebracht hat, nur ein schwaches Analogon jenes seines Lebens ist. Auf diese Weise also erhalten wir durch die Wirkungen auch über das eigenthümliche Sein und Wesen der Ursache nähere Aufschlüsse.

43. Aber nicht bloß die Analogie, sondern auch die Verneinung kann die Erkenntniß des Einen aus dem Andern vermitteln. Durch eine verneinende Benennung schließen wir entweder eine Vollkommenheit aus, wie wenn wir die Pflanze empfindungslos und das Thier vernunftlos nennen, oder wir entfernen umgekehrt eine Unvollkommenheit, wie wenn wir die Seele unsterblich oder Gott unermeßlich nennen. Obschon wir durch die Verneinung für sich allein betrachtet nicht sowohl bestimmen, was der Gegenstand sei, als was er nicht sei; so hindert dies nicht, daß durch sie auch die positive Erkenntniß vervollkommnet werde. Dadurch, daß wir die Pflanze als empfindungslos erkennen, erfahren wir zwar nicht, was sie sei; aber wir beschränken und bestimmen dadurch den Begriff, den wir von ihr als einem Lebendigen schon haben, sie nämlich von anderm Lebendigen unterscheidend. Wenn wir aber von einem Wesen die Unvollkommenheit eines andern ausschließen, so wird dadurch der Begriff, den wir von seiner Vollkommenheit haben, gesteigert, wenn er übrigens auch aufhören sollte, ein eigentlicher Begriff zu sein. Wenn wir z. B. vom Geiste die Ausdehnung im Raume läugnen, so wird dadurch demselben die Vollkommenheit, welche in dem Gegenwärtigsein enthalten ist, nicht abgesprochen; sondern nur die unvollkommene Weise, in welcher der Körper gegenwärtig ist, ausgeschlossen. Die Ausdehnung im Raume besteht nämlich darin, daß die verschiedenen Theile des Körpers in verschiedenen Theilen des Raumes sind. Wenn wir also sagen, daß der Geist zwar im Raume, aber nicht ausgedehnt ist; so heißt dies so viel, als daß er in jedem Theile des Raumes, in dem er ist, seiner ganzen Substanz nach ist. Das ist aber offenbar eine viel vollkommnere Gegenwart (Coexistenz) als jene des Körpers. Wenn wir nun überdies von Gott sagen, daß er unermeßlich ist, so erheben wir den Begriff der Gegenwart über alle Schranken, behauptend, daß Gott nothwendig überall d. h. allem, was Dasein hat, gegenwärtig ist (coexistirt).

44. Man sieht hieraus, auf welche Weise die Verneinung einer Unvollkommenheit eine höhere Vollkommenheit bejaht. Nun

schließt aber schon der Begriff einer Unvollkommenheit eine Verneinung in sich; weil das Nicht-reale nur durch das Reale d. i. im Gegensatz zu demselben erkannt wird. So muß also jede Vorstellung, durch die wir von einem Wesen eine Unvollkommenheit ausschließen, als die Verneinung einer Verneinung betrachtet werden. Wenn daher Günther und seine Schule darauf dringen, daß die Regel der Sprachlehre Duplex negatio affirmat auch in der Philosophie Geltung habe[1]); so wiederholen sie nur, was auch die Vorzeit wußte und lehrte. Aber ein kaum verzeihliches Mißverständniß ist es, wenn sie, was dieselbe Vorzeit von den analogischen Kenntnissen vortrug, auf jenen Satz gestützt, verwerfen. Gegen die Lehre, daß Gott aus seinen Werken nur der Analogie nach erkannt werde, eifernd, sagt Knoodt: „Auf diesem Wege doppelter Negation, d. i. der Negation des Negativen, das er (der menschliche Geist) an seinem realen Sein und dessen Selbstdarstellung findet, — kommt er in Beziehung auf Gott zu lauter reinen Affirmationen, so daß es gerade Gott und nur Er ist, in Beziehung auf welchen seine Erkenntniß eine rein positive ist.“[2]) Aber wenn diese doppelte Verneinung insofern eine Bejahung ist, als durch sie etwas gesetzt, eine Vollkommenheit behauptet wird; so bleibt sie doch als Art der Erkenntniß stets eine vermittelte und zwar durch Verneinung vermittelte. Ihrem Inhalt oder Gegenstand nach ist sie eine rein positive; ihrer Beschaffenheit nach aber eine negative. Und das wird Knoodt gewiß nicht läugnen. Aber ist und bleibt sie nicht auch eine durch Analogie vermittelte Erkenntniß? Ueber denselben Gegenstand handelnd fragt Knoodt: „Darf die Vernunft nicht von Gott aussagen, daß er sei und daß er lebe und daß er ein selbstbewußtes Leben führe? . . . . Oder sind diese Bestimmungen irgend wo anders als auf dem Boden des Selbstbewußtseins erhoben?“ Und er bemerkt dann ferner, daß man nicht dann endliche Verhältnisse auf Gott übertrage, wenn man nach derlei Momenten die Gottes-Idee näher bestimme, sondern nur dann „wenn man behaupte, daß Gott so sei, wie unser Geist, so lebe, wie der Geist lebt, ein solches Selbstbewußtsein habe und in solcher Weise dazu komme, wie der Geist es hat und erhält, und daß er überhaupt so wirke, wie der Geist wirkt[1])?“ Ganz recht: aber was anders heißt dies, als daß wir, was Gott sei, nach der Analogie des Geschaffenen, und

[1]) Lydia III. S. 286 — [2]) Günther und Clemens III. S. 87

wie er sei, was er ist, durch den Gegensatz mit dem Geschaffenen, durch Verneinung der unvollkommnen Weise, in der die Geschöpfe es sind, bestimmen? Sagt doch Knoodt selbst, daß wir jene Vorstellungen: Sein, Leben, Bewußtsein nirgend anders als auf dem Boden unsers Selbstbewußtseins erheben, und sie dann auf Gott, jedoch nicht so, wie wir sie erhoben, übertragen: und dann will er doch nicht, daß unser Denken über Gott ein analogisches sei? Ist es vielleicht nicht mehr analogisch, weil die Uebertragung mit jener doppelten Verneinung, die einer Bejahung gleichkommt, verbunden ist? Durch diese erkennen wir freilich, daß Gott, was wir auf jene Weise von ihm aussagen, Sein, Leben, Bewußtsein, im allervollkommensten Sinne ist; aber wie schon bemerkt wurde, daraus folgt nicht, daß auch unsere auf diesem Wege gewonnene Vorstellung von seinem Sein und Leben eine eigentliche sei. Erläutern wir dies durch die schon oben benutzten Beispiele. Indem wir erkennen, daß der Geist zwar in einem bestimmten Raume, aber doch nicht wie der Körper ausgedehnt ist; sehen wir ein, daß ihm das Gegenwärtigsein in vollkommenerem und daher in eigentlicherem Sinne, als dem Körper zukommt. Denn er ist in jedem Theile des Raumes, in dem er ist, seiner ganzen Substanz nach. Wir sind also durch die Verneinung der unvollkommnen Weise, in welcher der Körper gegenwärtig ist, auch zu einer bestimmten Erkenntniß der Weise, in welcher der Geist gegenwärtig, gelangt. Aber können wir uns deßhalb von der Gegenwart des Geistes in einem Raume eine entsprechende Vorstellung machen? Wie verfahren wir, wenn wir die geistige Gegenwart denken? Wir stellen uns immer etwas nach Art des Körpers im Raum Ausgebreitetes vor, und denken dann, diese Vorstellung gleichsam verbessernd und über sich selbst erhebend, daß jedoch der Geist in jedem Punkte des Raumes ganz sei. Zu einer anderen intellectuellen Anschauung aber bringen wir es nicht: und woher kommt dies? Weil wir die erste Vorstellung von einem Dasein im Raume durch die sinnliche Anschauung des im Raume ausgedehnten Körpers erhalten. — Was wir aber vom Geiste sagten, das gilt auch und noch mehr von Gott. Wenn wir z. B. vom göttlichen Erkennen reden, so schwebt unserm Geist stets die Vorstellung, die wir durch die Erfahrung von unserm Denken erhalten, vor. Indem wir dann die Schranken, in denen sich dieses

[1]) Günther und Clemens I. S. 110.

unser Denken bewegt, durch die Verneinung aufheben; kommen wir auch hier zu der Einsicht, daß Gottes Erkennen bei aller Verschiedenheit von dem unsrigen dennoch, nicht bloß in wahrem, sondern auch in eigentlicherem Sinne als das unsrige, Erkennen ist, und vermögen auch die höhere Vollkommenheit desselben mehr oder weniger zu bestimmen: aber zu einer intellectuellen Anschauung, wie wir sie von unserm Denken haben, bringen wir es darum nicht. Vielmehr sehen wir gerade hier, wo wir vermittelst der Verneinung nichts als reine Vollkommenheit setzen, ein, daß uns das göttliche Sein und Leben unbegreiflich ist[1]).

Aber möchte man hier entgegnen, auf solche Weise haben wir nur vom Sinnlichen eigentliche Vorstellungen. Insofern die eigentliche Vorstellung nicht der bestimmten, sondern der durch Analogie und Negation vermittelten entgegengesetzt wird, allerdings, und eben dies ist es, was auch, wie wir später sehen werden, die Scholastik ausdrücklich behauptete. Selbst von der Substanz der Körper bilden wir unsere Begriffe nur nach den von ihren Accidenzen entlehnten Vorstellungen: aber freilich je weniger der Gegenstand, dessen Erkenntniß uns durch einen andern vermittelt wird, über diesen erhaben ist; desto mehr sind auch die analogen Vorstellungen geeignet, ihn der intellectuellen Anschauung nahe zu bringen.

[1]) Vgl. Theologie der Vorzeit. Bd. 1. n. 139.

Drittes Hauptstück.

Vom Ursprung der intellectuellen Erkenntnisse.

45. Wenn man Hermes und andere Gelehrte neuerer Zeit reden hört, sollte man glauben, daß die Scholastiker sich mit der Frage, die wir jetzt besprechen wollen, so gut als gar nicht befaßt hätten. Dies müßte jedoch um so mehr befremden, als schon die Griechen, denen doch die Scholastiker nur gar zu sehr gefolgt sein sollen, über den Ursprung der Ideen ausführliche Untersuchungen angestellt hatten. Und gewiß, wir müßten fürchten unsere Leser zu ermüden, wenn wir auch nur mit einiger Vollständigkeit alle hieher gehörigen Lehrpunkte der Vorzeit entwickeln wollten. Wir beschränken uns auf jene, welche der h. Thomas in sein für Anfänger bestimmtes Handbuch, die Summa, aufgenommen hat[1]). und werden dieselbe, in wiefern es nöthig scheint, aus seinen übrigen Werken erläutern.

Es kommt aber hier zunächst darauf an, das habituale Erkennen von dem actualen, und dieses wie jenes von dem Erkenntnißvermögen mit Bestimmtheit zu unterscheiden. Wenn wir sagen, daß wir eine Sache wissen; so wollen wir damit nicht behaupten, daß wir dieselbe in geistiger Anschauung gegenwärtig haben, sondern daß wir sie uns, wann wir wollen, vergegenwärtigen können. Darum kann sich unser Wissen über zahllose Gegenstände ausdehnen, während die aus ihm entspringenden Gedanken nur einzelne erfassen. Es ist jedoch dies im Geiste ruhende Wissen nicht mit der Erkenntnißkraft selbst zu verwechseln. Denn das Wissen können wir erwerben und verlieren; die Erkenntnißkraft aber ist von dem Wesen des Geistes, in dem sie wurzelt, unzertrennlich. Obgleich also das Wissen in Beziehung auf das Denken als bloßes Vermögen oder Möglichkeit (potentia) betrachtet werden muß; so ist es doch in Betreff der Erkenntnißkraft Wirklichkeit (oder wie immer man das Wort actus wiedergeben will): denn die Er-

[1]) P. 1. q. 84.

kenntnißkraft besitzt durch das Wissen schon, was sie zu erlangen fähig war. Deßhalb bezeichnen auch die Scholastiker überhaupt die Verfassung eines Prinzips, durch die es, wie die Vernunft durch das Wissen, zu einer bestimmten Thätigkeit ausgerüstet ist, als actus primus, während sie die Thätigkeit selbst actus secundus nennen[1]). — Das im Geiste ruhende Wissen, wodurch wir im Stande sind, uns die Sache im Gedanken zu vergegenwärtigen, ist also das habituale, die Vergegenwärtigung selbst aber, das actuale Erkennen. — Etwas anders aber ist es, uns einen Gegenstand vorstellen und etwas anders, ihn uns mit Leichtigkeit vorstellen zu können. Obschon man also unter habitus oft auch diese Leichtigkeit versteht, so ist er doch im engeren Sinne nur die oben beschriebene Verfassung des Vermögens, durch die es zu einer bestimmten Thätigkeit befähigt ist.

Die Frage nach dem Ursprung unserer Erkenntnisse bezieht sich natürlicher Weise auf das habituale Erkennen, weil das actuale aus diesem als seinem Grunde begriffen wird: und somit erhält jene Frage den Sinn, wodurch ist unsere Vernunft in Stand gesetzt, die verschiedenen Dinge, die sie erkennen kann, sich vorzustellen?

I.

Ob der Geist der Dinge vermittelst seines eigenen Wesens erkenne.

46. Wenn das habituale Erkennen die Verfassung des Erkenntnißvermögens ist, welche dieses zur Darstellung der Dinge in wirklichen Gedanken befähigt; so fragt es sich zunächst, ob denn

---

[1]) Aristoteles und mit ihm der h. Thomas gebrauchen bei dieser Gelegenheit das Wort Wissen in weiterer Bedeutung: . . . . Uno modo dicitur homo sciens, quia habet naturalem potentiam ad sciendum . . . . secundo modo dicimus aliquem esse scientem, quod aliqua sciat, sicut dicimus habentem habitum scientiae, puta grammaticae, esse jam scientem . . . . Uterque horum dicitur sciens, ex eo quod . . . . est potens ad sciendum; sed primus, ... quia habet naturalem potentiam ad sciendum . . . . secundus, qui scilicet habet habitum scientiae, quia, cum vult, potest considerare; tertius autem, qui jam considerat, est in actu, et iste est, qui proprie et perfecte scit . . . . Horum igitur trium ultimus est in actu tantum, primus in potentia tantum, secundus autem in actu respectu primi et in potentia respectu tertii. Unde manifestum est, quod esse in potentia dicitur dupliciter, scilicet de primo et secundo, et esse in actu dicitur dupliciter, scilicet de secundo et tertio. In lib. 3. de anima lect. 11.

unsere Vernunft eine solche Verfassung erst durch gewisse Formen oder Qualitäten (species impressae) erhalte, oder nicht vielmehr durch das Wesen des Geistes, in dem sie wurzelt, schon besitze? Daß die Wesenheit der Seele, wenn sie materieller Natur wäre, unmöglich der hinreichende Grund auch nur der Erkenntniß des Körperlichen sein könnte, wurde zwar schon hinlänglich bewiesen (n. 25); aber daß der Vernunft die ihr eigenthümliche Erkenntniß auch durch die geistige Wesenheit der Seele nicht vermittelt werden könne, möchte nicht so leicht darzuthun sein. Hören wir, was darüber der h. Thomas sagt. Durch die Widerlegung des eben erwähnten Irrthums wurde gezeigt, daß die Erkenntniß nur dadurch ermöglicht wird, daß die erkannten Dinge auf eine immaterielle Weise in der Erkenntnißkraft sind. Damit also die Vernunft jener intelligibeln Bilder oder Erkenntnißformen nicht bedürfte, sondern durch das Wesen des Geistes selbst zu der ihr eigenen Erkenntniß ausgerüstet wäre: müßte dieses Wesen auf irgend eine Weise alles, was ist und sein kann, in sich enthalten. Der eigenthümliche Gegenstand der Vernunft als intellectueller Erkenntnißkraft ist nämlich das erkennbare Sein; und erstreckt sich somit, — weil alles, was sein kann, auch erkannt werden kann, — auf alle möglichen Arten und Differenzen des Seins. Nun kann aber kein geschaffenes Wesen, das als solches auf eine gewisse Art des Seins eingeschränkt ist, sondern nur das unendliche Wesen, das selbst zu keiner Gattung oder Art gehörend, Grund und Ursache alles Seins ist, dieses auf immaterielle Weise in sich enthalten, und darum als das Urbild alles und jeden Seins die Erkenntniß desselben vermitteln. Somit kann weder der Mensch noch der Engel, sondern nur Gott allein durch sein eigen Wesen die Dinge erkennen[1]).

---

[1]) Si aliquis intellectus est, qui per essentiam suam cognoscit omnia, oportet, quod essentia ejus habeat in se immaterialiter omnia; sicut antiqui posuerunt, essentiam animae actu componi ex principiis omnium materialium, ut cognosceret omnia. Hoc autem est proprium Dei, ut sua essentia sit immaterialiter comprehensiva omnium, prout effectus virtute praeexistunt in causa. Solus igitur Deus per essentiam suam omnia intelligit, non autem anima humana, neque etiam Angelus. Summa p. 1. q. 84. a. 2.

Cum nulla separatarum substantiarum (der reinen Geister) secundum suam essentiam sit sufficiens principium cognitionis omnium aliarum rerum; unicuique earum supra propriam substantiam oportet superaddere quasdam intelligibiles similitudines, per quas

47. Aber pflegt man denn nicht und zwar mit Recht zu sagen, daß edlere Wesen die Vollkommenheiten der niederen auf eine höhere Weise in sich enthalten, und eben deßhalb den Menschen die Welt im Kleinen zu nennen? Es scheint also, daß durch das Wesen der Seele wenigstens alles Körperliche müßte erkannt werden können. — Nicht doch. Damit ein Ding erkannt werde, muß sein Eigenthümliches, die spezifische Differenz, erfaßt werden. Dazu genügt aber die Aehnlichkeit nicht, die ein edleres Geschöpf mit dem geringeren hat. Diese Aehnlichkeit besteht nämlich darin, daß ein edleres Geschöpf das, was der Gattung eigen ist, auf vollkommenere Weise als das niedere, der Geist z. B. ein vollkommeneres Leben als die organischen Körper besitzt. Aber weil das höhere sowohl als das niedere eine bestimmte Art des Lebens ist, die Arten aber sich einander ausschließen; so kann das höhere keineswegs auch die Eigenthümlichkeit des niederen einschließen. Nur in dem Absoluten, das nicht dieses oder jenes, sondern die Fülle alles Lebens ist, muß jede Art des Lebens, überdies auch jegliches Lebendige wie seinen letzten Grund, so auch sein Vor- und Ur-Bild haben[1]).

Und hiemit streitet nicht etwa, was oben gesagt wurde, daß nämlich sowohl das Höhere zum Bild des Niedern als das Niedere zum Bild des Höheren werden kann. Denn etwas anderes ist, daß ein Prinzip eine ihm nicht wesentliche Beschaffenheit oder Form erhalte, durch welche es die Eigenthümlichkeit eines andern in sich nachbilde, und etwas anderes, daß es durch sein Wesen selbst schon der lebendige Ausdruck aller andern Dinge sei. Im ersteren Falle muß das Prinzip nur Empfänglichkeit für etwas

---

quaelibet earum alia in propria natura cognoscere possit. — Hoc autem sic manifestum esse potest. Est enim proprium objectum intellectus ens intelligibile: quod quidem comprehendit omnes differentias et species entis possibiles: quidquid enim esse potest, intelligi potest. Cum autem (igitur) omnis cognitio fiat per modum similitudinis, non potest totaliter suum objectum intellectus cognoscere, nisi habeat in se similitudinem totius entis et omnium differentiarum ejus. Talis autem similitudo totius entis esse non potest nisi natura infinita, quae non determinatur ad aliquam speciem vel genus entis, sed est universale principium et virtus activa totius entis, qualis est sola natura divina.

Cont. Gent. l. 2. c. 98.

[1]) Cf. S. Thom. Summa l. c. ad 3.

haben, wodurch seine Fähigkeit zu erkennen mehr und mehr erweitert und ausgebildet wird; im zweiten Falle aber müßte es in sich jenen Reichthum des Seins besitzen, in Folge dessen der Gedanke, wodurch es sich selber dächte, ihm zugleich die Anschauung alles andern vermittelte. Und so wenig die Dauer eines geschaffenen Geistes, weil er ohne Aufhören fortlebt, mit der ungetheilten Ewigkeit Gottes verwechselt werden darf: ebenso wenig kann die Vollkommenheit, welche jeder Geist besitzt, immer mehr Erkenntnisse in sich aufzunehmen, mit dieser Anschauung alles Erkennbaren in der eigenen Wesenheit verglichen werden. —

Man kann also auch eben hieraus, daß wir unser Wissen allmählig erwerben, und nicht alles, was wir wissen, stets in wirklicher Anschauung gegenwärtig haben, mit Suarez[1]) folgern, daß unserm Geist die Erkenntniß nicht durch sein Wesen selbst vermittelt wird. Denn mit diesem Wesen ist ja die Erkenntnißkraft als mit dem Grund, woraus sie hervorgeht, stets vereinigt. Würde also, damit sie in Thätigkeit trete, außer diesem nichts erfordert; so müßten wir auch von vorneherein mit aller nur möglichen Erkenntniß ausgerüstet und überdies im Stande sein, mit einem Blicke das ganze Gebiet des Wissens zu überschauen.

48. Aber ist nun hiemit erwiesen, was die Scholastiker gemeiniglich lehren, daß nämlich das wirkliche Erkennen in der Vernunft etwas voraussetze, das mit dem Wesen des Geistes nicht gegeben sei, und nachdem die wirkliche Erkenntniß aufgehört hat, als habituale zurückbleibe? Der h. Thomas folgert es aus dem oben bewiesenen Satze[2]): aber die späteren Nominalisten namentlich Ockam und Biel stellen es in Abrede. Sie räumen ein, daß unsere Seele nicht vermittelst ihres eigenen Wesens erkenne; aber sie meinen, daß außer der Einwirkung des (äußern) Gegenstandes nichts erfordert werde. Weil man aber dagegen einwendete, daß nichts Körperliches, also weder die Dinge der Außenwelt, noch auch die von ihnen empfangene, sinnliche Vorstellung auf die geistige Erkenntnißkraft einwirken könne; so behaupteten andere, daß die bloße Gegenwart, oder auch das Dasein der Gegenstände genüge. Und wenn man fragte, wie denn, was nicht mehr oder noch nicht da ist, erkannt werde: so erwiederten sie, jede derartige Kenntniß

[1]) De Angelis l. 2. c. 3. a. n. 10. — [2]) Siehe die eben angeführte Stelle C. g. l. 2. c. 98.

gründe in einer vorhergehenden, die von dem Wirklichen verursacht worden. Dies ist freilich wahr; aber die Schwierigkeit ist damit nicht gelöst. Denn abgesehen davon, daß es ganz unbegreiflich ist, wie das Dasein oder auch die örtliche Gegenwart der Sache zur Erkenntniß mitwirken soll, ohne doch auf die Erkenntnißkraft einen bestimmenden Einfluß zu üben; so ist klar, daß eine so erhaltne Erkenntniß, wenn sie vorübergegangen ist, nur insofern der Grund anderer Erkenntnisse sein kann, als sie im Geiste irgend etwas, wodurch er zu diesen ausgerüstet wird, zurückläßt. Und was ist das anders, als die habituale Vorstellung oder species impressa, von der die Scholastiker reden[1])?

II.

Von den angebornen Ideen.

49. In der Untersuchung über die angebornen Ideen, wird das Wort Idee nicht im Gegensatz zum Begriff, sondern allgemein gefaßt: man versteht darunter die intellectuelle Vorstellung überhaupt, und zwar, wie schon erklärt wurde, die habituale, also das, wodurch die Vernunft im Stande ist, in der wirklichen Vorstellung das intelligible Bild des Gegenstandes in sich zu erzeugen. Ist es nun erwiesen, daß sie diese Fähigkeit nicht durch die Wesenheit des Geistes, sondern durch irgend eine Beschaffenheit oder Form, die außer der Wesenheit liegt, erhält: so entsteht die Frage, ob der Vernunft solche Formen von Natur aus eingeprägt seien; was eben so viel heißt, als ob unser Geist mit einem schon ausgebildeten Erkenntnißvermögen in's Dasein trete: und das ist es, was man durch die Lehre von den angebornen Ideen behauptet.

Es ist nun freilich offenbar, daß wir uns die Fähigkeit, gewisse Dinge zu denken, erwerben müssen, und oft auch eine solche schon erworbene Fähigkeit wieder verlieren. Aber könnte dies nicht daher kommen, daß unsere Seele zwar jene Fähigkeit besitze, jedoch verhindert wäre, sie zu gebrauchen? Dies nahm Plato an, behauptend, daß der Geist in sich die Ideen aller Dinge trage,

[1]) Cf. Suarez de Angelis l. 2. c. 3. n. 19. et seqq.

aber durch seine Vereinigung mit dem Leibe gehindert werde, durch sie wirklich zu erkennen. Eine solche Lehre konnte er aber nur durch jene seine bekannte Mythe wahrscheinlich machen, der zufolge die menschliche Seelen ursprünglich wie reine Geister da waren, und gegen diese ihre natürliche Bestimmung zur Strafe ihres Vorwitzes mit den Leibern vereinigt wurden. Denn nur ein gewaltsamer Zustand kann den Geist verhindern, seine natürlichen Fähigkeiten zu gebrauchen. Ist es der menschlichen Seele natürlich, im Leibe zu sein; so muß man aus der Thatsache, daß sie nur allmählig zur Erkenntniß der Dinge heranreift, schließen, daß sie nicht mit den Ideen, sondern nur mit dem Vermögen, sich dieselben zu erwerben, geschaffen wird[1]).

Plato beruft sich vergebens auf die Erfahrung, daß ein Mensch, wenn er auf geeignete Weise befragt wird, auch über das, was er nie gelernt hat, richtig zu antworten weiß. Denn nur dadurch ist die Weise zu fragen eine geeignete, daß sie den Zusammenhang verschiedener Behauptungen klar macht, und also wie in jeder andern Art des Unterrichtes eine Wahrheit aus der andern herleitet. Daß also ein Mensch auf solche Fragen zu antworten weiß, kommt nicht daher, weil er das, was er antwortet, früher gewußt, sondern daher, weil er es jetzt gelernt hat[2]). Dahingegen wird Plato durch eine andere Erfahrung auf das schlagendste widerlegt. Diese Erfahrung ist, daß ein Mensch, der irgend eines Sinnes von Geburt aus beraubt ist, von dem, was nur durch diesen Sinn wahrgenommen wird, ebensowenig intellectuelle als sinnliche Vorstellungen bilden kann. Denn wenn die Ideen, durch welche wir die Körper erkennen, angeboren wären; so müßte z. B. ein Blindgeborner, dessen Geist zur vollkommnen Thätigkeit entwickelt wäre, von den Farben ebensowohl als von den Tönen Begriffe haben. Dies ist aber der Erfahrung gemäß nicht der Fall. Wir müssen also schließen, daß es unserer Seele eigen ist, sich die Fähigkeit,

---

[1]) Summa p. 1. q. 84. a. 3. De verit. q. 19. a. 6. — [2]) Ordinata interrogatio procedit ex principiis communibus per se notis ad propria. Per talem autem processum scientia causatur in animo addiscentis. Unde cum verum respondet de his, de quibus secundo interrogatur, hoc non est, quia prius ea noverit, sed quia tunc ea de novo addiscit. Nihil enim refert, utrum ille, qui docet, proponendo vel interogando procedat de principiis communibus ad conclusiones. Utrobique enim animus audientis certificatur de posterioribus per priora. Summa. Ibid. ad 3.

das Körperliche durch intellectuelle Vorstellungen zu denken, allmählig zu erwerben[1]).

In der cartesianischen Schule hat man Plato's Lehre dahin beschränkt, daß nur die allgemeinsten Begriffe und jene, durch welches Geistiges gedacht wird, vor allen aber die Idee Gottes angeboren sein sollten. Was über diese Ansicht, wie auch über die aprioriischen Stammbegriffe der kantischen Schule vom Standpunkt der Scholastik aus zu bemerken ist, werden wir später untersuchen.

III.

Ob wir die Begriffe durch die Sprache erhalten.

50. Ehe wir dem h. Thomas in seiner Untersuchung weiter folgen, müssen wir eine Ansicht, die seit dem Beginn unsers Jahrhunderts nicht wenige Vertheidiger gefunden hat, wenigstens in aller Kürze besprechen. Um nämlich die irrige Behauptung, daß alle übersinnliche Erkenntniß uns nur aus göttlicher Offenbarung zufließen könne, wahrscheinlich zu machen, ist Bonald soweit gegangen, in der Sprache den Ursprung aller Begriffe zu suchen. Durch die Sprache soll dem Menschen ursprünglich alle intellectuelle Erkenntniß von Gott mitgetheilt, und durch die Sprache soll alles und jedes Wissen, von Geschlecht zu Geschlecht überliefert worden sein. — Wir sind gewiß weit entfernt zu läugnen, was der Glaube lehrt, daß dem Menschen die Sprache von Gott in's Dasein mitgegeben, und lassen es dahingestellt sein, ob der Mensch, wenn er in einem unvollkommenen Zustand erschaffen und sich ganz überlassen worden wäre, dieselbe hätte nach und nach erfinden können. Aber wir bemerken, daß der Mensch derselben Glaubenslehre zufolge auch mit einem schon ausgebildeten Erkenntnißvermögen erschaffen wurde, und daß diese Gabe des Wissens jener der Sprache, wenn auch nicht der Zeit nach, aber doch als Bedingung vorhergehen mußte. Ebenso sind wir der Ansicht, daß die

[1]) Ibid. Cf. De verit. q. 10. a. 6. wo es in Kürze heißt: Si conjunctio animae ad corpus sit naturalis, non potest esse, quod per eam totaliter naturalis scientia impediatur; et ita si haec opinio vera esset, non pateremur omnimodam ignorantiam eorum, quorum sensum non habemus. Esset autem opinio consona illi positioni quae ponit, animas ante corpora fuisse creatas et postmodum corporibus unitas.

Ueberlieferung der Erkenntnisse vermittelst der Sprache immer schon anderweitig erworbne Erkenntnisse voraussetzt, und folglich des Wissens Anfang in der Sprache nicht gesucht werden kann.

Wenn dagegen Bonald behauptet, daß alle, auch die ersten intellectuellen Vorstellungen durch die Worte, die wir hören, erzeugt werden; so will er deßhalb die Vernunft, bevor sie durch die Rede mit Ideen bereichert werde, nicht als ein ganz leeres Vermögen betrachtet wissen. Er redet von schlummernden Gedankenkeimen, welche an die angebornen Ideen der Platoniker erinnern, und schreibt also dem Worte vielmehr einen weckenden als schaffenden Einfluß zu. Wenn man ihm aber vorwirft, seine Ansicht, anstatt sich mit Bestimmtheit zu erklären, und mit Beweisgründen zu unterstützen, vielmehr nur durch bildliche Ausdrücke und Gleichnisse zu empfehlen; so dürfte man wider gewisse Schriftsteller unserer Tage, die auf seine Gedanken mehr oder weniger eingehen, eine ähnliche Klage erheben. Sie legen dem Geiste eine Fähigkeit, die Ideen zu empfangen, bei, und schreiben die Erzeugung dem Worte zu, ohne uns jedoch über diese Erzeugung und ihre Möglichkeit näheren Aufschluß zu geben. Nun glauben wir aber nur einige Gedanken des h. Augustin, auf welche wir schon bei anderer Gelegenheit hinwiesen[1]), entwickeln zu dürfen, um die Unmöglichkeit, durch die Worte zu den Begriffen zu kommen, zur klaren Anschauung zu bringen.

51. Daß unser äußeres Wort, das Wort, das wir selber sprechen, das innere, den Gedanken, voraussetze, bedarf gewiß keines Beweises[2]): aber kann in uns dieses innere Wort durch das äußere Anderer gezeugt werden? Dies ist es, was Bonald will, und was wir in Abrede stellen. Ein Wort, das wir hören, kann gewiß nur dann einen Gedanken geben, wenn es für uns wahrhaft Wort, und nicht bloß Laut oder Ton ist; das heißt, wenn wir, was es bedeutet, auffassen. Unmöglich aber ist es, seine Bedeutung zu verstehen, so lange wir von der Sache, die

[1]) Theologie der Vorzeit Bd. 2. n. 35. — [2]) Illud intrinsecum animae nostrae, quod significatur voce exteriori cum verbo nostro, verbum vocatur. Utrum autem prius conveniat nomen verbi rei exteriori voce prolatae vel ipsi conceptui animae interiori, nihil refert ad praesens. Planum tamen est, quod illud, quod significatur interius in anima existens, prius est, quam ipsum verbum voce prolatum, utpote causa ejus existens. S. Thom. opusc. 18. De differentia divini verbi et humani.

es bezeichnet, noch keine Vorstellung haben[1]). Wenn einem Kinde dieselbe Sache wiederholt mit demselben Laute vorgehalten wird; so kann zwar dieser Laut ihm zum Zeichen werden, das es an die Sache erinnert; ist ja dieses auch bei den Thieren der Fall: — aber zum Wort wird er ihm nur dadurch, daß es ihm zum Zeichen des Begriffs wird, wodurch es die Sache denkt. Hätte es also die Sache, die ihm gezeigt wurde, noch nicht gedacht, so würde auch das Wort in ihm, wie in den Thieren nur eine sinnliche Vorstellung hervorrufen. Aber weil es die Sache schon zu denken angefangen hat; darum verbindet es mit dem Laute, womit ihm die Sache gezeigt wird, den Begriff und nur dadurch wird ihm der Laut zum Worte.

Um zu zeigen, weßhalb die Wörter sich nicht selbst erklären d. h. die Begriffe, welche sie bezeichnen, dem, der sie noch nicht hat, unmöglich geben können; hat man bemerkt, daß die Wörter keine natürlichen, sondern willkürlich gewählte Zeichen, der Dinge sind. Natürlich sind jene Zeichen, welche durch die Aehnlichkeit oder eine andere Beziehung, die sie mit dem Gegenstand haben, die Vorstellung von diesem hervorrufen. Aus solchen Zeichen also kann auch die noch unbekannte Sache mehr oder weniger erkannt werden. Wie wenig aber die Wörter Zeichen dieser Art seien, trete, sagt man, besonders dadurch an's Licht, daß die dem Schalle nach verschiedensten Wörter Zeichen einer und derselben Sache seien. So richtig diese Bemerkung ist, so enthält sie doch nicht den letzten und darum auch nicht den für alle Fälle gültigen Grund. Dieser liegt vielmehr in dem, was wir schon oben sagten: für jenen, welcher den Inhalt des Wortes noch nicht gedacht, sondern nur sinnlich wahrgenommen hat, kann auch das Wort nicht Zeichen eines Begriffes, sondern höchstens Zeichen einer sinnlichen Vorstellung sein. Es giebt allerdings Wörter, die als natürliche Zeichen betrachtet werden dürfen, jene nämlich, die durch ihren Klang das, was sie ausdrücken, nachahmen, wie „zischen", „brausen", u. s. w. Aber weil sie doch auch immer nur, was an der Sache sinnlich ist, nachahmen; so könnten sie dieselbe

[1]) Verbis nisi verba non discimus, imo sonitum strepitumque verborum. Nam si ea, quae signa non sunt, verba esse non possunt, quamvis jam auditum verbum, nescio tamen verbum esse, donec quid significet sciam. Rebus igitur cognitis, verborum quoque cognitio perficitur, verbis vero auditis, nec verba discuntur.
S. Aug. de Magistro c. 11.

demjenigen, der sie noch nicht kännte, höchstens ihren sinnlichen Erscheinungen nach einigermaßen bekannt machen. Dies also gilt von allen und jeden Wörtern: sie sind, so lange wir von der Sache, die sie bedeuten, noch keinen Begriff haben, für uns nichts anders als etwas rein Sinnliches: wenn also durch sie der Verstand zur ersten Bildung der Begriffe gebracht werden könnte; so ist gar nicht einzusehen, wie er nicht vielmehr durch die sinnliche Erscheinnng des Gegenstandes selbst dazu angeregt werden sollte. Gewiß ist also das Wort für den, der es mit Verständniß spricht oder hört, kein bloß sinnlicher Ton: soll aber ein geistiges Element in ihm sein, vemöge dessen es auch in den noch zu keinem Denken erwachten Geist eingehen und den Gedanken, den es bezeichnet, erzeugen könnte; wie will man es dann erklären, daß die Wörter einer fremden Sprache uns nur Töne sind, und auch in dem schon gedankenreichen Geiste keine ihnen entsprechenden Ideen wecken?

52. Man hat in neuerer Zeit sehr viel von dem Einfluß der Sprache auf die Entwicklung des Geistes geredet: und es kann uns nicht in den Sinn kommen, diesen Einfluß zu läugnen oder für gering zu halten. Aber etwas anderes ist es, in der Sprache das vorzüglichste Mittel, die Bildung unseres Geistes zu fördern, und etwas anders, in ihr das einzige Mittel, diese Bildung zu beginnen, finden wollen. Unsere Gedanken in geeignete Ausdrücke kleiden, trägt ohne Zweifel viel zu größerer Bestimmtheit und Klarheit derselben bei; aber doch nur, weil wir die Begriffe, die dem Geiste vorschweben, mit jenen vergleichen, wovon uns die Worte Zeichen sind. Nur auf eben diese Weise wird unser Wissen durch die Betrachtung der Rede Anderer vervollkommnet: oder wenn wir je durch irgend einen Ausdruck einen neuen Begriff erhalten; so kann dies nur geschehen, weil wir aus andern Wörtern, mit denen dieser Ausdruck in Verbindung steht, ersehen, welchen Gedanken mit ihm der Redende verbindet. Den Samen, aus dem diese neue Erkenntniß sproßt, haben wir in andern Begriffen schon in uns, und die Worte, welche wir vernehmen, können sie nur insofern erzeugen, als sie uns zur Vergleichung und Verknüpfung dieser unserer Begriffe veranlassen. Man möge die Sache wenden wie man will, man wird den Ausspruch des h. Thomas, daß das äußere Wort vom innern, und nicht dieses von jenem komme, niemals umstoßen; und so innig auch Wort und Gedanke verbunden sind, so bleibt doch wahr, daß wir Gedanken besitzen

können, ehe wir für sie Wörter gefunden, aber niemals Wörter, bevor wir ihren Inhalt gedacht haben. Ein unverstandenes Wort, wir wiederholen es, erklärt sich nicht selbst: es ist und bleibt für uns ein bedeutungsloser Laut. — Und wenn man oft das Verhältniß des Gedankens zum Worte mit jenem des Geistes zum Leibe vergleicht; bemerkend, wie natürlich es dem menschlichen Geiste sei, im Leibe zu sein und zu leben, so natürlich sei es ihm, seine Gedanken in Worte zu kleiden: so sollte man nicht vergessen, daß jedoch der Geist nicht etwa aus dem Leibe entsteht, sondern vielmehr den von der Natur empfangenen Stoff zum menschlichen Leibe forme, um daraus zu schließen, daß ebenso nicht der Gedanke aus dem Worte kommt, sondern vielmehr die Töne der Natur vom Gedanken zum Worte gebildet werden.

IV.

Ob unserer Seele die Begriffe der Dinge von irgend einem höheren Wesen mitgetheilt werden.

53. Die Ansicht, daß unserm Geiste die Ideen angeboren seien, steht nicht etwa, wie es scheinen könnte, mit der Lehre Plato's von den außer den Dingen für sich bestehenden Ideen in Widerspruch. Dieser Lehre zufolge stehen nämlich nicht nur die Dinge, sondern auch die Vernunft unter dem Einfluße der ewigen Ideen, und wie durch diesen die Dinge ihr eigenthümliches Sein, so soll durch ihn die Vernunft ihre Begriffe erhalten. Wie dies Körperliche dadurch, daß es an der Idee des Steines Theil hat, Stein ist; so empfängt unsere Vernunft dadurch, daß sie an derselben Idee Theil hat, den Begriff Stein[1]). Weil nun aber die Ideen diesen Einfluß wie auf die Dinge, so auf die Seelen von Anfang an und beständig üben sollen; so ist dieser Ansicht zufolge

[1]) Plato posuit formas rerum sensibilium per se sine materia subsistentes, sicut formam hominis, quam nominabat per se hominem vel ideam equi, quam nominabat per se equum, et sic de aliis. Has ergo formas separatas ponebat participari et ab anima nostra, et a materia corporali: ab anima quidem nostra ad cognoscendum; a materia vero corporali ad essendum; ut sicut materia corporalis per hoc, quod participat ideam lapidis, fit hic lapis; ita intellectus noster per hoc, quod participat ideam lapidis, sit intelligens lapidem. S. p. 1. q. 84. a. 4.

unsere Vernunft für sich betrachtet stets zur Erkenntniß aller Dinge ausgerüstet, und wird an der wirklichen Erkenntniß nur durch ihre Vereinigung mit dem Leibe gehindert[1]).

Obwohl Aristoteles auf mehr als eine Weise dargethan hatte, daß die Ideen der Dinge außer diesen unmöglich als für sich bestehende Wesen Dasein haben können; so ließ sich doch auf der andern Seite nicht läugnen, daß es vor und unabhängig von den Dingen irgend ein Sein derselben geben müsse; und am wenigsten läßt sich dies in Abrede stellen, wenn die Dinge nicht aus einem materiellen Urgrund durch blinde Zeugungskraft, sondern durch das Wirken eines intelligenten Urhebers in's Dasein getreten sind. Denn ein Hervorbringen der Dinge durch geistige Wirksamkeit ist ohne Ideen gar nicht denkbar. Im Schöpfer also mußten die Dinge, ehe sie wurden, ein ideales Sein haben. Nun sollte aber nach der arabischen Philosophie, auf deren Gestaltung der Gnosticismus keinen geringen Einfluß gehabt hatte, Gott nur den erhabensten der Engel, dieser einen minder vollkommnen, und so fort ein Engel den andern, der unterste aber die Körperwelt erschaffen haben. Dieser Schöpfer der materiellen Welt hatte also nach Avicenna die Ideen aller Körper von einem höheren Engel empfangen, und durch sie, wie in den Dingen ihr reales Wesen, so in unserer Vernunft ihr ideales Sein, die Begriffe, zu verursachen[2]).

Wir müssen auf diese Lehre um so mehr eingehen, als manche Neuere jene Ansicht, die man dem h. Augustin beilegt, daß wir nämlich alles durch die göttlichen Ideen erkennen, auf ganz ähnliche Weise deuten. Den Ursprung der Dinge schreiben sie allerdings Dem zu, welcher allein Schöpfer ist und sein kann; aber sie meinen, daß Gott, wie er den Dingen ihr Sein verleiht, also auch so oft wir erkennen, in unserer Vernunft die Vorstellungen, durch die wir erkennen, hervorbringe. Ich sagte: so oft wir erkennen; — denn auch darin stimmen diese Gelehrten mit den Arabern überein[3]), daß sie kein in uns bleibendes Wissen (species impressae) anerkennen, sondern bei jedem Acte des Erkennens die Vorstellungen immer von neuem durch göttliches Einwirken entstehen lassen.

---

[1]) Plato posuit, quod intellectus hominis naturaliter est plenus omnibus speciebus intelligibilibus, sed per unionem corporis impeditur, ne possit in actum exire. Ibid. a. 3.

[2]) Summa ibid. a. 4. Cf. q. 65. a. 3. De verit. q. 10. a. 6. — [3]) Summa ibid. a. 4. Cont. Gent. l. 2. c. 74.

54. Der h. Thomas setzt dieser irrigen Ansicht vornehmlich zwei Gründe entgegen. Der erste ist aus der Natur des Menschen genommen. Ist es nämlich die natürliche Bestimmung unserer Seele mit dem Leibe zu einem Wesen vereinigt zu sein; so muß sie auch eine solche Beschaffenheit haben, daß sie in dieser Vereinigung zu ihrer Thätigkeit des Leibes bedarf. Denn wenn auch mit Recht gesagt wird, daß die Natur im Menschen durch die Vereinigung mit dem Geiste zu einer Vollkommenheit, die sie in sich selbst nicht haben kann, erhoben wird: so bleibt doch immer wahr, daß nicht etwa die Seele des Leibes, sondern der Leib der Seele wegen da ist. Eben dadurch nämlich, daß sie den höheren dienen, werden die niederen Wesen vervollkommnet. Wenn es nun aber in der natürlichen Beschaffenheit der menschlichen Seele läge, daß sie die Gedankenbilder durch Einwirkung eines höheren Wesens empfinge, so würde sie zu der ihr eigenthümlichen Thätigkeit, dem Denken, des Leibes nicht bedürfen, und folglich die Natur im Menschen zu jener Theilnahme an dem Leben des Geistes, von der man redet, keineswegs erhoben sein.

Dieser Grund liegt so nahe, und findet in allem Menschlichen, namentlich aber in der Kunstthätigkeit und selbst schon in der Sprache eine so auffallende Bestätigung, daß die Vertheidiger der entgegengesetzten Lehre sich stets zu zeigen bemüht haben, wie auch bei ihrer Voraussetzung irgend ein Mitwirken der Sinnlichkeit zur intellectuellen Erkenntniß nothwendig sei. Wenn also die Platoniker sagten, die Seele müsse durch die Sinne geweckt und veranlaßt werden, das, wovon sie bereits die Vorstellung durch den Einfluß der Ideen in sich trägt, in den Dingen zu betrachten; so sollte nach Avicenna der Geist durch die sinnlichen Vorstellungen veranlaßt werden, sich zu jenem höheren Wesen, das ihm die intellectuellen mittheile, hinzuwenden. Und dieser Ansicht begegnet man auch bei neueren Philosophen, welche freilich damit gewöhnlich auch noch den Irrthum Malebranche's verbinden, unter jener Hinwendung zu Gott eine wenngleich uns unbewußte Anschauung des göttlichen Wesens verstehend. — Mit Recht bemerkt aber der h. Thomas gegen die Platoniker, daß auf jene Weise die sinnliche Erkenntniß zu nichts anderm diene, als die Seele aus einem Schlummer der Vergeßlichkeit zu wecken, in den sie durch ihre Vereinigung mit dem Leibe gefallen wäre. Sie würde also nicht in ihrer natürlichen Thätigkeit unterstützt, sondern von einem unnatürlichen Hemmniß befreit. Avicenna aber kann keinen Grund an-

geben, weßhalb die Seele, wenigstens wann sie einmal thätig zu sein begonnen hat, sich nicht ohne von der Sinnlichkeit bestimmt zu werden, von sich selbst zu jenem Wesen, das sie erleuchtet, hinwenden sollte. Und wenn die sinnliche Wahrnehmung nur nöthig ist, damit die Seele zu einer solchen Hinwendung geweckt werde, auf die intellectuelle Erkenntniß selbst aber keinen weitern Einfluß hat; so ist nicht einzusehen, weßhalb die Vernunft durch den einen Sinn geweckt, in dem Gegenstand nicht auch das erkennen sollte, was nur durch einen andern Sinn wahrgenommen wird. Daß aber dies nicht der Fall ist, beweist wiederum das Beispiel der Blind- und Taubgebornen, weil jene so wenig von den Farben, als diese von den Tönen Vorstellungen erhalten[1]).

55. Wenn aber diese Meinung, welche der h. Thomas bekämpft, mit der Natur des Menschen streitet, so stimmt sie ebenso wenig mit der Einrichtung, die Gott der ganzen Schöpfung gab, überein. Denn wie Gott den Geschöpfen ein zwar von ihm abhängiges, aber doch ihnen eignes Sein verlieh, so legte er auch in sie Vermögen und Kräfte, durch die sie eine ihrer Natur entsprechende Wirksamkeit haben. Wir haben oben den h. Lehrer eine doppelte Thätigkeit unterscheiden hören. Die erstere besteht darin, daß in einem Wesen etwas, wodurch es vervollkommnet wird, *wirklich geworden* ist: in diesem Sinne wird sowohl dem Sinne als der Vernunft, wenn sie bereits im Besitze der Erkenntniß sind, Thätigkeit beigelegt. Die andere aber ist eine Thätigkeit, wodurch etwas *wirklich gemacht wird*[2]). Handelt es sich um die erste, so besteht das in den Geschöpfen liegende Vermögen in einer Beschaffenheit, vermöge welcher sie für die Vollkommenheit *empfänglich* sind, und zu derselben auf eine oder die andere Weise *hinstreben*. Wo immer es aber natürliche Thätigkeit giebt, da ist das in dem Thätigen liegende Vermögen *Kraft* oder *Fähigkeit*, etwas zu *verwirklichen*. Wie die Geschöpfe nur sein können, weil Gott sie erhält; so können sie auch nur, weil Gott mit ihnen wirkt, thätig sein: aber dies hindert nicht, daß ebensowohl ihr Thun als ihr Sein ihnen angehöre.

Es hat von jeher Philosophen gegeben, welche diese Wahrheit läugneten, und Gott eine Ehre anzuthun meinten, wenn sie be-

[1]) Summa ibid. — [2]) Diese nennt der h. Lehrer actio; denn agere nihil est aliud quam facere aliquid actu. S. p. 1. q. 115. a. 1.

hauptete, daß er allein in allen Dingen wirke. Sie sehen aber nicht ein, daß sie dadurch ebenso sehr den Schöpfer, als die Geschöpfe verkleinern[1]). Oder offenbart sich nicht eben dadurch sowohl die Macht, als die Güte des Schöpfers, daß er es den Geschöpfen verlieh, was sie Vollkommnes und Gutes besitzen, außer sich verbreiten und dadurch vervielfältigen zu können? Und weil das Sein der Grund ist, in dem die Kraft zu wirken wurzelt[2]), wie sollte Gott den Dingen mit dem eignen Sein nicht auch eine eigne Thätigkeit verliehen haben? Dazu kommt, daß wir die Natur der Dinge nur aus ihren Wirkungen kennen: entspricht also diesen Wirkungen kein in der Natur der Dinge liegendes Prinzip, so geht für uns alle Wissenschaft verloren. Ja, wir können, wenn nur Gott in den Dingen wirkt, aus der Verschiedenheit der Dinge die Verschiedenheit ihrer Wirkungen nicht mehr begreifen; es sei denn, daß wir annähmen, Gott selber werde auf die mannigfaltigste Weise verwandelt. — Wenn nun dies von allen Wesen, auch von den Körpern gilt, so muß es um so mehr vom Geiste wahr sein. Die Thätigkeit, die in ihm ist, gehört ihm selber an und setzt in seinem Wesen ein entsprechendes Vermögen voraus. Nun ist es aber jedem durch die Erfahrung gewiß, daß es in ihm nicht nur ein Erkennen, sondern auch eine die Vorstellung, durch die erkannt wird, erzeugende Thätigkeit gibt[3]). Wie wir also im Menschen ein Vermögen, die Vorstellung in sich aufzunehmen und dadurch erkennend zu werden; so müssen wir in ihm auch ein Vermögen, das Grund dieser Thätigkeit ist, anerkennen[4]).

---

[1]) Cont. Gent. l. 3. c. 69., wo dieser Lehrpunkt ausführlich behandelt wird. — [2]) Facere actu consequitur ad hoc, quod est esse actu. Ibid.

[3]) Percipimus nos abstrahere formas universales a conditionibus particularibus, quod est facere actu intelligibilia. Nulla autem actio convenit alicui rei, nisi per aliquod principium formaliter ei inhaerens . . . Ergo oportet virtutem, quae est principium hujus actionis, esse aliquid in anima. S. p. 1. q. 79. a. 4. Vgl. Quaest. disput. Quaest. de spirit. creaturis. a. 10.

[4]) In natura cujuslibet moventis est principium sufficiens ad operationem naturalem ejusdem: et si quidem operatio illa consistit in actione, adest ei principium activum, sicut patet de potentiis animae nutritivae in plantis; si vero operatio illa consistit in passione, adest ei principium passivum, sicut patet de potentiis sensitivis in animalibus. Homo autem est perfectissimus inter omnia inferiora moventia: ejus autem propria et naturalis operatio est intelligere, quae non completur sine passione quadam, inquantum quilibet intellectus patitur ab intelligibili; nec etiam sine actione, in quan-

56. Es ist zwar richtig, was die Gegner zu sagen pflegen, daß wir nämlich über unsere Vernunft eine höhere, die uns erleuchtet, annehmen müssen. Denn unser Geist ist nicht seinem ganzen Wesen nach Vernunft, sondern besitzt dieselbe wie eine aus seinem Wesen entspringende Fähigkeit: und er muß diese Fähigkeit bildend das Wissen sich allmählig erwerben, ohne je zum vollen Besitze desselben gelangen zu können. Was immer aber in seiner Art unvollkommen, veränderlich und was es ist, nicht schlechthin, sondern zum Theile ist; das setzt ein Vollkommenes, Unveränderliches und Schlechthinniges als seine höchste Ursache voraus[1]). Indessen wenn wir deßhalb ein vollkommen intelligentes Wesen über uns anerkennen; so müssen wir nichts desto weniger unserer Vernunft ebensowohl die Kraft, Vorstellungen in sich zu erzeugen, als das Vermögen, sie zu empfangen, beilegen. Oder sehen wir nicht in der ganzen Natur, daß gerade die edleren Erzeugnisse nicht von den höheren und allgemeinen Ursachen allein, sondern vielmehr unter dem Einflusse und der Mitwirkung dieser von den einzelnen Wesen derselben Art hervorgebracht werden? So genügt die Wärme der Sonne, um Gewürme zu erzeugen; aber ein vollkommeneres Thier wird nur von seines Gleichen erzeugt. Da also unter allem Geschöpflichen die Erkenntniß das Edelste ist; so dürfen wir nicht zweifeln, daß die nächste und unmittelbarste Ursache desselben im Geiste, der sie besitzt, zu suchen sei[2]). — Dieser Grund

---

tum intellectus facit intelligibilia in potentia (das Körperliche) esse intelligibilia in actu. Oportet igitur in natura hominis esse utriusque proprium principium, scilicet intellectum agentem et possibilem, et neutrum secundum esse ab anima hominis separatum. Cont. Gent. l. 2. c. 76. n. 9.

[1]) Semper enim, quod participat aliquid et quod est mobile et quod est imperfectum, praeexigit ante se aliquid, quod est per essentiam suam tale, et quod est immobile et perfectum. Summa ibid.

[2]) Effectus nobiliores in istis inferioribus producuntur non solum ab agentibus superioribus, sed requirunt agentia sui generis . . . . Intelligere autem est nobilissimus effectus, qui est in istis inferioribus. Non igitur sufficit ponere ad ipsum agens remotum, nisi etiam ponatur agens proximum. Cont. Gent. l. c. n. 7.

Cf. Summa et Quaest. de spirit. creat. ll. cc. — Wenn übrigens neuere Naturforscher mit mehr Grund läugnen, daß auch die unvollkommensten Thiere anders als aus dem Samen ihres Gleichen entstehen; so wird dadurch der Beweisgrund des h. Thomas nicht geschwächt, sondern verstärkt.

verliert aber seine beweisende Kraft gewiß nicht, wenn man unter dem höheren Wesen, dem unsere Vernunft untergeordnet ist, nicht jenen Engel, von dem die Gnostiker fabelten, sondern Gott, den alleinigen Schöpfer des Leibes und der Seele versteht. Denn wir haben gesehen, wie sehr es dem schöpferischen Wirken entspricht, den geschaffenen Wesen mit dem Sein auch Kräfte und Fähigkeiten, wodurch sie wirken und sich vervollkommnen, zu verleihen. Möge man immerhin Gott die Sonne des Geisterreiches nennen, und an die Worte erinnern, daß er das Licht ist, das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt: er ist dies dadurch, daß er uns nach seinem Bilde schaffend die Vernunft verlieh, und nach dem schönen Ausdruck des Psalmisten das Licht seines Angesichts einprägte[1]). Und wenn er das wahre Licht, das alle erleuchtet, in noch höherem Sinne ist, den Gerechten das Licht der Gnade und den Seligen das Licht der Glorie verleihend: so vergesse man nicht, daß auch diese Gaben der Gnade nicht bloß vorübergehende Erleuchtungen, sondern bleibende Fähigkeiten sind, durch welche nämlich die Seele in den Stand gesetzt wird, auf übernatürliche Weise zu erkennen[2]).

V.

In wie fern wir die Dinge vermittelst der ewigen Ideen erkennen.

57. Was am Schlusse des vorigen Abschnitts gesagt wurde, enthält gewissermassen schon die Lösung der Frage, die wir im Gegenwärtigen stellen. Es war vornehmlich der h. Augustin, welcher dieselbe durch das, was er von der Erkenntniß der unwandelbaren Wahrheit sagt, veranlaßte; so oft aber der h. Thomas sie berührt, spricht er sich dahin aus, daß jener große Lehrer der Kirche nichts anders habe sagen wollen, als unser Geist sei zur Erkenntniß der Wahrheit dadurch befähigt, daß er nach dem Bilde der ewigen Wahrheit geschaffen sei[3]). Er pflegt überdies zu bemerken, daß der

[1]) Intellectus separatus secundum nostrae fidei documenta est ipse Deus, qui est creator animae et in quo solo beatificatur. Unde ab ipso anima humana lumen intellectuale participat secundum illud Ps. 4, 7. Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine. Summa. ibid.

[2]) Ibid. Quaest. de spirit. creat. a. 10. ad 1. — [3]) Summa ibid. a. 5. Cont. Gent. l. 3. c. 47. De verit. q. 10. a. 11. ad 12. De spirit. creat. l. c. Opusc. 70. Super Boet. de Trin. in prooem. q. 1. a. 1. et 3.

h. Augustin wie in manchen andern Lehrpunkten, so auch hier aus der platonischen Philosophie das Wahre ohne das Falsche aufgenommen, und findet deßhalb bei ihm nicht sowohl eine Bekämpfung als vielmehr eine weitere Ausbildung und Vollendung der aristotelischen Lehre. Wir müssen darüber das Nähere vernehmen.

Damit wir in den Besitz der Wahrheit kommen, müssen wir irgend etwas Unwandelbares erkennen, das uns Norm sei, nach der wir urtheilen. Was immer aber durch sinnliche Vorstellungen aufgefaßt wird, ist in beständigem Wandel begriffen. Dazu kommt, daß derselbe Gegenstand je nach dem Zustand, worin sich der Wahrnehmende befindet, einen verschiedenen Eindruck auf die Sinne macht. Eine andere Empfindung erhält der Kranke, eine andere der Gesunde, obgleich die Sache, die auf sie einwirkt, die nämliche ist. Wenn sie also kein anderes Mittel hätten, die Beschaffenheit dieser zu erkennen; so würde ihr Urtheil der Täuschung unterworfen sein. Aus diesen beiden Gründen bewies Plato und hatten vor ihm andere Philosophen bewiesen, daß die sinnliche Wahrnehmung nicht das geeignete Mittel sei, der Wahrheit gewiß zu werden. Plato ließ sich aber deßhalb nicht wie jene älteren Griechen verleiten, die menschliche Erkenntniß überhaupt für unzuverlässig zu erklären. Weil wir, wie immer es sich mit der sinnlichen Wahrnehmung verhalte, nichtsdestoweniger das klare Bewußtsein haben, im Besitz einer Wahrheit zu sein, das heißt etwas zu erkennen, das unwandelbar ist und nicht anders sein kann, als wir es erkennen; so schloß vielmehr Plato, daß es außer dem Sinnlichen, das in beständigem Flusse sei, etwas Unveränderliches und Ewiges, nämlich die Ideen, in uns aber über dem sinnlichen ein höheres Erkenntnißvermögen gebe, durch welches wir unter dem Einflusse der Ideen das unwandelbare Wesen der Dinge zu erschauen im Stande seien.

Aristoteles aber schlug, um den Skepticismus zu überwinden, einen andern Weg als Plato ein. Er zeigte zunächst, daß es in den sinnlichen Dingen selbst trotz allem Wandel, dem sie unterworfen sind, etwas, das nicht verwandelt wird, in uns aber eine höhere Erkenntnißkraft gebe, durch welche wir in demselben Gegenstand, worin wir durch die Sinne nur das Wandelbare wahrnehmen, jenes Bleibende d. i. die Natur und Wesenheit erfassen. Mit dieser Ansicht ist also, nicht zwar, was Plato, wohl aber was der h. Augustin von den Ideen lehrte, vereinbar. Denn nach Augustin sind die Ideen nicht für sich bestehende Wesen, sondern die ewigen Gedanken Gottes; als solche aber können sie, was eben Plato

wollte, als Grund sowohl des unwandelbaren Seins der Dinge als auch unserer Erkenntniß desselben betrachtet werden. Sie sind Grund des Seins der Dinge, weil alles, was wird und besteht, in ihnen sein Urbild und folglich sein Gesetz, nach dem es wird und besteht, haben muß. Sie sind Grund unserer Erkenntniß, weil unser Geist jene Fähigkeit, in den Dingen nicht bloß das Fließende, sondern auch das Unwandelbare zu erkennen, dadurch besitzt, daß er durch das Licht der Vernunft an dem unerschaffenen Lichte, in dem Gott alles erkennt, theilnimmt. Wie das? Jene Aehnlichkeit mit Gott, derentwegen der Mensch vor den übrigen Geschöpfen auf Erden das Ebenbild Gottes genannt wird, besteht ihrem tiefsten Grunde nach in der Geistigkeit unserer Seele, d. i. in der Immaterialität, vermöge welcher sie außer dem sinnlichen, dem die Organe des Körpers dienen, in sich selbst ein intellectuelles Leben und ein von dem Körper unabhängiges Sein besitzt. Wie also in Gott jene vollkommne Unabhängigkeit (Absolutheit) des Seins als Grund der göttlichen Vernunft, des unerschaffenen Lichtes, in dem alle Ideen als Urbilder aller Dinge enthalten sind, betrachtet werden muß: so ist auch in unserer Seele jene Immaterialität, durch die sie mit dem göttlichen Sein eine größere Aehnlichkeit hat, der Grund des intellectuellen Lichtes, vermöge dessen sie das Wesen der Dinge erkennen und so Gottes Gedanken einigermaßen nachdenken kann.

58. In wie fern also darf man sagen, daß wir alles, was wir erkennen, in den ewigen Ideen erkennen? Nur insofern, als wir dadurch diese als den Grund unserer Erkenntniß bezeichnen wollen. Wie wir sagen, daß wir in der Sonne sehen, weil die Sonne uns das Licht spendet, in dem wir sehen, und nicht etwa, weil wir die Sonne und in ihr die Dinge, die um uns her sind, schauen: so erkennen wir auch in den göttlichen Ideen, weil Gott unserer Seele das Licht der Vernunft verleiht, und dadurch an dem Lichte, in dem er alles erkennt, theilnehmen läßt, und nicht etwa, weil wir in Gott die ewigen Ideen und in ihnen das Wesen der Dinge schauen. Denn diese Erkenntnißweise, die Gott allein natürlich ist, wird dem geschaffenen Geist nur durch das übernatürliche Licht der himmlischen Glorie zu Theil[1]).

[1]) Cum quaeritur, utrum anima humana in rationibus aeternis omnia cognoscat; dicendum est, quod aliquid in aliquo dicitur cognosci dupliciter. Uno modo sicut in objecto cognito, sicut aliquis videt in speculo ea, quorum imagines in speculo resultant: et hoc modo anima in statu praesentis vitae non potest videre omnia in rationibus aeternis; sed sic in rationibus aeternis cognoscunt omnia

Wenn also der h. Augustin sagt, daß wir alles, was wir erkennen, nicht in uns, sondern in der unwandelbaren Wahrheit, die über uns ist, erkennen, und dadurch als die höchste Norm, nach der wir über Wahrheit urtheilen, die göttlichen Ideen selber angiebt: so wollte er nach der Erklärung des h. Thomas nichts anders behaupten, als daß wir darum ein zuverläßiges Urtheil über die Wahrheit unserer Erkenntnisse haben, weil die Gesetze, die in unserm Geiste liegen, der ewigen Wahrheit, die in Gott ist, entsprechen[1]). Und gewiß, daß es in uns zwar eine Theilnahme an dem göttlichen Lichte gebe, durch welche wir das Vermögen zu erkennen besitzen, aber keineswegs eine solche, durch welche wir auch schon im Besitze der Erkenntniß wären, beweist der h. Augustin selber daraus, daß wir unser Wissen von den Dingen allmählig durch Beobachtung und Erfahrung erwerben müssen[2]). Freilich

Beati, qui Deum vident et omnia in ipso. Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo sicut in cognitionis principio: sicut si dicamus, quod in sole videntur ea, quae videntur per solem. Et sic necesse est dicere, quod anima humana omnia cognoscat in rationibus aeternis, per quarum participationem omnia cognoscimus. Ipsum enim lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil est aliud quam quaedam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes aeternae. Unde in Ps. 4, 6. dicitur: Multi dicunt: Quis ostendit nobis bona? Cui quaestioni Psalmista respondet dicens: Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine: quasi dicat, per ipsam sigillationem divini luminis in nobis omnia demonstrantur. S. p. 1. q. 84. a. 5.

Cf. De spirit. creat. a. 10. ad 8., wo Augustin's Lehre mit den Ansichten Plato's und Aristoteles verglichen wird.

[1]) Die sehr bekannte Stelle des h. Augustin lautet: Si ambo videmus, verum esse, quod dicis, et ambo videmus, verum esse, quod dico; ubi quaeso id videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me; sed ambo in ipsa, quae supra mentes nostras est, incommutabili veritate. Conf. l. 12. c. 25.

Der h. Thomas erklärt sie also: Quamvis diversa a diversis cognoscantur et credantur vera, tamen quaedam sunt vera, in quibus omnes homines concordant, sicut sunt prima principia intellectus tam speculativi, quam practici, secundum quod universaliter in mentibus hominum divinae veritatis quasi quaedam imago resultat In quantum ergo quaclibet mens, quidquid per certitudinem cognoscit, in his principiis intuetur, secundum quae de omnibus judicatur, facta resolutione in ipsa, dicitur omnia in divina veritate vel in rationibus aeternis videre, et secundum eas de omnibus judicare. Cont. Gent. l. 3. c. 47.

[2]) Numquid quia philosophi documentis certissimis persuadent, aeternis rationibus omnia temporalia fieri; propterea potuerunt in ipsis rationibus perspicere vel ex ipsis colligere, quot sint animalium genera, quae semina singulorum? Nonne ista omnia per locorum ac temporum historiam quaesierunt? De Trin. l. 4. c. 16.

redet der h. Lehrer auch von einem Schauen der Wahrheit, wie sie nicht in den Dingen, sondern nur in Gott ist; aber dieses Schauen ist ihm nicht die natürliche Erkenntniß der Vernunft, die alle Menschen besitzen, sondern eine höhere Gabe der Gnade, durch welche reine und heilige Seelen schon in diesem Leben zu einer Erkenntniß erhoben werden, die sich der himmlischen Beschauung nähert[1]).

Die späteren Scholastiker haben, Heinrich von Gent ausgenommen[2]), über diesen Lehrpunkt keine anderen Ansichten als der h. Thomas aufgestellt. Seitdem aber die cartesianische Schule sich bemühte, alles intellectuelle Erkennen nicht mehr bloß aus was immer für angebornen Ideen, sondern aus einem unserem Geiste wesentlichen Schauen des Göttlichen zu erklären; fanden sich manche Gelehrte durch die Ansichten des h. Thomas ebensowenig, als durch die Weise, in welcher er den h. Augustin erklärt, befriedigt. Die grellsten Behauptungen Malebranche's als phantastische Auswüchse abstreifend, hielt man den Kern seiner Erkenntnißlehre, die Anschauung des göttlichen Wesens, fest und während man diesen beim h. Augustin und einem oder dem andern Lehrer der Kirche nachzuweisen suchte; bot man alles auf, das Unbefriedigende der aristotelischen Theorie, welcher die Scholastik angehangen, darzuthun. — Wir glauben jedoch hierauf erst dort näher eingehen zu müssen; wo wir eine solche Weise zu philosophiren in ihrem Verhältniß zum idealistischen Pantheismus der neuern Zeit betrachten können. Hier möge es genügen, die Lehre des h. Thomas in aller ihrer Einfachheit mitgetheilt zu haben.

59. Weil wir aber in dieser einem Ausdruck begegnet sind, der oftmals mißverstanden worden ist, so müssen wir zu seiner Erklärung einiges beifügen. — Was soll es heißen, wenn der h. Thomas sagt, daß wir durch unsere Vernunft an der göttlichen theilhaben? Von diesem Theilhaben (participare, μετεχειν) ist nicht nur bei den Scholastikern, sondern auch bei den Vätern und namentlich bei den griechischen oftmals die Rede, und zwar pflegen sie dadurch den Unterschied des geschaffenen Seins von dem göttlichen zu bezeichnen. Die Geschöpfe sind, was sie sind, durch Theilnahme an dem, was Gott durch sich selbst oder seinem Wesen nach ist. Es versteht sich jedoch von selbst, daß hier nur von dem Guten und Vollkommnen, was wir in den Geschöpfen finden,

[1]) Rationalis anima non omnis et quaecunque, sed quae sancta et pura fuerit, asseritur illi visioni (scilicet rationum aeternarum) esse idonea. Lib. qq. 83. q. 66.

[2]) Quodl. 13. q. 9. Quodl. 15. q. 9. Ihn widerlegte Scotus In l. 1. sent. d. 3. q. 3., den h. Augustin nicht anders als der h. Thomas erklärend.

die Rede ist. Wenn man also das Sein der Geschöpfe esse participatum nennt; so wird damit zunächst ausgesagt, daß die Geschöpfe ihr Sein nicht durch sich selbst besitzen, sondern von Gott empfangen haben; während das göttliche Sein kein empfangenes, sondern das durch sich selbst bestehende Sein (ipsum esse subsistens) ist. Eben darum aber ist er das Sein selber, weil es zu seinem Wesen gehört, zu sein, und sein Nichtsein schlechthin unmöglich und undenkbar ist. Er heißt also auch ens per essentiam und die Creatur ens per participationem[1]). So wie also, was Feuer hat, aber nicht Feuer ist, durch Theilnahme feurig ist; so ist auch was Sein hat, und nicht das Sein ist, nur ein durch Theilnahme Seiendes[2]). — Was aber von dem Sein, das gilt auch von allen jenen Vollkommenheiten desselben, die als unendliche gedacht werden können. Gott ist, was er ist, durch sich, und folglich seinem Wesen nach; er ist also wie das Sein, so das Leben, die Vernunft, die Liebe selber; die Geschöpfe aber haben alles, was sie von diesen Vollkommenheiten besitzen, wie das Sein, von Gott empfangen. Wenn aber Gott seinem Wesen nach Vernunft, Weisheit, Macht u. s. w. ist, so muß er auch ganz d. i. reine Vernunft, Weisheit, Macht u. s. w. sein; während die Geschöpfe nicht ihrem ganzen Sein nach vernünftig, weise, mächtig u. s. w. sind, weil in ihnen jene Vollkommenheiten nur Kräfte oder Eigenschaften sind, die aus dem Wesen entspringen, oder auch erst erworben werden. Und so sieht man leicht, daß auch die übrigen Attribute, wodurch Gott von den Geschöpfen verschieden ist, aus jenem Gegensatz von ens per participationem und ens per essentiam hergeleitet werden können[3]).

---

[1]) Deus est ens per essentiam suam, quia est ipsum esse, omne autem aliud ens est ens per participationem; quia ens, quod sit suum esse, non potest esse nisi unum. Cont. Gent. l. 2. c. 15.

Deus solus est ens per essentiam suam, omnia autem alia sunt entia per participationem; nam in solo Deo esse est sua essentia. Ibid. l. 3. c. 66.

[2]) Sicut illud, quod habet ignem et non est ignis, est ignitum per participationem; ita illud, quod habet esse, et non est esse, est ens per participationem. Deus autem est sua essentia. Summa. p. 1. q. 3. a. 4.

[3]) Semper quod participat aliquid et quod est mobile et quod est imperfectum, praeexigit ante se aliquid, quod est per essentiam suam tale, et quod est immobile et perfectum. Anima autem humana intellectiva dicitur per participationem intellectivae virtutis: cujus signum est, quod non tota est intellectiva, sed secundum

Wenn aber dieser Gegensatz seiner vollen Bedeutung nach, wie oben gesagt wurde, den Gedanken ausdrückt: Die Geschöpfe sind, was sie sind, durch Theilnahme an dem, was Gott seinem Wesen nach ist; so wird durch die Benennung esse, vivere, inelligere participatum nicht bloß gesagt, daß wir unser Sein, Leben, Erkennen von Gott empfangen, sondern auch, daß wir durch dasselbe an dem Guten, was in Gott ist, Antheil, und folglich mit Gott irgend eine Aehnlichkeit haben. Somit wird durch diesen Ausdruck Gott nicht bloß als die wirkende oder hervorbringende, sondern auch als die vorbildliche Ursache der geschaffenen Wesen bezeichnet[1]). Es ist nämlich ein uraltes und nie bezweifeltes Axiom, daß keine Ursache etwas verleihen oder hervorbringen kann, was sie nicht entweder auf dieselbe Weise, wie sie es verleiht, oder auf höhere in sich enthält. Wie also Gott durch seine Macht den Dingen nicht verleihen könnte, daß sie seien, wenn er nicht selber wäre; so könnte er auch keine lebendigen, keine vernünftigen Geschöpfe hervorbringen, wenn er nicht selbst Leben und Vernunft wäre. Und hieraus erkennt man auch, weßhalb der h. Thomas oben nicht bloß Gott, sondern auch die göttlichen Ideen den Grund unserer Erkenntniß und das intellectuelle Licht in uns eine participata similitudo des unerschaffenen Lichtes nannte. Was Gott außer sich hervorbringt, bringt er durch die Macht seines Willens, aber nach dem Vorbild seines Wesens, des höchsten Ideals alles Seins, Wahren und Guten hervor. Wie er als das absolute Sein (ens per essentiam) allen Dingen verleiht, daß sie sind; so verleiht er als das absolute Leben den Lebendigen, daß sie leben, und als die absolute Vernunft den Vernünftigen, daß sie erkennen. Diesen Einfluß des göttlichen Wesens, in Folge dessen, was die Allmacht wirkt, ihm ähnlich ist, drücken die Scholastiker auch durch das Wort imprimere aus und beziehen darauf jenen schon mehr erwähnten bildlichen Ausdruck der Schrift, daß Gott uns das Licht seines Angesichts wie ein Siegel aufgedrückt, durch die Ver-

aliquam sui partem; pertingit etiam ad intelligentiam veritatis cum quodam discursu et motu arguendo; habet etiam imperfectam intelligentiam, tum quia non omnia intelligit, tum quia in his, quae intelligit, de potentia procedit in actum. Oportet ergo esse aliquem altiorem intellectum, quo anima iuvetur ad intelligendum. Summa. p. 1, q. 79. a. 4. Cf. Suarez. Metaph. Disp. 28. Sect. 1.

[1]) Participatio ideae fit per aliquam similitudinem ipsius ideae in participante ipsam, per modum quo exemplar participatur ab exemplato. Summa. p. 1. a. 84. a. 4.

nünftigkeit nämlich uns vor allen übrigen Geschöpfen zu Ebenbilder seiner Wesenheit gemacht habe[1]).

60. Was aber erwiedern wir nun auf die Vorwürfe, die man den Scholastikern wegen dieses Ausdrucks imprimere gemacht hat? Zuvörderst wird der h. Thomas angeklagt, daß er durch diese Theorie die Lehre des h. Augustin nicht erklärt, sondern eine ganz andere an ihre Stelle gesetzt habe. Denn, sagt man, wenn der Geist deßhalb erkennt, weil er nach dem Bilde Gottes geschaffen ist; so setzt diese Theilnahme an den ewigen Ideen keinen realen Einfluß Gottes auf den Geist voraus; und doch ist es dieser, den der h. Augustin will, nach dem Wort der Schrift, daß Gott das Licht ist, das alle Menschen erleuchtet. — Aber diesen Einwurf hatte der h. Thomas, wie in den angeführten Stellen, so noch bestimmter bei anderer Gelegenheit schon selbst beantwortet. Wie der menschliche Geist nur wurde, weil Gott ihn erschuf; so fährt er auch nur fort zu sein, weil Gott ihn erhält, und kann nur wirken, weil Gott mit ihm wirkt. Diese Erhaltung und Mitwirkung Gottes ist ohne Zweifel ein realer Einfluß. Es ist aber auch ein Einfluß, den man mit Recht eine Erleuchtung nennt. Denn wie Gott in der Schöpfung des Geistes nicht bloß durch seine Macht, sondern auch als das obsolute intellectuelle Leben thätig ist; und wie nur deßhalb, was die Macht hervorbringt, gleichfalls intellectuelles Leben ist: so muß auch die Erhaltung und Mitwirkng nicht bloß überhaupt als ein Einfluß Gottes, sondern überdies als ein Einfluß Gottes, der absoluten Vernunft oder des unerschaffenen Lichtes betrachten werden[2]).

[1]) Si homo participaret lumen intelligibile ab Angelo, sequeretur, quod homo secundum mentem non esset ad imaginem ipsius Dei, sed ad imaginem Angelorum, contra id quod dicitur Gen. 1. Faciamus hominem ad imaginem et simulitudinem nostram, i. e. ad communem Trinitatis imaginem, non ad imaginem Angelorum; unde dicimus, quod lumen intellectus agentis, de quo Aristoteles loquitur, est nobis immediate impressum a Deo, et secundum quod discernimus verum a falso et bonum a malo. Et hoc dicitur in Psalmo: Multi dicunt, quis ostendit nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine. De spirit. creat. a. 10.

Augustinus posuit rationem rerum in mente divina, et quod per eas secundum intellectum illustratum a luce divina de omnibus judicamus, non quidem sic quod ipsas rationes videamus; hoc enim esset impossibile, nisi ipsam Dei essentiam videremus; sed secundum quod illae aeternae rationes imprimunt in mentes nostras.

Ibid. ad 8.

[2]) Sicut dicit Augustinus l. 8. super Genes. ad litt. Sicut aer illumi-

61. Aber viel gewichtvoller ist die Anklage, die man gegen den Gebrauch des Wortes participare im allgemeinen erhebt. Wenn die Eigenthümlichkeit der erschaffenen Wesen als solcher dadurch bezeichnet wird, daß sie nicht durch sich, sondern nur durch Theilnahme am göttlichen Sein daseien; wie soll das nicht zu der Weltanschauung verleiten, gemäß welcher in allen Dingen das eine absolute Sein und Leben in manigfaltiger Form sich darstellt; jedes Einzelne für sich betrachtet nur als Erscheinung, erst dann aber als Sein an sich zu begreifen ist, wenn es als integrirender Theil des Alls, ebendarum aber auch als Eins und dasselbe mit dem Absoluten betrachtet wird? Einer solchen Deutung, heißt es ferner, beugt die Scholastik dadurch nicht vor, daß „durch Theilnahme sein" ihr so viel ist, als „das Sein empfangen haben". Denn auch in jener „Alleins-Lehre" ist jedes einzelne Sein als solches ein empfangenes, insofern es nicht durch sich, sondern nur durch das Absolute Bestand hat. Welchen Vorschub aber leistet man solchen Ansichten erst, wenn man überdies die Theilnahme der Geschöpfe an dem göttlichen Sein durch das Verhältniß des Feurigen zu dem Feuer veranschaulicht!

So die Gegner. Wir wollen die Antwort von dem Vergleiche beginnen, mit dem die Anklage endet. Wozu bedient sich der hl. Thomas desselben? An der einen Stelle, die wir anführten, will er beweisen, daß Gott sein Sein ist, d. h. daß es Gottes Wesen ist, zu sein, und sagt zu dem Ende: Ein Seiendes, das Dasein hat, ohne daß es ihm wesentlich ist zu sein, hat das Sein nicht durch sich, sondern durch Theilnahme; so wie ein Feuriges, z. B. glühendes Eisen, das nicht selbst Feuer ist, das Feuer nicht durch sich, sondern empfangen hat[1]). An den andern Stellen aber ist der Gedanke des h. Lehrers dieser: So gewiß als ein Feuriges,

---

natur a lumine praesente, quod si fuerit absens, continuo tenebratur; ita mens illustratur a Deo, et ita etiam lumen naturale semper Deus causat in anima, non aliud et aliud sed idem; non enim est causa fieri ejus solum, sed etiam esse ipsius. In hoc ergo continue Deus operatur in mente, quod in ipsa lumen naturale causat et ipsum dirigit, et sic mens non sine operatione causae primae in suam operationem procedit.

Opusc. 70. Sup. de Boeth. Trin. q. 1.

Hiedurch ist also auch erklärt, in welchem Sinne der h. Thomas oben sagte: Secundum intellectum (nostrum) illustratum a luce divina de omnibus judicamus.

[1]) Summa. p. 1. q. 3. a. 4.

das nicht selbst Feuer ist, sondern nur Feuer in sich hat, das Feuer als seine Ursache voraussetzt; so gewiß setzen auch die Dinge, denen das Sein nicht wesentlich ist, sondern die es nur besitzen und darum auch verlieren können, ein Seiendes, dem das Sein wesentlich ist, als die Ursache, von welcher sie ihr Sein empfangen, voraus[1]). Ist also damit das Verhältniß des geschaffenen Seins zum göttlichen dem Verhältniß des Feurigen zum Feuer gleichgesetzt? Es wird nichts anders damit behauptet, als daß zwischen beiden das Verhältniß der Ursache zur Wirkung bestehe. Giebt es aber nur Ein ursachliches Verhältniß? Oder kommen auch die heiligen Väter in Verdacht, nur einen Bildner und keinen Schöpfer der Welt gekannt zu haben, weil sie sagen, daß das Weltall ebenso wenig als die Werke der menschlichen Kunst ohne einen Urheber entstehen konnten? Nichts anders sollte durch diesen und nichts anders durch den Vergleich des h. Thomas veranschaulicht werden, als daß Gott die Ursache der Dinge, und nicht auf welche Weise er es ist. Wenn daher die Ausdrücke „durch Theilnahme" und „durch sich sein" für sich allein betrachtet diese Weise nicht bestimmen; so haben wir uns, um den Gedanken der Scholastik zu finden, nicht zu jenem Vergleiche, der zu dem Ende nicht angestellt wurde, sondern zu ihrer Lehre über die Schöpfung und über das Verhältniß der Welt zu Gott zu wenden. Dort muß es sich zeigen, wie sie die Mittheilung, durch welche uns Gott, was wir sind und haben, verleiht, erklären.

Jedoch wollen wir auch hier zur Würdigung dieser Anklage wenigstens eine Bemerkung beifügen. Es ist wahr, der Ausdruck „durch Theilnahme sein" läßt eine doppelte Auffassung zu. Man könnte damit sagen wollen, die Geschöpfe seien nur dadurch, daß sie etwas von dem göttlichen Sein in sich hätten; dann könnte man sie aber auch nur als Wirkungen der göttlichen Substanz an ihr selber d. h. als ihre Erscheinungen betrachten: und diese Auffassung wäre pantheistisch. — Nicht so jene, nach welcher das Theilhaben dahin erklärt wird, daß die Geschöpfe, was Gott durch sich und schlechthin, d. h. seinem ganzen Wesen nach ist, dadurch,

[2]) Quod per essentiam dicitur, est causa omnium, quae per participationem dicuntur: sicut ignis est causa omnium ignitorum, in quantum hujusmodi. Deus autem est ens per essentiam, quia est ipsum esse; omne autem aliud ens est ens per participationem. Cont. Gent. l. 2. c. 15.

Ebenso an der andern so eben angeführten Stelle. l. 3. c. 66.

daß Gott es ihnen verleiht, nicht schlechthin, sondern einigermaßen sind; daß also auch sie z. B. Leben, aber nicht durch sich und nicht reines Leben sind. Damit hier die phantheistische Anschauung ganz ausgeschlossen werde, kommt alles darauf an, daß die Geschöpfe ein wenngleich nicht durch sich, aber doch in und für sich bestehendes Sein haben, daß sie also wahrhaft Seiendes und nicht bloß Erscheinungen eines Andern seien. Denn so kann jene Mittheilung Gottes, durch die sie sind, nicht als ein Ausfluß des göttlichen Seins, sondern nur als ein Wirken der göttlichen Macht außer Gott, folglich als wahres Schaffen betrachtet werden. Nun haben wir aber schon in diesen Untersuchungen über das Erkennen mehr als einmal gesehen, wie scharf und nachdrücklich die Scholastik eben diese Wahrheit, daß Gott den Geschöpfen ein wenngleich von ihm abhängiges, dennoch ihnen eigenes und von dem seinigen verschiedenes Sein und Wirken verleiht. Auch ehe wir also ihre Lehren über die Schöpfung und das Verhältniß der Welt zu Gott näher untersuchen, können wir sie gegen den Vorwurf, den man sich anstrengt auf sie zu wälzen, in Schutz nehmen. Denn ohne Zweifel muß man den Sinn einer Redeweise, die an sich betrachtet eine verschiedene Deutung zuläßt, aus dem Zusammenhang mit andern unzweideutigen Lehren bestimmen.

VI.

Ob und in wiefern die intellectuelle Erkenntniß aus der sinnlichen entspringe.

62. Indem der h. Thomas der peripatetischen Lehre, daß unser intellectuelles Erkennen vom sinnlichen seinen Anfang nehme, beipflichtet; hebt er zunächst hervor, daß Aristoteles durch selbe die sich als Extreme entgegengesetzten Irrthümer seiner Vorgänger glücklich vermieden habe. Er nahm keineswegs mit Demokrit an, daß all unser Erkennen aus den Eindrücken, die wir durch die Sinne erhalten, seine Erklärung finde, und darum auf das Fließende in den Dingen beschränkt sei; sondern behauptete mit Plato, daß es außer dem Vermögen sinnliche Vorstellungen zu bilden, in uns ein höheres gebe, das, weil geistiger Natur, in dieser und nicht in einem Organe des Leibes thätig sei, und daß wir durch dieses nicht bloß die wandelbaren Accidenzen, sondern auch die bleibenden Wesenheiten erkennen. Doch gab er ebensowenig zu, was Plato

wollte, daß nämlich die sinnliche Erkenntniß nur dazu diene, den Geist zum Bewußtsein jenes Wissens, das durch einen Einfluß idealer Wesen in ihm ruhe, zu wecken. Nach Aristoteles muß sich die Vernunft ihre Begriffe erwerben, und wie sie dies nicht vermöchte, wenn sie nicht als geistige Kraft ein vom Leibe freies Wirken hätte; so bedarf sie doch bei diesem ihren Wirken dessen, was ihr die Sinnlichkeit liefert. Die intellectuellen Vorstellungen entstehen im Menschen durch ein Zusammenwirken der sinnlichen und geistigen Erkenntnißkraft.

Wenn hier der h. Thomas erklärend beifügt, die Mitwirkung der Sinnlichkeit beschränke sich darauf, der Vernunft den Stoff zu liefern; so hat man dies nicht so zu verstehen, als wenn die sinnliche Vorstellung durch eine gewisse Bearbeitung zur intellectuellen geformt werde. Der h. Lehrer will sagen, daß die Vernunft ihre Begriffe und zwar nicht bloß jene von bestimmten Arten der Dinge, sondern auch die allgemeinsten, des Seins nämlich, der Einheit, der Substanz u. s. w. nicht würde gewinnen können, wenn ihr nicht sei es durch den äußern sei es durch den innern Sinn ein Gegenstand geboten würde, in welchem durch jene Begriffe, was sie denkt, das Sein, das Leben u. s. w. ist und ihrer Betrachtung sich darbietet. Wie er also hier bemerkt, daß die sinnliche Vorstellung nicht sowohl die Ursache der intellectuellen Erkenntniß, als vielmehr der Stoff der Ursache sei[1]); so will er anderswo, daß die Phantasiebilder nur im Sinne eines Werkzeugs Ursache der Begriffe genannt werden[2]).

So viel möge hier genügen, um einem Mißverständniß, das viele ungerechte Vorwürfe veranlaßt hat, vorzubeugen: wir werden die Art und Weise, wie aus der sinnlichen Kenntniß durch die Thätigkeit der Vernunft die intellectuelle hervorgeht, sogleich näher betrachten.

63. Was aber die Gründe betrifft, welche den h. Lehrer bewogen, der aristotelischen Ansicht den Vorzug zu geben; so sind sie zwar

[1]) Non potest dici, quod sensibilis cognitio sit totalis et perfecta causa intellectualis cognitionis, sed magis est quodammodo materia causae. S. p. 1. q. 84. a. 6.

[2]) In receptione, qua intellectus possibilis species rerum accipit a phantasmatibus, se habent phantasmata ut agens instrumentale et secundarium, intellectus vero agens ut agens principale et primum. De verit. q. 10. a 6. ad 7.

in dem bisher Gesagten schon enthalten, können jedoch durch manches, was der h. Thomas über denselben Gegenstand anderwärts lehrt, verstärkt und in helleres Licht gestellt werden. — Er hatte sich auf die Erfahrung berufen, der zufolge ein Mensch, dem irgend einer der Sinne abgeht, so entwickelt übrigens seine Denkkraft sein mag, niemals Begriffe von dem erhält, was nur durch den ihm mangelnden Sinn wahrgenommen wird. Nun kommt aber dazu, daß wir zugleich mit der regelmäßigen Thätigkeit der sinnlichen Erkenntnißkraft auch die Fähigkeit verlieren, uns der schon erworbenen Begriffe durch die Vernunft zu bedienen. Dies gilt natürlicherweise nicht von den äußeren Sinnen, sondern von dem innern, in welchem die durch die äußeren empfangenen Vorstellungen als habituelle zurückbleiben. Damit die Denkthätigkeit gehemmt und der Gebrauch der Vernunft gestört werde, bedarf es nichts anders, als daß durch die Verletzung der Organe des innern Sinnes die Thätigkeit der Erinnerungs- oder Einbildungskraft gehindert sei. Ist aber der Gebrauch des schon erworbenen Wissens von der Sinnlichkeit abhängig, so muß es uns dadurch immer wahrscheinlicher werden, daß auch die Erwerbung desselben an die Erfahrung gebunden ist. — Und gewiß, wie natürlich es unserm Geiste sei, durch die sinnliche Erkenntniß zur intellectuellen zu gelangen, wird uns auch durch das, was wir an unserm Denken selbst beobachten können, bestätigt. Denn so oft wir irgend etwas denkend zu erfassen streben, bilden wir unwillkürlich sinnliche Vorstellungen, um es darin wie in Beispielen oder Gleichnissen anzuschauen. Aus demselben Grunde pflegen wir uns auch, um andern etwas begreiflich zu machen, der Beispiele zu bedienen[1]). Wie wir also in der einzelnen Handlung eines Menschen, die uns vor Augen geführt wird, einen Grundsatz der Lebensweisheit betrachten; so findet unser Geist auch unter der Hülle der Erscheinungen, welche die Sinnlichkeit vorstellt, die Wesenheit des Dinges, und in ihr das Gesetz, wodurch das Sein aller Dinge dieser Art bestimmt ist.

„Aber würden wir in der einzelnen Handlung eine Regel der Weisheit betrachten können, wenn wir zu dieser Betrachtung nicht schon manche Ideen, die der sittlichen Ordnung angehören, mitbrächten?" Freilich nicht: aber was will man damit beweisen? Nämlich, daß wir auch in dem Gegenstand, der vor die Sinne tritt, das verhüllte Wesen nicht finden würden, wenn wir nicht

[1]) S. p. 1. q. 84. a. 7.

schon Begriffe von mancherlei andern Dingen besäßen. Es ist dies insofern wahr, als der Begriff, durch welchen wir etwas als Wesen einer bestimmten Art z. B. als Menschen erkennen, andre mehr allgemeine Begriffe, wie die der Substanz und des Lebens voraussetzt. Aber ist man deßhalb zu behaupten berechtigt, daß der Geist diese ersten Begriffe als angeborne schon in sich tragen oder sie anders woher empfangen haben müsse? Keineswegs: es setzt dies nichts voraus, als daß er außer der Sinnlichkeit ein anderes Erkenntnißvermögen, die Vernunft besitze. Was jene Urbegriffe ausdrücken, Sein, Einheit, Substanz, Grund, Kraft; es ist ja in dem Gegenstand. So wie wir nun an diesem durch jedweden Sinn die ihm entsprechenden Erscheinungen wahrnehmen; so erkennen wir auch durch die Vernunft in ihm das, was durch sie allein erkannt werden kann. Wie ihn z. B. die Augen als ein Weißes, Rundes u. s. w. anschauen, der Geschmack als ein Süßes oder Bittres erfährt; so denkt ihn die Vernunft als ein Seiendes, als Eines, als Substanz oder Accidenz u. s. w. und bildet dadurch den Begriff seiner Wesenheit. Man mag behaupten, daß, wie für die Augen die Farbe und Gestalt des Dinges, obschon sie immer in diesem sind, doch erst durch die Beleuchtung sichtbar werden; so auch die Vernunft, um an dem Dinge, was es seiner Natur nach ist, aufzufassen, eines geistigen Lichtes bedürfe: aber daß sie, um die Dinge zu erkennen, ein schon in ihr ruhendes Wissen der höchsten Ursachen mit sich bringen, oder gar durch eine habituale Anschauung Gottes erleuchtet sein müsse, bleibt immer eine durch nichts gerechtfertigte Annahme.

64. Gegen eine solche Einrede läßt sich also der Beweis, den der h. Thomas aus der Erfahrung erhob, allerdings festhalten. Aber nicht bloß aus der Erfahrung, sondern überdies aus der Beschaffenheit der menschlichen Natur hatte der h. Lehrer gefolgert, daß unsere intellectuellen Erkenntnisse nur von den sinnlichen Wahrnehmungen beginnen können; und auch was er darüber sagte, wollen wir mit andern Wahrheiten in Verbindung bringen. Am Schlusse des vorigen Hauptstückes haben wir bei näherer Betrachtung unseres Denkens gefunden, daß in demselben alles Uebersinnliche, und namentlich das rein Geistige und Göttliche nicht anders als durch Vergleichung mit dem Sinnlichen, und daher nur durch mehr oder weniger uneigentliche Begriffe aufgefaßt wird. Und wenn dadurch erwiesen ist, daß die Natur und Wesenheit des Sinnlichen der nächste und eigenthümliche Gegenstand unserer intellectuellen

Erkenntnißkraft ist, so fand dies auch in der Beschaffenheit der menschlichen Natur seine Bestätigung. Denn so wie das bloß sinnliche Prinzip auf die Wahrnehmung des Gegenstandes nach seinen äußeren Erscheinungen beschränkt sein muß: so kann es auch nur dem reinen Geiste gegeben sein, das Intelligible frei von allem Sinnlichen in sich selbst zu erschauen. Dem menschlichen Geiste aber, der in dem Leibe ist, lebt und wirkt, muß es eigenthümlich sein, das Intelligible in dem Sinnlichen zu erfassen, das Materielle auf immaterielle Weise zu erkennen. Was aber der eigenthümliche, das muß auch der nächste oder erste Gegenstand der Vernunft sein[1]).

Ist hiemit erwiesen, daß in uns der intellectuellen Erkenntniß des Sinnlichen keine Anschauung des Geistigen oder Göttlichen vorhergeht; so wird durch eine andere Betrachtung der menschlichen Natur jede Art angeborner Ideen ausgeschloßen. Nur weil er alles Sein in reinster Wirklichkeit in sich schließt, ist Gott durch eine Wesenheit selbst im ewigen Besitze aller Erkenntniß; dem geschaffenen Geiste wird, möge er auch sich selbst durch sein Wesen offenbar sein, die Erkenntniß der Dinge außer ihm durch Ideen vermittelt: wir müssen also diese wie Formen, durch welche das Vermögen zu erkennen entwickelt (actuirt) wird, betrachten. Indessen kann es doch ohne Zweifel Geschöpfe geben, deren Vermögen vom Anfang ihres Daseins an entwickelt sind: und wenn man der Annahme nicht mehr beipflichtet, daß es über dieser veränderlichen Welt Körper gebe, die nicht entstehen und vergehen, sondern im Zustand der Vollendung erschaffen unverändert fortdauern; so stimmt es doch gewiß mit der Idee des reinen Geistes, der als solcher mit Gott größere Aehnlichkeit haben muß, überein, daß die Vermögen, welche in seinem Wesen wurzeln, von Anfang an die ihnen natürliche Vollendung haben. Ebendeßhalb aber müssen wir es naturgemäß finden, daß der menschliche Geist, der auf niederer Stufe steht, mit Vermögen erschaffen wird, welche der Entwickelung bedürfen; besonders wenn wir ihn in seinem Verhältniß zu der in stetem Wandel begriffenen Natur betrachten. Denn bildet er auch mit dieser eben durch die Beharrlichkeit seines Seins einen Gegensatz; so wird er doch in dem aus der Natur erzeugten Leibe erschaffen und mit ihm zu einem Wesen vereinigt. Diese Ver-

[1]) Vergleiche unten n. 137 und ff., wo dieses ausführlicher behandelt wird.

einigung ist aber nur dadurch möglich, daß die menschliche Seele außer den intellectuellen Fähigkeiten auch vegetative und sinnliche Kräfte, die ohne Zweifel nur allmählig sich ausbilden, besitzt. Wenn es also in erschaffenen Wesen intellectuelle Vermögen, die anfangs unentwickelt sind, geben kann; — und das wird doch wohl niemand läugnen; — so müssen wir sie, auch abgesehen von der Erfahrung, im Menschen, in dem alle anderen Kräfte sich nur nach und nach vollenden, voraussetzen. Die göttliche Vernunft ist also nicht Vermögen, sondern reine Wirklichkeit des Erkennens; die Vernunft des Engels ein von Anfang ausgebildetes (verwirklichtes), die Vernunft des Menschen aber ein zu bildendes Vermögen[1]). Daß aber unsere Vernunft die Ideen, durch welche sie ausgebildet wird, sich nicht ohne Sinnenvorstellungen erwerbe, bewies der h. Thomas ebenfalls aus der Beschaffenheit der menschlichen Natur, indem er hervorhob, daß im Menschen der Leib dem Geiste, die niedern Kräfte den höhern zu dem ihnen eigenthümlichen Wirken dienen müssen.

---

[1]) Considerari potest, utrum intellectus sit in actu, vel potentia, ex hoc, quod consideratur, quomodo intellectus se habeat ad ens universale. Invenitur enim aliquis intellectus, qui ad ens universale se habet sicut actus totius entis; et talis est intellectus divinus, qui est Dei essentia, in qua originaliter et virtualiter totum ens praeexistit sicut in prima causa: et ideo intellectus divinus non est in potentia, sed est actus purus. Nullus autem intellectus creatus potest se habere ut actus respectu totius entis universalis, quia sic oporteret, quod esset ens infinitum: unde omnis intellectus creatus per hoc ipsum, quod est, non est actus omnium intelligibilium, sed comparatur ad ipsa intelligibilia sicut potentia ad actum. Potentia autem dupliciter se habet ad actum. Est enim quaedam potentia, quae semper est perfecta per actum, sicut dicimus de materia corporum coelestium; quaedam autem potentia est, quae non semper est in actu, sed de potentia procedit in actum, sicut invenitur in generabilibus, et corruptibilibus. Intellectus igitur angelicus semper est in actu suorum intelligibilium propter propinquitatem ad primum intellectum, qui est actus purus, ut supra dictum est (quaest. 58. art. 1.). Intellectus autem humanus, qui est infimus in ordine intellectuum et maxime remotus a perfectione divini intellectus, est in potentia respectu intelligibilium; et in principio est sicut tabula rasa, in qua nihil est scriptum, ut Philosophus dicit in III. de Anima (text. 14.). Quod manifeste apparet ex hoc, quod in principio sumus intelligentes solum in potentia, postmodum autem efficimur intelligentes in actu. S. Th. S. p. 1. q. 79. a. 2.

65. Und eben weil diese Lehre vom Ursprung unseres Erkennens mit allem, was wir von der Natur des Menschen erforschen, und an unserem Denken selber beobachten können, so vollkommen übereinstimmt: würde man sich auch wohl nie zu andern Annahmen hingeneigt haben, wenn man nicht große Schwierigkeiten darin gefunden hätte, die Art und Weise, wie die Vernunft durch die sinnlichen Vorstellungen zu den ihr eigenthümlichen gelangen könne, zu erklären. Ob und auf welche Weise diese Schwierigkeiten in der Lehre der Scholastik überwunden seien, mögen unsere Leser nach dem, was wir in den folgenden Hauptstücken mittheilen werden, beurtheilen. Es fragt sich nämlich zuerst, wie die Vernunft *in dem Sinnlichen* selbst das *Uebersinnliche* finde, durch den Begriff aus dem Zufälligen das Wesentliche erhebend und zum Sein durch die Erscheinung vordringend. Darüber also werden wir die Ansichten der Scholastiker in ihrer Lehre von der Abstraction und in der Untersuchung des Unterschiedes zwischen Begriff und Idee kennen lernen. Handelt es sich aber nicht darum, das übersinnliche Wesen des sinnlich Erscheinenden, sondern das, was den Sinnen gar nicht erscheint, das *Geistige* zu erkennen; so ist die Möglichkeit, dasselbe zu denken, schon durch jene höchsten Begriffe, ohne die keine intellectuelle Auffassung des Sinnlichen möglich ist, gegeben. Oder muß nicht die Vernunft, wenn sie ihre Begriffe von den Körpern untersucht, zu der Einsicht kommen, daß sie in denselben mit dem Begriffe der Substanz die den Körpern eigenthümliche Beschaffenheit verbindet? · Damit ist aber auch die Erkenntniß gegeben, daß der Begriff der Substanz diese Eigenschaften der Körper nicht in sich schließt, und folglich eine Substanz, die solche Eigenschaften nicht habe, denkbar ist. — Aber zur bestimmteren Auffassung des Geistigen und zur Einsicht, daß es nicht nur denkbar, sondern auch wirklich ist, führt den Menschen die Erkenntniß seiner selbst. Denn in sich selbst findet er das Sinnliche mit dem Geistigen zu einem Wesen vereinigt. Es werden uns also die Scholastiker zeigen, wie dem Menschen der Weg aus der sinnlichen in die übersinnliche Welt dadurch geöffnet ist, daß eben jenes Vermögen, durch welches er im Stande ist, vom Sinnlichen intellectuelle Vorstellungen zu bilden, ihn auch befähigt, sich selbst, und zwar zunächst seine Thätigkeit, aus dieser aber auch sein Wesen, das in ihm thätige Prinzip, zu erkennen. Indem er aber aus der Beschaffenheit seiner Thätigkeit, seines Denkens und Wollens, das menschliche Wesen als ein sinnlich-vernünftiges gefunden hat,

wird er nun auch mit mehr Bestimmtheit, wenngleich immer nur durch uneigentliche Begriffe (n. 41—44.), das rein intellectuelle Leben der Geister auffassen können.

66. Doch wie gelangen wir zu den Vorstellungen des Wahren und Guten? Durch das Bewußtsein unseres Erkennens und Begehrens, antwortet der h. Thomas[1]), und wir können hinzufügen, daß wir durch eben dieses Bewußtsein dessen, was wir in uns erfahren, zur Idee des Schönen gelangen. Die Wahrheit ist zunächst eine Eigenschaft des Erkennens aber eine solche, deren Vorstellung aus der Natur des Erkennens selbst sich sofort ergiebt. Die Erkenntniß ist dadurch wahr, daß sie der Sache entspricht. Was anders aber ist das Erkennen selbst, wenn nicht ein geistiges Ergreifen, ein intellectueller Besitz der Sache? Als solches aber können wir es nicht auffassen, ohne sogleich als seine nothwendige Eigenschaft zu erkennen, daß es mit der Sache übereinstimme, also wahr sei. Wenn wir aber das Wahre als ein außer uns Bestehendes denken, und z. B. sagen, daß wir die Wahrheit suchen, das Wahre erkennen; so liegt diesem Begriff jene erste Vorstellung zu Grunde. Denn wir verstehen unter dieser Wahrheit, die wir suchen, nichts anderes als einen Gedanken oder Satz, dem die Wirklichkeit entspricht. — Ebenso muß aber auch die Erkenntniß unseres Begehrens zur Vorstellung des Guten führen. Denn das Begehren denken wir nothwendig als ein Streben nach etwas, das uns unter irgend einer Beziehung vervollkommnet, oder was dasselbe ist, durch dessen Besitz wir etwas, wozu in uns Vermögen, Trieb, Anlage ist, erhalten. Das aber ist eben der Begriff des Guten. Und weil wir in unserm Bewußtsein, wie das Denken von dem Wahrnehmen, so auch das vernünftige Begehren oder Wollen von dem bloß sinnlichen unterscheiden; so ist damit auch schon ein Anfang der Erkenntniß des sittlich Guten gegeben. Wir sagen ein Anfang: denn die vollendete Erkenntniß des sittlich Guten setzt die Idee des höchsten Gutes d. i. Gottes voraus[2]). — Wenn wir endlich im Stande sind, das Wohlgefallen, welches der Geist durch die bloße Betrachtung eines Gegenstandes

[1]) Intellectus per prius apprehendit ipsum ens, et secundario apprehendit se intelligere ens, et tertio apprehendit se appetere ens: unde primo est ratio entis, secundo ratio veri, tertio ratio boni. S. p. 1. q. 16. a. 4.

[2]) Theol. der Vorzeit. Bd. 1. Abh. 5. Hptst. 1.

empfindet, von dem sinnlichen, oder demjenigen, das die Erkenntniß des Nützlichen verursacht, zu unterscheiden; so müssen wir dadurch auch die Vorstellung des Schönen gewinnen. Denn das Schöne in den Dingen ist nichts anders als jene ihre Beschaffenheit, durch welche sie dem Geiste, der sie betrachtet, dadurch allein, daß er sie betrachtet, wohlgefallen.

Aus der schon erörterten Lehre von der Erkenntniß durch Analogie und Verneinung läßt sich endlich auch abnehmen, wie die Scholastiker aus dem Wandelbaren das Unwandelbare, aus dem Gewordenen das Ewige, aus dem Endlichen das Unendliche, kurz Gott aus der Welt glaubten erkennen zu können. Nichtsdestoweniger ist es vorzüglich hier, wo man glaubt, das Ungenügende ihrer Erkenntnißlehre darthun zu können. Wir werden also, was ihnen namentlich die cartesianische Schule entgegensetzt, an seinem Orte näher betrachten.

Viertes Hauptstück.

Von der Abstraction.

I.

Begriff der Abstraction.

67. Nachdem der h. Thomas in der menschlichen Natur den Grund nachgewiesen, weßhalb der nächste Gegenstand unserer Vernunft die Wesenheit des Körperlichen ist; folgert er, daß es unserer Vernunft eigen sei, ihre Begriffe durch Abstraction von den sinnlichen Vorstellungen zu gewinnen. Denn die Wesenheit des Körperlichen, die wir erkennen, ist zwar in dem einzelnen Körper da; aber wir fassen sie in der intellectuellen Vorstellung nicht so, wie sie in ihm da ist, nicht nämlich mit den dem Einzelnen angehörigen Zufälligkeiten auf. Etwas aber, das in dem materiellen Einzeldinge ist, nicht so wie es in ihm ist, erkennen, heißt abstrahiren.[1])

Sofort aber wird dieser Begriff der Abstraction näher erörtert. Man könnte gegen denselben einwenden: Um zur Erkenntniß der Wirklichkeit zu gelangen, müssen wir durch die intellectuellen Vorstellungen das Einzelne denken, ist also die Wesenheit in unserer Vorstellung nicht so, wie sie in dem Einzelding ist, so kann auch unser Erkennen keine Wahrheit haben. Was also entgegnet der h. Lehrer? Dem Wortlaute nach drückt Abstrahiren ein Sondern aus. Auf doppelte Weise aber können wir bei der Auffassung eines Gegenstandes etwas absondern; entweder nämlich urtheilend, dasselbe sei von ihm in der Wirklichkeit geschieden, oder aber unter dem Mannigfaltigen, das in ihm ist, nur dies Eine

[1]) Cognoscere id, quod est in tali (i. e. corporali) materia individuali, non prout est in materia, est abstrahere formam a materia individuali, quam repraesentant phantasmata.

S. p. 1. q. 85. a. 1.

ohne das Uebrige betrachtend. Wenn wir also, was in dem Gegenstand ist, durch jenes Urtheil von ihm scheiden, so ist freilich unsere Auffassung falsch; nicht so, wenn wir, was im Gegenstand mit Anderm ist, ohne dieses, also abgesondert betrachten. Diese sondernde Betrachtung ist die Abstraction. Sie ist eine Folge der Beschränktheit unseres Erkenntnißvermögens und findet nicht bloß in der intellectuellen, sondern auch in der sinnlichen Anschauung, wenngleich auf andere Weise statt. Unsere Sinne nehmen an einem und demselben Gegenstande verschiedene Eigenschaften, jeder nämlich die ihm entsprechende ohne die übrigen wahr: das Gesicht die Farben ohne den Duft oder Klang, das Gehör den Klang ohne die Farben oder den Geschmack u. s. w. Ferner können die äußeren Sinne den Gegenstand nicht ohne manches andere, das mit ihm dem Orte und der Zeit nach in Verbindung steht, auffassen; die Phantasie aber trennt den Gegenstand von diesen Umständen des Ortes und der Zeit und kann deßhalb auch Abwesendes und Vergangenes vorstellen. Auch die Vernunft also bildet ihre Begriffe, indem sie in dem Gegenstand das, was nur ihr zu erkennen eigen ist, ohne das Uebrige, das Wesentliche ohne das Zufällige auffaßt. Indem sie das Einzelding, welches Gegenstand der sinnlichen Wahrnehmung ist, als Stein z. B. oder Baum denkt, sieht sie von dem, was diesem einzelnen Steine oder Baume eigenthümlich ist, ab, und betrachtet in ihm nur das, was allen Steinen oder Bäumen gemeinsam, und eben darum in jedem einzelnen das Gesetz ist, durch das es seinem Sein und Erscheinen nach bestimmt, und aus dem es darum auch begriffen wird. — Wenn wir also diese Wesenheit zwar als Prinzip des Einzeldinges, aber als etwas außer demselben für sich Bestehendes dächten, so wäre das die irrthümliche Abstraction, die man Plato zur Last legt: wir denken sie aber nicht außer, sondern in dem Einzelnen als den bestimmenden Grund seines Daseins, und darum ist die Auffassung des Einzelnen durch den abstracten Begriff zwar eine unvollständige, aber keine unwahre. Wie wir in einer Frucht die Farbe oder Gestalt ohne die Frucht selbst, und ebenso die Frucht d. h. ihre Substanz ohne ihre Gestalt und Farbe; so können wir sowohl in der Gestalt und Farbe als in der Frucht selbst nur das, was ihr als solcher wesentlich ist, betrachten[1]).

[1]) . . . . . Et ideo nihil prohibet, colorem intelligi nihil intelligendo de pomo. Similiter dico, quod ea, quae pertinent ad rationem speciei cujuslibet rei materialis, puta lapidis aut hominis aut equi,

68. Um aber diese intellectuelle Auffassung des Sinnlichen noch bestimmter zu erklären, müssen wir auf jene drei Grade der Abstraction, von welchen bei den Scholastikern oftmals die Rede ist, aufmerksam machen. In der ersten sehen wir zwar von dem Individuellen ab, aber unsere Vorstellungen schließen doch unter die Sinne fallende Eigenschaften der Körper, als da sind Wärme und Kälte, Härte und Weiche, Süßigkeit und Bitterkeit ein. In der zweiten aber sondern wir auch diese Eigenschaften ab und betrachten nur, was denselben als die ersten Attribute aller Körper vorhergeht, die Größe, Ausdehnung und Gestalt. Wir können diese ohne Körper einer bestimmten Art, aber nicht an einem Unkörperlichen denken. Erst auf der dritten Stufe der Abstraction schließen wir alles aus, was den Körpern als solchen eigen ist, und denken dieselben durch Vorstellungen, durch welche auch Unkörperliches aufgefaßt werden kann. Es sind dies die höchsten Begriffe Sein, Einheit, Substanz, Accidenz, Vermögen, Thätigkeit, Kraft u. s. w. Wir haben schon bemerkt (n. 28. 63.), daß durchaus keine intellectuelle Vorstellung ohne diese höchsten Begriffe zu Stande kommt, und darum darf man auch die erwähnten Stufen der Abstraction nicht so verstehen, als wenn bei der Begriffsbildung von der ersten begonnen und zur zweiten und dritten fortgeschritten würde. Vielmehr sind gerade die höchsten Begriffe die ersten, durch welche die Vernunft jedweden Gegenstand denkt. Der h. Thomas erklärt sich darüber bei mehr als einer Gelegenheit auf das Bestimmteste[1]), und weist dafür den Grund in der Beschaffenheit unseres Erkenntnißvermögens nach.

Weil die intellectuelle Erkenntniß von der sinnlichen ihren Anfang nimmt, die sinnliche aber immer nur Einzelnes erfaßt; so muß insofern allerdings die (sinnliche) Kenntniß des Einzelnen der (intellectuellen) Erkenntniß des Allgemeinen vorausgehen. Wenn wir aber sowohl die sinnliche als die intellectuelle Erkenntniß jede für sich betrachten, so muß die eine wie die andere von dem All-

possunt considerari sine principiis individualibus, quae non sunt de ratione speciei. Et hoc est abstrahere universale a particulari vel speciem intelligibilem a phantasmatibus, considerare scilicet naturam speciei absque consideratione individualium principiorum, quae per phantasmata repraesentantur. Ibid.

Cf. Toledo Logica. In procemium Porphyrii.

[1]) Summa p. 1a 2dae. q. 94. a. 2. p. 1. q. 87. a. 3. ad 1. De verit. q. 10. a. 6. q. 11. a. 1.

gemeineren beginnen[1]). Denn unsere Vernunft ist nicht von vorneherein im Besitz ihrer Erkenntnisse, sondern erhält dieselben vom Zustande des bloßen Vermögens zur Actualität (de potentia in actum) übergehend. Jede Kraft aber, die sich auf solche Weise entwickelt, gelangt zuerst nur zu einem unvollendeten Act, welcher zwischen dem Vermögen und der vollen Actualität in der Mitte liegt. Da also die Erkenntniß dadurch sich vollendet, daß der Gegenstand mit aller Bestimmtheit aufgefaßt wird; so muß sie von jenen Vorstellungen beginnen, durch welche der Gegenstand mit weniger Bestimmtheit gedacht wird. Dies sind aber die höheren oder allgemeineren. Denn wenn wir etwas, worin vieles enthalten ist, erkennen, ohne das, was in ihm enthalten ist, jedes seiner Eigenthümlichkeit nach, mit zu erkennen; so ist diese Erkenntniß eine unbestimmte. Auf solche Weise können wir aber nicht bloß ein Ganzes ohne seine Theile, einen Leib z. B. ohne die einzelnen Glieder und Organe, sondern auch in jedem Gegenstand das, was ihm mit allen Dingen gemein ist, ohne das Besondere, wodurch die Arten unterschieden sind, auffassen. Um so unbestimmter also ist die Erkenntniß des Gegenstandes, je allgemeiner der Begriff ist, durch den wir ihn denken, und somit muß unsere Erkenntniß, eben weil sie einen Anfang hat und nicht von vornherein vollendet ist, von den allgemeinsten Vorstellungen beginnen. Vom Menschen z. B. bilden wir den Begriff, indem wir ihn zuerst als Wesen oder Ding, dann als lebendiges, hierauf als sinnliches und endlich als sinnlich vernünftiges Wesen denken[2]).

---

[1]) Cognitio singularium est prior quoad nos quam cognitio universalium, sicut cognitio sensitiva quam cognitio intellectiva. Sed tam secundum sensum quam secundum intellectum cognitio magis communis est prior, quam cognitio minus communis.
S. p. 1. q. 85. a. 3.

[2]) Omne, quod procedit de potentia in actum prius pervenit ad actum incompletum, qui est medius inter potentiam et actum, quam ad actum perfectum. Actus autem perfectus, ad quem pervenit intellectus, est scientia completa, per quam distincte et determinate res cognoscuntur; actus autem incompletus est scientia imperfecta, per quam sciuntur res indistincte sub quadam confusione. . . . . Cognoscere animal indistincte est cognoscere animal in quantum est animal; cognoscere autem animal distincte est cognoscere animal in quantum est rationale vel irrationale. . . . . Prius igitur occurrit intellectui nostro cognoscere animal quam cognoscere hominem; et eadem ratio est, si comparemus quodcunque magis universale ad minus universale. Ibid.

Die Scholastiker unterschieden also die oben bezeichneten Grade der Abstraction nicht, um die Ordnung, nach welcher die Begriffe entstehen, anzugeben, sondern um die Verschiedenheit des intelligibilen Gegenstandes, und ihr gemäß den Inhalt jener philosophischen Wissenschaften, welche sie im Gegensatz zur Logik und Ethik die realen nannten, der Physik nämlich, Mathematik und Methaphysik zu bestimmen. Die Physik betrachtet die Körper mit jenen Eigenschaften, die der sinnlichen Wahrnehmung unmittelbar unterworfen sind, und deßhalb vorzugsweise sinnliche genannt werden; die Mathematik beschäftigt sich mit den Größen, die zwar nur in Körpern sein, und darum auch von den Sinnen, jedoch nur vermittelst der eben erwähnten sinnlichen Eigenschaften erkannt werden können; die Metaphysik handelt von dem, was dem Sinne gar nicht erreichbar ist, sucht die sinnliche Welt mit ihren Erscheinungen aus den allgemeinsten Gesetzen zu begreifen, und aus derselben die übersinnliche zu erkennen[1]). Denn obgleich die erste Auffassung des Einzelnen um so unvollkommner ist, je allgemeiner die Begriffe sind, durch die wir es denken; so hindert dies nicht, daß die höchste Erkenntniß erst dann erreicht wird, wann wir alles Besondere und Eigenthümliche, das der vollendete d. i. bestimmteste Begriff in sich schließt, in seinem Verhältniß zu dem Allgemeinen und deßhalb auch zum All der Dinge betrachten.

69. Aber nun haben wir so eben jenen Lehrpunkt des h. Thomas hervorgehoben, der allein gar manchen Schriftstellern unserer Tage genügt, die ganze Theorie der Scholastiker von der Abstraction zu verwerfen. Das Allgemeine, sagen sie, soll früher erkannt werden, als das Besondere. Wie ist das möglich, da wir das Allgemeine nur dadurch finden können, daß wir das Besondere untereinander vergleichend, das, worin es übereinkommt, in einen Begriff zusammenfassen?

Indessen dieser Einwurf hat wie so mancher andere nur darin seinen Grund, daß man die Lehre der Scholastiker über die Abstraction mit jener, die seit Locke unter den Neueren gäng und gäbe ist, vermengt. Nach Locke gewinnt die Vernunft ihre Begriffe dadurch, daß sie die sinnlichen Vorstellungen zum Gegenstand ihrer Aufmerksamkeit machend das Ungleiche derselben ausscheidet, das Gleiche festhält, und so durch Trennung (Analyse) und Verbindung (Synthese) allgemeine Vorstellungen erhält. Dagegen wendet

[1]) S. Thom. ibid. a. 1. ad 2. Suarez Metaph. Disp. 1. sect. 2.

man ein, daß die intellectuellen Vorstellungen, wenn sie auf solche Weise gebildet würden, weder ihrem Inhalt noch auch ihrem Prinzipe nach von den sinnlichen wesentlich verschieden sein könnten. Denn wenn der Begriff durch jene Vergleichung dessen, was die Sinne wahrnehmen, entsteht; so kann er auch nichts anders, als was unter die Sinne fällt, enthalten, und folglich nur das Allgemeine der äußeren Erscheinungen ausdrücken. Ferner können wir durch die höhere Erkenntnißkraft nicht vergleichen, was wir nicht durch sie, sondern nur durch die niedere auffassen, und somit kann in der Theorie Locke's die Vernunft von der Sinnlichkeit nur dem Namen nach verschieden sein. Eine und dieselbe Erkenntnißkraft heißt Sinnlichkeit, so lange sie nur das viele Besondere wahrnimmt; wenn sie aber jene Vergleichung anstellt, und dadurch das dem Vielen Gemeinsame findet, wird sie Vernunft genannt. Ist es dahingegen gewiß, daß die Vernunft nicht bloß die äußern Erscheinungen, sondern das innere Wesen der Dinge auffaßt; so muß sie dies erst in dem Besonderen denken, um dann durch Vergleichung allgemeine Vorstellungen sowohl von dem Wesen als von den Erscheinungen zu erhalten.

Also redet man gegen Locke, und voraussetzend, daß auch nach den Scholastikern die Abstraction durch Vergleichung vieler sinnlichen Vorstellungen geschehe, glaubt man sie auf dieselbe Weise widerlegen zu können. Aber hätte man nicht wenigstens gerade aus jenem Lehrpunkt, um den es sich hier zuvörderst handelt, erkennen sollen, daß die Abstraction der Scholastiker von jener der neuern Empiriker ganz und gar verschieden sein müsse? Nach Locke sind freilich auch die ersten intellectuellen Vorstellungen schon allgemein; aber es sind doch die minder allgemeinen, von welchen die Vernunft durch Fortsetzung jener Analyse und Synthese zu den höheren aufsteigt. Nach dem h. Thomas aber sind gerade die höchsten und einfachsten Begriffe die ersten, die wir bilden. Hätte er sich also die Entstehung der Begriffe durch jene Vergleichung, von der Locke redet, erklärt; so würde er mit sich in den handgreiflichsten Widerspruch treten. Wie weit aber der h. Lehrer davon entfernt war, läßt sich schon aus eben der Stelle, aus welcher wir seine Ansicht kennen lernten, entnehmen.

Um zu erklären, wie die intellectuellen Vorstellungen von den allgemeinsten beginnen, vergleicht er sie mit den sinnlichen. Wenn diese aus irgend einem Grunde, z. B. wegen der Entfernung des Gegenstandes oder der nur allmähligen Beleuchtung desselben an-

fangs unvollkommen ist; so erkennt das Auge ihn zunächst nur als irgend Etwas, und erst nach und nach als ein so oder so Gestaltetes, Bewegtes oder Ruhendes u. s. w. Auf diese Weise beginnt auch die intellectuelle Vorstellung von dem Allgemeinsten, und vollendet sich durch die bestimmte Auffassung des Besondern. Es handelt sich also hier durchaus nicht um jene Vergleichung, die in dem vielen Besondern das eine Gemeinsame aufsucht, sondern um die mehr und minder vollkommne Auffassung eines und desselben Gegenstandes. Daher hörten wir auch eben die Scholastiker gleich in der ersten Erklärung der Abstraction sagen, wie das Auge in dem Gegenstand die Farben, das Ohr den Klang wahrnehme; also fasse in ihm auch die Vernunft das, was ihr zu erkennen eigen sei, die Natur und Wesenheit auf. Wenn nun hinzugefügt wird, daß die Vorstellung, wodurch wir die Natur des Gegenstandes denken, eine allgemeine sei; so soll damit nicht gesagt sein, daß wir zuerst in vielen Dingen das ihnen Gemeinsame suchen, und dieses als das Wesen des Einzeldinges denken, sondern daß der Gedanke, mit dem wir das Wesen des Einzeldinges auffassen, zunächst nur das, was dem Einzelding mit vielen andern gemeinsam ist, in sich schließt.

Hieraus sieht man also auch, was die Scholastik auf den Einwurf, das Allgemeine könne unmöglich früher als das Besondere erkannt werden, erwiedern müsse. Die Vorstellung, womit wir das Wesen des Gegenstandes auffassen, ist darum allgemein, weil durch sie nicht nur dieser einzelne Gegenstand, sondern viele andere aufgefaßt werden können: und was wir durch diese Vorstellung denken, das Wesen des Gegenstandes, ist allgemein, insofern es in vielen Dingen nicht zwar der Zahl, aber der Beschaffenheit nach dasselbe ist. Aber daraus folgt mit nichten, daß wir das Allgemeine als *solches* erkennen, so oft wir die Dinge durch allgemeine Vorstellungen denken. Denn etwas anders ist es durch allgemeine Vorstellungen erkennen, und etwas anderes die Allgemeinheit unserer Vorstellungen erkennen; etwas anderes im Gegenstand nur das auffassen, was ihm mit andern gemein ist, und etwas anderes, einsehen, daß ihm, was wir von ihm denken, mit andern gemein ist. Nur dann aber, wann wir diese Allgemeinheit erkennen, erkennen wir das Allgemeine als solches. Es wird also in der Lehre des h. Thomas wohl behauptet, daß wir im Besondern zuerst nur das, was ihm mit andern Dingen gemein ist (was der Gattungsbegriff in sich schließt); aber keineswegs,

daß wir das Allgemeine als solches (die Gattung) früher als das Besondere (das Einzelding) erkennen[1]).

70. Aber wie gelangen wir zur Erkenntniß des Allgemeinen als solchen? Das Allgemeine in den Dingen erkennen ist dasselbe, wie viele Dinge als eine Gattung, und folglich ihre Uebereinstimmung in dem, was ihnen wesentlich ist, erkennen. Weil wir nun das Wesen der Dinge nicht unmittelbar, sondern durch seine Erscheinungen erkennen; so ist es auch wahr, daß wir das Dasein der Gattung, also das Allgemeine in den Dingen erkennen können, indem wir aus dem Gemeinsamen der Erscheinungen, die Gegenstand der Erfahrung sind, die Gleichheit des Wesens erschließen. Daher darf es nicht befremden, wenn die Scholastiker, auch um die Entstehung der Begriffe zu erklären, von dieser Beobachtung der Aehnlichkeit der Dinge sprechen, und wir wollen zugeben, daß besonders einige neuere es auf eine Weise thun, die an den Lockeschen Empirismus erinnert. Aber deßhalb hat man noch kein Recht, diesen auch bei den Scholastikern zu vermuthen. Denn etwas anderes ist es, nichts als Erscheinungen denken und das Gemeinsame dieser für das Wesen der Dinge halten; und etwas anderes, durch die Erscheinungen das Wesen erfassen, und aus dem Gemeinsamen der Erscheinungen auf die Uebereinstimmung im Wesen schließen, und so viele Einzeldinge, als Dinge einer Art oder Gattung erkennen.

Nun kommt aber dazu, daß nach den Scholastikern dieser empirische Weg, der allerdings eine Vergleichung vieler Dinge in sich schließt, nicht der einzige ist, auf dem wir die Erkenntniß des Allgemeinen als solchen gewinnen. Bei mehr als einer Gelegenheit hebt Suarez[2]) hervor, daß jene Aehnlichkeit des Wesens, welche Dinge derselben Art untereinander haben, nicht sowohl der Grund als vielmehr die Folge und das Kennzeichen ihrer Allgemeinheit ist. Worin also liegt jener Grund? Darin, daß eine Wesenheit so beschaffen ist, daß sie unverändert in vielen Einzeldingen dasein d. i. vervielfältigt werden kann; was von der göttlichen Wesenheit keineswegs und von der geistigen Substanz in anderm Sinne als von der körperlichen wahr ist. Daß aber hierin alle Scholastiker übereinstimmen, geht schon daraus hervor, daß sie von vornherein aufmerksam machen, das Allgemeine werde von Aristoteles nicht

[1]) Vergl. S. p. 1. q. 85. a. 1. ad 1 et 4.
[2]) Metaph. disp. 5. sect. 2. — De Angelis. l. 2. c. 5. n. 5. —

als das Eine, das in Vielen ist, sondern als das Eine, das geeignet ist, in Vielen zu sein, definirt[1]). — Wir können also die Allgemeinheit sowohl des Gegenstandes als des Begriffes auch a priori aus der Natur dessen, was wir denken, erschließen. Der Begriff Mensch würde ein allgemeiner sein, wenn es auch nur einen Menschen gäbe; obgleich er in diesem Falle als solcher nur durch Nachdenken über seinen Inhalt erkannt würde: indem man nämlich einsähe, es streite mit der Natur des Menschen nicht, daß es viele Menschen gäbe. Daher geschieht es, daß Ungebildete, wenn sie gleich Allgemeines denken, dennoch diese Allgemeinheit, wo immer die Erfahrung derselben mangelt, nicht erkennen. So haben ohne Zweifel auch jene, die keines philosophischen Nachdenkens fähig sind, von der Sonne nicht bloß eine sinnliche, sondern auch eine intellectuelle Vorstellung, durch die sie die Natur der Sonne auffassen: aber dieser Begriff ist für sie darum kein Gattungsbegriff, weil sie nur eine Sonne sehen, und die Allgemeinheit, die sie in der Wirklichkeit nicht finden, aus ihrem Grunde, der Beschaffenheit der Sonne, nicht erschließen[2]).

Aus dem Gesagten ergiebt sich, daß in der Lehre der Scholastik nicht nur die intellectuelle Auffassung, wenn sie gleich das Allgemeine

---

[1]) Im Eingang der Logik, wo sie über die Universalien nach Porphyrius zu handeln pflegen. — [2]) Man vergleiche folgende Stellen des h. Thomas:

Universale fit non solum per abstractionem a pluribus individuis sed etiam ab uno, ut patet manifeste in natura solis et lunae, quae fiunt universales per hoc, quod intelliguntur sine principiis individuantibus. Si loquimur de universali, sub quo continentur plura individua vel species, ut humanitas vel animalitas, dici potest, quod humanitas, quae est in quolibet, est universalis. Nam si per impossibile unus homo tantum viveret, adhuc, natura unius hominis posset fieri universalis ex eo, quod per intellectum consideraretur sine conditionibus individuantibus.

In Lib. perih. l. 10. cf. S. p. 1. q. 85. a. 2.

Omnis forma in singulari existens, per quod individuatur, communis est multis vel secundum rem vel secundum rationem saltem: sicut natura humana communis est multis secundum rem et rationem; natura autem solis non est communis multis secundum rem sed secundum rationem tantum; potest enim natura solis intelligi ut in pluribus suppositis existens; et hoc ideo, quia intellectus intelligit naturam cujuslibet speciei per abstractionem a singulari. Unde esse in uno supposito singulari vel in pluribus est præter intellectum naturae speciei. Unde servato intellectu naturae speciei potest intelligi ut in pluribus existens. S. p. 1. q. 13. a. 9.

zum Inhalt hat, dennoch keine Vergleichung vieler Einzeldinge voraussetzt, sondern selbst die Erkenntniß des Allgemeinen als solchen aus der Betrachtung des Einzeldinges gewonnen werden kann.

II.

Vom intellectus possibilis und intellectus agens.

71. Um die intellectuelle Erkenntniß zu erklären, unterscheiden die Scholastiker ein doppeltes Vermögen, den intellectus possibilis (*νους δυναμικος*) und den intellectus agens (*νους ποιητικος*). Durch die Benennung intellectus possibilis wird ausgesprochen, daß die Vernunft zu etwas werden kann; was aber zu etwas wird, das muß sich irgend wie leidend verhalten: es fragt sich also zunächst, ob und wiefern die Vernunft als ein leidendes Vermögen betrachtet werden dürfe. Es giebt, sagt mit Aristoteles[1]) der h. Thomas, ein dreifaches Leiden. Im eigentlichsten Sinne leidet nur derjenige, welcher dessen, was seiner Natur und Neigung entspricht, beraubt wird; im minder eigentlichen Sinne jedweder, von dem irgend etwas hinweggenommen wird, möge dadurch sein Zustand verschlimmert oder verbessert werden. Wir sagen also nicht bloß, daß der Erkrankende, sondern auch, daß der Genesende, und nicht nur, daß wer traurig, sondern auch wer fröhlich wird, sich leidend verhalte. Endlich aber leidet auch der, welcher empfängt, ohne zu verlieren, indem, was nur dem Vermögen nach in ihm war, wirklich wird. Nur in diesem letzten Sinne kann man sagen, daß in unserm Erkennen ein Leiden ist. Denn auf solche Weise leidet auch derjenige, welcher vervollkommnet wird[2]). — Die Erkenntniß ist nur dadurch möglich, daß die Vernunft durch die Erkenntnißform (species) das Erkannte seinem idealen Sein nach in sich aufnimmt, und also in eine Art von Bild desselben verwandelt wird (n. 18—23); durch die Benennung intel-

[1]) De anima l. 3. c. 1.

[2]) . . . . Tertio dicitur aliquis pati communiter ex hoc solo, quod id, quod est in potentia ad aliquid, recipit illud, ad quod erat in potentia, absque hoc quod aliquid, abjiciatur: secundum quem modum omne, quod exit de potentia in actum, potest dici pati, etiam cum perficitur. Et sic intelligere nostrum est pati. Summa p. 1. q. 79. a. 2. cf. Arist. de anima l. 3. c. 4.

lectus possibilis wird also jene Beschaffenheit der Vernunft bezeichnet, in Folge welcher sie das ideale Sein aller Dinge in sich aufnehmen, und insofern alles werden kann (n. 32)[1]).

Ist es wahr, daß wir uns die Begriffe erst allmählig erwerben müssen, so läßt sich das Leiden, von dem eben die Rede war, auf keine Weise läugnen. Aber selbst wenn unser Geist, wie die Engel, mit der Fülle der Ideen in's Dasein träte, könnte dennoch auch der bloße Besitz der Ideen als ein Leiden bezeichnet werden. In jedem geschaffenen Geist ist nämlich die Idee nicht sein Wesen selbst, sondern etwas ihn nach Art einer Form oder Eigenschaft Vervollkommnendes. Daher sagen auch die Scholastiker oft vom Erkennen überhaupt, und nicht bloß vom menschlichen, daß es insofern ein gewisses Leiden in sich schließe, als das erkennende Prinzip durch das Erkannte vervollkommnet werde. — Dies hindert jedoch nicht, daß das Erkennen selbst eine Thätigkeit, und zwar die dem Geiste eigenthümliche Lebensthätigkeit sei. Der Erkennende ist leidend, indem das Erkannte seinem idealen Sein nach mit ihm vereinigt ist; aber eben durch diese Vereinigung tritt die Thätigkeit des Erkennens ein; so wie nach dem Gleichniß, dessen sich oben der h. Thomas bediente, der Körper dadurch leuchtet, daß er das Licht in sich aufgenommen hat (n. 21.)

Es wurde ebendort zwischen dieser Thätigkeit und jenem Wirken, das Veränderung hervorbringt, unterschieden. Gleichwie also unser Geist nicht bloß deßhalb sich leidend verhält, weil er die Ideen, als ihn vervollkommnende Formen besitzt, sondern auch weil er sie erst erhaltend verändert wird; also geht auch in ihm der erkennenden Thätigkeit ein Wirken, das Veränderung hervorbringt, die Ideen nämlich erzeugend, vorher. Dieses Wirken ist die Abstraction, und sein Prinzip der intellectus agens.

71. Man sieht leicht ein, weßhalb die Scholastiker ein solches Vermögen annehmen mußten. Giebt es keine platonische Ideen, die in unserer Vernunft die Begriffe erzeugen könnten; ist es ebenso wenig annehmbar, daß die göttlichen Ideen sich unmittelbar unserer Seele offenbaren, und wird diese deßhalb auch nicht mit einem ihr anerschaffenen Wissen geboren: so bleibt nichts übrig, als was

[1]) Nachdem Aristoteles gesagt hat, daß wie in den übrigen Wesen, so auch in unserer Seele ein Leidendes und Thätiges unterschieden werden muß, fährt er also fort: *Καὶ ἔστιν ὁ μὲν τοιοῦτος νοῦς τῷ πάντα γίνεσθαι, ὁ δὲ τὸ πάντα ποιεῖν, ὡς ἕξις τις οἷον τὸ φῶς.* De anim. l. 3. c. 5.

auch der gemeine Sinn der Menschen urtheilt, daß wir nämlich von den Dingen selbst wie die sinnlichen, so auch die intellectuellen Vorstellungen erhalten. Nun können aber die Dinge weder wie sie in sich, noch auch wie sie in der sinnlichen Wahrnehmung sind, in der Vernunft Vorstellungen erzeugen: denn sie sind sowohl in sich als in der sinnlichen Erkenntniß nach Weise ihres materiellen Daseins. Es muß also irgend eine Ursache geben, durch die es geschieht, daß bei Gegenwart des sinnlichen Bildes, das den Gegenstand immer nur nach seinen individuellen und äußern Erscheinungen darstellt, in der Vernunft das intelligible Bild, welches das Allgemeine, Nothwendige, Wesentliche ausdrückt, erzeugt werde. Dies aber ist es, was nach den Scholastikern durch den intellectus agens geschieht, und sie pflegen deßhalb zu sagen, sein eigenthümliches Wirken bestehe darin, die materiellen Dinge oder vielmehr die sinnlichen Vorstellungen derselben für die Vernunft erkennbar, intelligibel zu machen: facere phantasmata actu intelligibilia.

Wir brauchen die Gründe nicht zu wiederholen, weßhalb sie die Erzeugung der Ideen keinem höheren Wesen über uns, sondern der Vernunft selbst zuschrieben, und deßhalb den intellectus agens separatus der Araber verwarfen (n. 54); aber wir müssen aufmerksam machen, wie eben hiedurch eine der gewöhnlichsten Anklagen ihrer Erkenntnißlehre widerlegt wird. „Die Vernunft," sagt man, „ist den Scholastikern ursprünglich ein bloßes Vermögen, und wird daher von ihnen ebenso wie von Aristoteles einer unbeschriebenen Tafel (tabula rasa) verglichen. Wer ist es aber, der diese Tafel beschreibt? Die sinnliche Wahrnehmung: denn durch sie soll ja erst die Vernunft ihre Begriffe erhalten. So wäre also gerade das höhere Erkenntnißvermögen unthätig und unbestimmt, bis es durch die Thätigkeit des niederen Inhalt und Form empfinge: ein bloßer Behälter oder Sammelplatz sinnlicher Kenntnisse."[1])

Es ist kaum begreiflich, wie auch jene Schriftsteller derlei Anklagen wiederholen konnten, die nicht bloß das verrufene Wort tabula rasa bei den Scholastikern gelesen, sondern der Lehre von

[1]) So Frohschammer in seiner Reform der Philosophie. In ähnlicher Weise suchte schon Leibnitz wider Locke die Annahme der angebornen Ideen zu rechtfertigen. Nouveau essai sur l'entendement humain. Avantpropos.

dem intellectus possibilis und agens wenigstens einige Aufmerksamkeit geschenkt hatten. Fanden ja die Scholastiker gerade in der Unmöglichkeit, daß die sinnliche Vorstellung aus sich selbst auf die Vernunft einwirke, den Grund, dieser eine rein geistige Thätigkeit beizulegen, durch die sie in sich das der sinnlichen Vorstellung entsprechende intelligible Bild erzeuge[1].) Es ist also freilich die Vernunft, weil sie sich ihre Erkenntnisse erwerben muß, ursprünglich ohne dieselben, und also einer unbeschriebenen Tafel ähnlich; aber sie selbst ist es, und nicht die Sinnlichkeit, welche diese Tafel beschreibt. Sowohl Aristoteles, als die Scholastiker dringen an den oben angeführten und hundert andern Stellen darauf, daß es durchaus unmöglich sei, die Entstehung der intellectuellen Vorstellung aus der sinnlichen ohne die Thätigkeit eines immateriellen Prinzips zu erklären. Indem sie aber gegen die Araber beweisen, daß dieses immaterielle Prinzip nicht außer und über, sondern in dem erkennenden Geiste selbst zu suchen ist; entfernen sie offenbar immer mehr die irrige Vorstellung, daß die Vernunft ohne eigne Thätigkeit in sich aufnehme, was die Sinnlichkeit liefert.

73. Eine andere Schwierigkeit, die man erhoben hat, ist zwar in sich betrachtet von geringer Bedeutung; bietet uns aber Gelegenheit, einige Lehrpunkte, die hieher gehören, näher zu beleuchten. „Wozu," fragt man, „diese Unterscheidung in intellectus possibilis und intellectus agens? Da doch der intellectus possibilis nicht bloß leidend, sondern auch thätig sein soll, weßhalb ihm dann noch den intellectus agens zur Seite stellen? Und wiederum, weßhalb soll das thätige Vermögen, der intellectus agens, nicht zugleich im Stande sein, die Vorstellungen, die er bildet, auch aufzunehmen, und folglich zugleich intellectus possibilis sein?"

Wir sagten, diese Einrede sei in sich betrachtet von nicht großer Bedeutung. Wenn man nämlich nicht bestreitet, daß unsere Vernunft ursprünglich pures Vermögen zu erkennen ist, und ebenso einräumt, daß sie durch eigne Thätigkeit die Begriffe, durch die sie erkennend wird, in sich erzeugt; so kommt, was die Lehre selbst

[1]) Nihil corporeum imprimere potest in rem incorpoream. Et ideo ad causandam intellectualem operationem secundum Aristotelem non sufficit sola impressio sensibilium corporum, sed requiritur aliquid nobilius. . . . . illud superius et nobilius agens, quod vocat intellectum agentem, facit phantasmata a sensibus accepta intelligibilia actu per modum abstractionis cujusdam.

S. P. 1. q. 84. a. 6.

betrifft, wenig darauf an, ob man die Kraft, intellectuelle Vorstellungen zu bilden, und die Fähigkeit, sie in sich aufzunehmen, als zwei Vermögen der einen Vernunft unterscheide, oder nicht. Sehen wir jedoch, ob die bei den Scholastikern übliche Scheidung unbegründet sei.

Vor allem müssen wir bemerken, was einige neuere Schriftsteller zu übersehen scheinen, daß der intellectus agens und intellectus possibilis nicht etwa wie zwei zusammenwirkende Substanzen, sondern wie zwei in einer Substanz wurzelnde Vermögen oder Fähigkeiten unterschieden werden. Wann aber später (n. 133 ff.) von der Mannigfaltigkeit der Seelenvermögen die Rede sein wird, werden wir sehen, daß dieselben darum nach den entsprechenden Gegenständen zu unterscheiden sind, weil die Art der Thätigkeit nach dem Gegenstand als ihrem Grunde oder Ziele bestimmt werden muß, das Vermögen aber ohne Zweifel derselben Art ist, als die ihm eigne Thätigkeit. Damit ist also gesagt, daß es eigentlich die Thätigkeit ist, nach der wir das eine Vermögen von dem andern unterscheiden. Nun kann aber eine Thätigkeit nicht bloß wegen ihres Gegenstandes, sondern auch überdies wegen ihrer eigenen Beschaffenheit von der andern verschieden sein. So ist der Gegenstand des Erkennens das Wahre, der Gegenstand des Wollens das Gute in den Dingen: aber auch hievon abgesehen, ist die Thätigkeit des Erkennens eine ganz andere als die Thätigkeit des Wollens. Es kann also auch, wenn der Gegenstand derselbe ist, noch immer in der Thätigkeit selbst ein Grund der Unterscheidung liegen. Wie sollten wir aber diesen dort nicht anerkennen, wo der Gegenstand durch die eine Thätigkeit erst wirklich wird, um dann, wenn er wirklich geworden, die andere Thätigkeit zu erzeugen? Dies aber ist der Unterschied zwischen der Thätigkeit eines wirksamen und jener eines leidenden Vermögens. Die Dinge sind nur insofern Gegenstand der Vernunft, als sie intelligibel sind, sie werden aber intelligibel durch jene Thätigkeit der Vernunft, die Abstraction heißt; und nachdem sie es geworden, sind sie geeignet, mit der Vernunft diesem ihrem intelligiblen Sein nach vereinigt zu werden, und dadurch die erkennende Thätigkeit zu erzeugen. Mit Recht also wird für diese doppelte Thätigkeit ein doppeltes Vermögen, ein wirksames und ein leidendes, in der Vernunft vorausgesetzt[1]).

[1]) Intellectus respicit suum objectum secundum communem rationem entis, eo quod intellectus possibilis est, quo est omnia fieri. Unde secundum nullam differentiam entium diversificatur potentia in-

Freilich ist, wie der Einwurf sagte, auch der intellectus possibillis thätig; aber er ist es, wie jedes leidende Vermögen, nachdem in ihm, was nur möglich war, wirklich geworden; und diese Thätigkeit des intellectus possibilis, das Erkennen, ist von der Thätigkeit des intellectus agens, dem Abstrahiren, ebenso sehr verschieden, als das Beleuchten, wodurch die Dinge sichtbar werden, von dem Sehen. Giebt man also zu, daß die Dinge nicht durch die Einwirkung eines höheren Wesens, das wie eine geistige Sonne über uns schwebt sondern durch eine der Vernunft selbst inwohnende Thätigkeit für uns erkennbar werden; so muß man auch für diese Thätigkeit ein ihr entsprechendes Vermögen fordern. Denn, um mit dem h. Thomas denselben Vergleich fortzusetzen, wenn die Körper um uns her nicht vom Lichte der Sonne beleuchtet würden, sondern unser Auge, so oft wir wollten, Licht über sie ausgösse; so würden wir ohne Zweifel auch in dem Sinne außer dem Vermögen zu sehen, ein Vermögen zu beleuchten, unterscheiden[1]).

III.

Nähere Bestimmungen der abstrahirenden Thätigkeit.

74. Wenn das von der Beleuchtung der Körper entlehnte Gleichniß geeignet ist, die Ansicht der Scholastiker von der Abstraction zu veranschaulichen; so genügt es doch nicht, das Wesen derselben mit Bestimmtheit zu erklären, und hat vielmehr den Vorwurf veranlaßt, daß man den Mangel klarer Erkenntniß durch bildliche Ausdrücke zu verdecken gesucht habe. Dieser Vorwurf ist aber so unbegründet, daß vielmehr die Scholastiker um die Natur der Abstraction zu bestimmen, sich in viele und scharfsinnige Untersuchungen einlassen, und von der Bedeutung sowohl der bildlichen als der eigentlichen Ausdrücke, womit die Abstraction bezeichnet wird, strenge Rechenschaft geben.

---

tellectus possibilis. Diversificatur tamen potentia intellectus agentis et intellectus possibilis: quia respectu ejusdem objecti aliud principium oportet esse potentiam activam, quae facit objectum esse in actu; et aliud potentiam passivam, quae movetur ab objecto in actu existente. . . . .

Summa. p. 1. q. 79. a. 7. Cf. Suarez, de anima l. 4. c. 8.

[1]) Super Boeth. de Trin. q. 3. 1. a. 1. ad

Was also den Vergleich mit dem Lichte angeht, so bemerken sie zuvörderst, daß man oft die Vernunft überhaupt d. i. das ganze höhere Erkenntnißvermögen als intellectuelles Licht bezeichne; aber dann werde das Wort Licht sehr allgemein gefaßt, indem man nämlich alles, was etwas offenbart, Licht nennt. Insbesondere aber vergleiche man mit dem eigentlichen Lichte, dem körperlichen nämlich, jene Kraft des Geistes, welche die intellectuellen Erkenntnißformen erzeugt, den intellectus agens[1]). Worauf also gründet sich dieser Vergleich? Einige, sagt der h. Thomas[2]), nehmen an, das Licht sei nur dazu nothwendig, daß der zwischen dem Gegenstande und dem Auge liegende Raum erhellt werde. Wenn dem also ist, so beschränkt sich die Aehnlichkeit darauf, daß, wie das Licht nothwendig ist, damit das Auge sehe; so auch das Abstractionsvermögen, damit der Geist erkenne. Andere aber lehren, das Licht sei nicht bloß nöthig, um den Raum zwischen dem Gegenstande und dem Auge zu erhellen, sondern auch, um die Farben erst sichtbar zu machen. Und nach dieser Ansicht bedarf die Vernunft des Abstractionsvermögens nicht bloß ebenso wohl, sondern auch aus eben dem Grunde, wie das Auge des Lichtes. — Doch wenden wir uns vom Gleichnisse zur Sache selber.

Suarez dringt darauf, daß die abstrahirende Thätigkeit nicht als eine Einwirkung der geistigen Erkenntnißkraft (des intellectus agens) auf die sinnliche Vorstellung, sondern als eine der Vernunft durchaus immanente Wirksamkeit aufzufassen sei. Weil es dieselbe Seele sei, die durch den Sinn und durch die Vernunft erkenne; so genüge die Gegenwart der sinnlichen Vorstellung, daß die Vernunft zur Aeußerung ihrer Thätigkeit angeregt, und diese Thätigkeit auf den Gegenstand der Sinnlichkeit gerichtet und eben dadurch bestimmt werde: einen fernern Einfluß aber könne keine sinnliche Vorstellung auf die Entstehung der intellectuellen haben. Denn es sei auf das Strengste festzuhalten, daß nichts Materielles auf ein Immaterielles verändernd einwirke. Wenn also die begriffsbildende Thätigkeit bald als ein species intelligibiles a phantasmatis abstrahere, bald als ein facere phantasmata actu intelligibilia bezeichnet werde; so dürfe man dies nicht so verstehen, als wenn die Vernunft (intellectus agens) die sinnliche Vorstellung, gleichsam das Materielle abstreifend reinige, um sie so um-

[1]) Suarez. de anima l. 4. c. 8. n. 9. 10. — [2]) Summa p. 1. q. 79. a. 3. ad 2.

gewandelt und vergeistigt aus der Phantasie in sich (den intellectus possibilis) zu übertragen. Die abstrahirende Thätigkeit bringe überhaupt in der Sinnenvorstellung gar keine Veränderung hervor und bestehe einzig darin, daß die Vernunft in sich selbst das intelligible Bild des Gegenstandes, von dem die Phantasie das sinnliche besitze, erzeuge. Dies heiße species intelligibiles a phantasmate abstrahere. Und weil durch diese Abstraction das sonst nur sinnlich Wahrgenommene nun auch für die Vernunft erkennbar werde; so finde eben darin auch die andere Redeweise facere phantasmata actu intelligibilia ihre genügende Erklärung. Wenn man endlich von einer Beleuchtung der Phantasienbilder (illuminare phantasmata) rede; so werde dadurch nur derselbe Gedanke figürlich ausgedrückt[1]).

75. Suarez glaubt durch diese Lehre von den Ansichten des h. Thomas sich nicht zu entfernen. Auch dieser nämlich macht mit besonderm Nachdruck aufmerksam, daß man sich die Abstraction nicht etwa so zu denken habe, als wenn die der Zahl nach selbe Vorstellung durch die Wirkung des intellectus agens aus der Einbildungskraft genommen und in die Vernunft versetzt würde. Wie also soll man sie sich denken? Indem die geistige Erkenntnißkraft (als intellectus agens) sich zum Bilde der Phantasie hinwendet, entsteht durch ihre Thätigkeit in ihr selbst (als dem intellectus possibilis) ein Erkenntnißbild, wodurch der Gegenstand der sinnlichen Vorstellung nicht wie in dieser mit allem Zufälligen, sondern nur seinem Wesen nach dargestellt wird[2]). — Nichtsdestoweniger scheint mir der h. Lehrer einen Gedanken ausgedrückt zu haben, der geeignet sein möchte, Suarez Ansicht mit jener, die

[1]) De anima l. 4. c. 2.

[2]) Phantasmata, cum sint similitudines individuorum et existant in organis corporeis, non habent eundem modum existendi, quem habet intellectus humanus (i. e. immaterialem); et ideo non possunt sua virtute imprimere in intellectum possibilem. Sed virtute intellectus agentis resultat quaedam similitudo in intellectu possibili ex conversione intellectus agentis supra phantasmata: quae quidem est repraesentativa eorum, quorum sunt phantasmata solum quantum ad naturam speciei. Et per hunc modum dicitur abstrahi species intelligibilis a phantasmatibus, non quod aliqua eadem numero forma, quae prius fuit in phantasmatibus, postmodum fiat in intellectu possibili, ad modum, quo corpus accipitur ab uno loco et transfertur ad alterum.

S. p. 1. q. 85. a. 1. ad 3.

er bekämpft, zu versöhnen. Es will nämlich, wie gesagt, Suarez durchaus nicht, daß das Phantasiebild durch irgend eine Wirkung des intellectus agens geeignet werden könnte, auf das geistige Erkenntnißvermögen zur Erzeugung des intelligiblen Bildes einzuwirken. Was also hierüber der h. Thomas? Er hatte sich den Einwurf gemacht, dem intellectus agens werde eine Beleuchtung der sinnlichen Vorstellungen zugeschrieben; er verhalte sich also zu diesen, wie das Licht zu den Farben; das Licht aber abstrahire nichts von den Farben, sondern fließe vielmehr auf dieselben ein. Darauf nun antwortet er durch eine Unterscheidung, die schon in den eben angeführten Worten enthalten war. Indem, so hieß es, der intellectus agens sich zu dem Phantasiebild hinwende, entstehe durch eine ihm innewohnende Kraft in dem intellectus possibillis das intelligible Bild. Jene Hinwendung zu dem Phantasiebild, und diese darauf erfolgende Hervorbringung des intelligiblen Bildes werden nun bestimmter unterschieden. Die Hinwendung ist die Beleuchtung, welche der Abstraction vorhergeht, und diese erst möglich macht; die Erzeugung des intelligiblen Bildes aber ist die Abstraction selbst. Wie nämlich im Menschen das sinnliche Wesen überhaupt durch die Vereinigung mit dem geistigen veredelt wird; so werden auch die sinnlichen Vorstellungen dadurch, daß sich mit ihnen die geistige Erkenntnißkraft verbindet, geeignet, daß von ihnen die intelligiblen Bilder abstrahirt werden können[1]). Erklären wir diesen Gedanken durch dasselbe Gleichniß des körperlichen Lichtes. Gestalt und Farbe sind immer am Körper;

---

[1]) Der erwähnte Einwurf lautet: Abstrahere a phantasmatibus species intelligibiles non pertinet ad intellectum possibilem, sed recipere species jam abstractas; sed nec etiam videtur pertinere ad intellectum agentem, qui se habet ad phantasmata, sicut lumen ad colores, quod non abstrahit aliquid a coloribus, sed magis eis influit. Ergo nullo modo intelligimus abstrahendo a phantasmatibus. Die Antwort aber: Phantasmata et illuminantur ab intellectu agenti, et iterum per virtutem intellectus agentis species intelligibiles abstrahuntur. Illuminantur quidem, quia sicut pars sensitiva ex conjunctione ad intellectum efficitur virtuosior; ita phantasmata ex virtute intellectus agentis redduntur habilia, ut ab eis intentiones intelligibiles abstrahantur. Abstrahit autem intellectus agens species intelligibiles a phantasmatibus, in quantum per virtutem intellectus agentis accipere possumus in nostra consideratione naturas specierum sine individualibus conditionibus, secundum quarum similitudines intellectus possibilis informatur. Ibid.

aber nur dadurch, daß die Lichtstrahlen auf sie fallen, wird es möglich, daß unser Auge sie wahrnehme. In der Vereinigung mit dem Lichte erscheinen sie dem Sinne. So ist auch der Gegenstand der intellectuellen Vorstellung, das Wesentliche des Dinges, in dem Dinge; aber damit es vom Geiste erfaßt werde, muß es vom Zufälligen, mit dem es in jedem Einzelnen vereinigt ist, geschieden werden. Dies aber geschieht dadurch, daß sich die immaterielle Kraft des Geistes, der intellectus agens, zur sinnlichen Vorstellung hinwendet. Durch die Vereinigung mit diesem geistigen Licht wird die im Sinnlichen verborgene Wesenheit geoffenbart. So wie aber Gestalt und Farbe des Körpers durch die Beleuchtung in sich selbst keine Veränderung erleiden, und wie nicht eigentlich sie, sondern das Licht, allerdings nicht ohne irgend eine Mitwirkung des Gegenstandes, im Sinne die Erkenntnißform erzeugt; also werden auch die sinnlichen Vorstellungen dadurch, daß mit ihnen sich die geistige Erkenntnißkraft vereinigt, nicht verändert, und nicht sowohl sie als diese Kraft des Geistes, der intellectus agens, ist es, welche das intellectuelle Bild in der Vernunft hervorbringt, obwohl auch hier der Gegenstand vermittelst der sinnlichen Vorstellung wenigstens einen bestimmenden Einfluß übt. Wir haben deßhalb oben (n. 62) den h. Thomas das Phantasiebild als eine werkzeugliche Ursache der intellectuellen Erkenntniß bezeichnen hören, und diese Benennung kehrt bei ihm auch anderwärts wieder.[1]) Ob aber deßhalb außer dem bestimmenden Einfluß auch noch eine andere Einwirkung anzunehmen sei, lassen wir dahingestellt sein.[2])

IV.

Was den Geist zum Abstrahiren befähige.

76. Es muß sich nach dem Bisherigen die Frage einstellen, wodurch denn unsere Vernunft jene Kraft besitze, bei ihrer Hinwendung zur sinnlichen Vorstellung mit Ausscheidung des Zufälligen das reine Wesen der Dinge zu erfassen. Die Antwort auf diese Frage ist aber in dem, was oben von der Beschaffenheit und

[1]) Quodl. 2. a. 2. Quodl. 8. a. 3. — [2]) Näheres hierüber in den Beilagen. Drittes Heft. I.

dem Ursprung des Erkennens gesagt wurde, schon enthalten. Denn es wurde gezeigt, daß die Dinge ihrem Wesen nach erkennen, ebenso viel heißt, als sie auf immaterielle Weise, nämlich so erkennen, wie sie den Veränderungen ihres zeitlichen Daseins nicht unterworfen sind (n. 35.) Ebenso wurde dargethan, daß ein Erkenntnißprinzip in dem Maße vollkommen ist, als es sich in seinem Wesen und Sein von der den materiellen Dingen eigenen Unvollkommenheit entfernt (n. 28). Wenn deßhalb die Dinge selbst ihrem äußeren und zufälligen Erscheinen nach nur von jenen Naturwesen, in welchen die Unvollkommenheit des materiellen Daseins schon zurücktritt, wahrgenommen werden; so werden sie nur von dem Geist, der auch ohne den Leib sein, und im Leibe ohne die Organe des Leibes wirken kann, ihrem unveränderlichen Wesen nach erkannt. Während die übrigen Kräfte unserer Seele an die Organe des Leibes derart gebunden sind, daß sie nur in und mit ihnen thätig sein können; ist das Vermögen vernünftig zu erkennen und zu wollen, wenn ihm gleich die sinnliche Wahrnehmung vorausgehen muß, dennoch insofern frei, als sein Wirken sich im geistigen Wesen der Seele und nicht in einem Organe des Leibes vollzieht. Durch diese Freiheit seines Wirkens ist der Geist befähigt, in der Auffassung der Dinge das Wesen von dem Zufälligen zu sondern; er besitzt aber eine solche Freiheit des Wirkens, weil er auch seinem Sein nach von dem Leibe nicht abhängt. Die Immaterialität also ist jene Beschaffenheit des Geistes, in welcher das Vermögen zu abstrahiren wurzelt[1]).

77. Man hat aber auch die Frage aufgeworfen, wie es möglich sei, daß die Vernunft (als intellectus agens) in sich selbst (als dem intellectus possibilis) die Begriffe der Dinge erzeuge, wenn sie nicht schon in aprioriſchem Besitze gewisser Erkenntnisse wäre. Eine lebendige Kraft ohne Inhalt sei gar nicht denkbar, und darum finde man auch für die ursprünglich leere Vernunft (tabula rasa)

---

[1]) Hoc ipsum, quod lumen intellectus agentis non est actus alicujus organi corporei, per quod operetur, sufficit ad hoc, quod possit separare species intelligibiles a phantasmatibus . . . . De spirit. creat. a. 10. ad. 6.

Ex hoc contingit, quod ab essentia animae aliqua potentia fluit, quae non est actus corporis, quia essentia animae excedit corporis proportionem: unde non sequitur, quod potentia sit immaterialior quam essentia, sed ex immaterialitate essentiae sequitur immaterialitas potentiae. Ibid. a. 11. ad 12.

nirgend in der Natur eine Analogie. Das scheine auch der h. Thomas selbst gefühlt zu haben, und daher rede er von den allgemeinsten Begriffen wie von einem in der Seele ruhenden Samen alles natürlichen Wissens[1]). Doch habe er diese Ansicht von einem ursprünglichen (angebornen) aber auf gewisse Begriffe beschränkten Wissen weder mit Bestimmtheit auszusprechen, noch zu begründen gewußt.

Aber der h. Thomas redet in der Abhandlung, auf die man verweist, nicht sowohl von dem ersten Ursprung unserer Begriffe, als von der Art und Weise, wie wir, sei es durch eignes Nachdenken, sei es durch äußeren Unterricht unsere Erkenntnisse vermehren. Er sagt also, diese Vermehrung sei nur möglich, weil wir gewisse Wahrheiten, sobald sie uns vor die Seele treten, ohne eigne Nachforschung oder fremde Belehrung sofort mit voller Gewißheit erkennen, und in ihnen also einen gegebnen Anfang des Wissens schon in uns haben. Allerdings erinnert er jedoch in den angeführten Worten an die Lehre vom Ursprung der Begriffe, die er bei anderer Gelegenheit entwickelt hatte. Dieser zufolge beginnt jede intellectuelle Auffassung eines Dinges von jenen höchsten Begriffen, wodurch wir den Gegenstand als etwas, das ist, das Eines, das eine Substanz ist u. s. w. denken; sie wird aber vollendet, indem wir von diesem, was dem Gegenstand mit andern gemein ist, zu dem ihm Eigenthümlichen fortschreiten. Während wir also diese Begriffe, wodurch die Gegenstände ihrer Gattung und Art nach mit aller Bestimmtheit aufgefaßt werden, uns erst durch Erfahrung und Beobachtung erwerben müssen; sind wir hingegen, sobald die Vernunft thätig wird, sofort im Besitze jener höchsten Begriffe, ohne die gar keine andere möglich sind. Aber ist dieser Besitz ein aprioriſcher zu nennen, so zwar als wenn die Vernunft, bevor sie in der Auffassung bestimmter Gegenstände thätig wurde, schon jene allgemeinsten Vorstellungen in sich trüge? Der h. Thomas läugnet es, wo er vom Ursprung der Begriffe handelt auf das Bestimmteste, erklärend, daß die Vernunft ur-

[1]) Praeexistunt in nobis qaedam semina scientiarum, scilicet primae conceptiones, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas, sive sint complexa ut dignitates sive incomplexa ut ratio entis et unius et hujusmodi, quae statim intellecsus apprehendit.

De verit. q. 11. (de magistro) a. 1.

sprünglich bloßes Vermögen, und wie eine unbeschriebene Tafel sei, daß sie jedoch jene allgemeinsten Vorstellungen erhalte, sobald sie — durch Auffassung des Sinnlichen — thätig zu sein beginne. Und was anders lehrt er an der Stelle, die man uns entgegensetzt? Freilich sagt er, daß wir, bevor wir lernen, schon die ersten Begriffe gleich einem Samen der Wissenschaften in uns haben; aber er fügt auch hinzu, daß wir sie darum haben, weil diese sogleich (d. i. sobald die Vernunft thätig wird) durch Abstraction vom Sinnlichen erkannt werden: quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur per species a sensibilibus abstractas. Sind sie aber durch Abstraction vom Sinnlichen gewonnen, so sind sie nicht a priori gegeben, und nicht sie, die Begriffe, sondern nur die Fähigkeit, dieselben zu bilden und zu empfangen, kann im eigentlichen Sinne angeboren genannt werden. — Darum sagt auch der Heilige an einer andern Stelle, auf die man sich zu berufen pflegt, nicht schlechthin, daß uns im intellectus agens das Wissen angeboren sei, sondern daß es dies gewissermaßen sei, und zwar insofern, als wir durch das Licht des intellectus agens im Stande seien, von den sinnlichen Dingen die intelligiblen Bilder zu abstrahiren[1]).

78. Ueber die Ansicht des h. Thomas möchte also bei unbefangenen Lesern kein Zweifel obwalten können: aber nun wurde in der Stelle, die wir betrachteten, das erste Wissen mit dem Samen verglichen, und es wird über alles bisher Gesagte neues Licht verbreiten, wenn wir die Bedeutung dieses Vergleichs näher erörtern. In einer berühmt gewordenen Stelle des h. Augustin werden die Wirkungen, deren Ursache in den Geschöpfen liegt, von jenen, deren Ursache in Gott verborgen ist, unterschieden. Diese setzen in den Geschöpfen nur eine Beschaffenheit, vermöge welcher eine solche Wirksamkeit Gottes in ihnen möglich ist (potentia obedien-

[1]) Nachdem er gegen die Empiriker und gegen die angebornen Ideen Plato's geredet, erklärt der h. Thomas in Kürze die Ansicht Aristoteles, die er vorzieht, und schließt dann: Et secundum hoc verum est, quod scientiam a sensibilibus mens nostra accipit; nihilominus tamen ipsa anima in se similitudines rerum format, in quantum per lumen intellectus agentis efficiuntur formae a sensibus abstractae intelligibiles actu, ut intellectu possibili recipi possint. Et sic etiam in lumine intellectus agentis nobis est quodammodo omnis scientia originaliter indita, mediantibus universalibus conceptionibus, quae statim lumine intellectus agentis cognoscuntur. De verit. q. 10. a. 6.

tialis), jene aber solche Eigenschaften voraus, daß durch die Thätigkeit der Geschöpfe in ihnen etwas werden kann. Diese letzteren Eigenschaften also nannte der h. Augustin rationes seminales, und die Scholastiker pflegen über sie unter demselben Namen ausführliche Untersuchungen anzustellen[1]). Hören wir nun, wie der h. Thomas, was nicht nur von ihm, sondern auch von Scotus und fast allen berühmten Scholastikern hierüber gelehrt wurde, mit der Theorie vom Ursprunge des Wissens in Verbindung bringt. Es giebt über die Entstehung oder Fortpflanzung der Dinge zwei entgegengesetzte Meinungen, die jedoch zu demselben Irrthum führen. Einige nämlich meinen, daß die Thätigkeit der Geschöpfe (die Naturkräfte) zu nichts diene, als den Stoff zur Aufnahme der Form vorzubereiten, daß aber diese von einem höheren Wesen in dem vorbereiteten Stoffe hervorgebracht werde. Andere behaupten im Gegentheil, daß die Formen bereits in dem Stoffe selber vorhanden seien, und die Wirksamkeit der Geschöpfe sich darauf beschränke, die Hindernisse, daß die verborgene Form an's Licht trete, wegzuräumen. In keiner dieser beiden Meinungen wird die Bedeutung der Kräfte und Wirksamkeit, die Gott in die Natur gelegt hat, anerkannt. In dem Stoffe des Samenkornes z. B. ist keineswegs die Form der Pflanze, ihre bestimmte Lebenskraft, schon der Wirklichkeit, sondern nur der Möglichkeit nach vorhanden: er hat nämlich eine solche Beschaffenheit, daß in ihm unter einer entsprechenden Einwirkung von außen die Form entsteht. Diese entsprechende Einwirkung ist aber nicht die Thätigkeit Gottes oder eines Engels, sondern die Thätigkeit der Kräfte, die Gott in die Geschöpfe gelegt hat, erhält und leitet.

Fragen wir nach dem Ursprung unserer Erkenntnisse, so nehmen auch hier einige an, daß dieselben durch den Einfluß eines höheren Wesens in uns entstehen, und legen somit dem Geist selbst wohl Empfänglichkeit für dieselben, aber keine erzeugende Thätigkeit bei. Andere hingegen meinen, daß die Seele mit allen Ideen erschaffen aber in ihrer Vereinigung mit dem Leibe verhindert werde, durch dieselben zu erkennen. Die Thätigkeit, durch welche sie zur Erkenntniß gelangt, besteht also nach dieser Ansicht wiederum nur darin, daß Hindernisse entfernt werden. Die Wahrheit aber ist, daß die Seele von vorneherein nicht die Ideen selbst, sondern nur

[1]) Man sehe ihre Commentare in Mag. Sent. l. II. d. 17. et 18.

eine Beschaffenheit, in Folge derer sie in ihr gebildet werden können, besitzt (intellectus possibilis); und sich also in dieser Beziehung, wie die Materie zu den Formen, die nach und nach in ihr entstehen können, verhält. — Nach den Ansichten der Scholastiker entstehen manche Formen in den Körpern so, daß diese sich nur leidend und empfangend verhalten, wie z. B. die Luft, wenn sie entzündet wird: andere aber werden von einer den Körpern, worin sie entstehen, innewohnenden Kraft erzeugt, so daß die äußere Einwirkung entweder nur den Stoff liefert, dessen die Kraft bedarf, oder andere Bedingungen, an die ihr Wirken gebunden ist, erfüllt. Auf solche Weise ist in den organischen Körpern die Lebenskraft thätig, sei es, daß sie Wachsthum, sei es, daß sie Wohlsein hervorbringt. Auch im Geiste also werden die Formen, durch die er erkennt, von einer ihm innewohnenden Kraft erzeugt; so daß sie, ehe sie entstehen, in der Vernunft nicht nur wie in einem leidenden, sondern auch wie in einem wirksamen Vermögen enthalten sind. Will man also die Körperwelt als ein Ganzes betrachten, so darf man sagen, daß wie die Natur durch die ihr selbst innewohnende Kraft in dem ihr ebenfalls angehörenden Stoffe die Dinge ihrem realen Sein nach erzeugt; so der Geist durch das ihm nicht etwa als bloße Eigenschaft, sondern als thätige Kraft innewohnende Licht der Vernunft in sich die Dinge ihrem idealen Sein nach wiedergebiert. Und wie die Dinge nicht entstehen könnten, wenn Gott außer dem empfänglichen Stoffe nicht auch in diesem bildende Kräfte erschaffen hätte; so würde auch im Geiste kein Wissen aufkeimen, wenn er außer dem Vermögen, die Ideen in sich aufzunehmen, nicht auch ein Vermögen sie zu erzeugen empfangen hätte.

Es scheint uns demnach, daß die Scholastiker, wenn sie von einem im Geiste ruhenden Samen des Wissens reden, keineswegs durch bildliche Ausdrücke die Unklarheit ihrer Gedanken verhüllen, sondern durch Hinweisung auf ihre Lehre vom Ursprunge der Dinge ihre Ansicht vom Ursprung unserer Erkenntnisse deutlicher und bestimmter erklären[1]).

[1]) Fast alles, was wir hier aus der Lehre der Scholastiker mitgetheilt haben, ist in eben jener Abhandlung des h. Thomas enthalten, aus der die Worte Praeexistunt in nobis quaedam semina scientiarum etc. entnommen sind. Daher muß es wohl befremden, wenn ein Schriftsteller unserer Tage gerade zu diesen Worten die Bemerkung hinzugefügt: „Wie unbestimmt und ohne Begründung das ist, sieht man sogleich."

79. Aber, hieß es, eine lebendige Kraft ohne Inhalt ist undenkbar. Und bei dem angestellten Vergleiche beharrend könnte man erinnern, daß ja auch die Scholastiker unter jenen Naturkräften, die ursprünglich mit dem Stoffe erschaffen wurden, keineswegs schlummernde, sondern wirkliche und wirksame Vermögen, die mit dem Stoffe als Formen vereinigt, Substanzen bildeten, verstanden. Nur diese schon bestehenden Wesen erzeugen andere. Hätten sie also nicht auch annehmen sollen, daß mit der wirksamen Kraft des Geistes, dem intellectus agens, schon Erkenntnisse gegeben seien, und sich also die Vernunft nicht als tabula rasa, sondern mit einem ursprünglichen Inhalte denken sollen?

Wenn man unter lebendiger Kraft eine schon thätig gewordene Kraft versteht, so ist es wahr, daß sie nicht ohne Inhalt gedacht werden kann; und wir haben gesehen, daß die Scholastiker ohne Zweifel auch der Vernunft, sobald sie thätig wird, einen Inhalt zuerkennen. Aber giebt es keine ruhenden Kräfte, Kräfte, die wirklich sind, ohne noch thätig geworden zu sein? Freilich kann es keine Substanz ohne irgend eine in ihr wirkende Kraft geben; aber wenn die Substanz der eine Grund verschiedener Kräfte ist, so kann in ihr die eine Kraft ohne die andere thätig sein, die eine noch schlummern, während die andere schon zur Wirksamkeit erwacht ist. Ferner muß in allen lebendigen Wesen, sobald und so lange sie als solche Dasein haben, die Lebenskraft thätig sein: aber wenn ihr Leben ein mannigfaltiges ist, so kann es sich in ihnen stufenweise entwickeln. Nur dies aber ist es, was die Theorie der Scholastiker vom Menschen behauptet. Die menschliche Seele ist ihnen zufolge ebensowohl das Prinzip der vegatativen und sinnlichen, als der intellectuellen Kräfte, und ihr Leben deßhalb ein mannigfaltiges. Die vegetativen Kräfte sind wie in der Pflanze, so auch im Thiere und Menschen, so lange sie Dasein haben, in ununterbrochener Thätigkeit: nicht aber auch die sinnlichen und intellectuellen Fähigkeiten. Das Thier kann leben, ohne zu empfinden, und der Mensch leben und empfinden, ohne zu denken. Hätte hingegen die menschliche Seele keine andere als intellectuelle Fähigkeiten, und wäre folglich ihr Leben ein rein geistiges; dann müßte sie auch von Anbeginn denkend und wie die Engel mit einem ursprünglichen Wissen erschaffen sein.

Wenn man aber, um die Scholastiker durch das von ihnen selbst gebrauchte Gleichniß zu widerlegen, bemerkt, daß der Same,

aus welchem die Naturkräfte Wesen bilden, schon andere Wesen, die ihn erzeugten, voraussetze: so ist es gewiß wahr, daß sich die Scholastiker ebensowenig den Ursprung der mannigfaltigen Naturwesen aus der so genannten Differenzirung jener Monas, welche neuere Schulen die Natursubstanz heißen, als auch die Weltwerdung überhaupt aus einem Lebensprozeß, in dem das unbestimmte Sein sich selbst bestimme, erklärt haben. Nach ihnen mußte, wie das Unbestimmte in der Natur, der Stoff, so auch die ihn bestimmenden Formen durch die Allmacht des Schöpfers aus nichts hervorgebracht werden: nur die schon nach Gattung und Art verschiedenen und folglich in ihrem Sein bestimmten Wesen können andere erzeugen. Aber darf es befremden, daß hingegen dem Geiste die Kraft beigelegt wird, nicht bloß aus den ersten Erkenntnissen, die der h. Thomas den Samen der Wissenschaften nennt, andere, sondern auch die ersten Begriffe, den Anfang alles seines Erkennens in sich zu erzeugen? Sind ja diese Erzeugnisse nicht wie jene der Natur Substanzen oder substanziale Formen, sondern nur intelligible Bilder derselben, welche der Geist in sich selbst als accidentale Formen (Erscheinungen) wirkt. Dazu kommt, daß die Vernunft nicht einmal die alleinige Ursache, dieser ihrer Bildungen ist. Oder hebt der h. Thomas nicht wiederholt und nachdrücklich hervor, daß der Inhalt des Begriffs im Gegenstand ist, und die Kraft der Vernunft nur darin besteht, ihn aus demselben zu entheben? Wie das Licht der Sonne im Auge das sinnliche Bild nur erzeugen kann, weil es mit dem Gegenstande vereinigt ist, und seine Wirksamkeit durch diesen bestimmt wird: so vermag auch das Licht der Vernunft das intelligible Bild nur hervorzubringen, weil es vermittelst der sinnlichen Vorstellung mit dem Gegenstand in Verbindung tritt, und auch sein Wirken durch diesen seine Bestimmtheit erhält[1]). Es ist also ohne allen Grund, wenn man ge-

[1]) Vergleiche oben n. 75 und folgende Stelle des h. Thomas. Auf den Einwurf: Agens est nobilior patiente; sed recipiens se habet ad illud, quod recipit, sicut patiens ad agens; cum ergo mens sit multo nobilior sensibilibus et sensibus ipsis, non poterit ab eis cognitionem accipere: — erwidert er: Quamvis intellectus possibilis sit simpliciter nobilior, quam phantasma, tamen secundum quid nihil prohibet phantasma nobilius esse, inquantum scilicet phantasma est actu similitudo talis rei, quod intellectui possibili non convenit nisi in potentia. Et sic quodammodo potest agere in intellectum possibilem virtute intellectus

gen die Scholastiker bemerkt, aus nichts könne die Vernunft nichts erzeugen. Denn betrachten wir den Begriff seinem physischen Sein nach, so ist er eine Erscheinung des Geistes, welche dieser aus seiner Substanz erzeugt; betrachten wir in ihm aber das, was ihn zum Begriffe macht, d. i. zu einer solchen Erscheinung des Geistes, durch welche dieser erkennend ist, so ist er das intelligible Bild des Gegenstandes, das die Vernunft nicht ohne den Einfluß der sinnlichen Vorstellung und folglich des Gegenstandes selbst erzeugt (n. 22. n. 62.).

---

agentis, sicut et color potest agere in visum virtute luminis corporalis.

De verit. q. 10. a. 6. ad 8. Cf. Cont. Gent. l. 2. c. 77.

Fünftes Hauptstück.

Ueber Begriff und Idee.

I.

Hermes Lehre.

80. Nach dem Sprachgebrauch der Scholastiker war die Idee vom Begriff dadurch verschieden, daß man unter dem letzten das Abbild des Dinges in dem bloß erkennenden, unter der Idee aber das Vorbild in dem schaffenden Geiste verstand. Einen ganz andern Unterschied macht die neue Philosophie; und wir müssen sehen, wie sie auf denselben hingeleitet wurde. Plato hatte nicht bloß gelehrt, daß die Ideen von Ewigkeit und zwar (nach der gewöhnlichen Deutung seiner Lehre) nicht in Gott, sondern in sich selbst da seien, sondern auch, daß sie wie in den Dingen die Formen, so in unserm Geist die Erkenntniß der Dinge erzeugten. Während der Sinn die Dinge ihrer Erscheinung nach wahrnähme, sollte die Vernunft in Folge einer Einwirkung der Ideen das unwandelbare Wesen derselben auffassen. Jene Lehre von dem Sein der Ideen in sich ward in den späteren Jahrhunderten stets als ein Irrthum verworfen, und kein ewiges Sein der Ideen, als jenes, das sie in der Erkenntniß Gottes haben, angenommen; was aber unsere Erkenntniß betrifft, so ist man besonders seit Carteſius noch weiter gegangen. Denn während Plato lehrte, daß die Ideen in uns die intellectuellen Vorstellungen der Dinge erzeugen; behaupteten neuere Philosophen, daß die Vernunft das göttliche Sein selbst, und in ihm die Ideen der Dinge durch intellectuelle Anschauung erkenne. Nicht ohne den vorbereitenden und mitwirkenden Einfluß dieser im Schauen des Göttlichen trunknen Speculation gelang es der zu gleicher Zeit sich entwickelnden Skeptik, ganz besonders aber der kritischen Schule das Vertrauen auf die in den früheren Jahrhunderten vorherrschende Philosophie zu erschüttern. Man glaubte nicht mehr, daß die Vernunft, nachdem sie zuerst in dem, was den

Sinnen erscheint, das übersinnliche Wesen erfaßt, durch dieses das Dasein dessen, was keinem Sinne erscheint, zu finden vermöge. Es hatte aber Kant die Begriffe dessen, wovon es keine Erfahrung und deßhalb seiner Critik zufolge auch keine Gewißheit gibt, — Gott, Seele, Welt, — Ideen genannt. Indem also Jakobi, an dem Erkennen des Uebersinnlichen aus dem Sinnlichen verzweifelnd, statt dieses mittelbaren Denkens ein Schauen, Empfinden oder Wahrnehmen des Geistigen und Göttlichen annahm; wurde es Sitte, die Vorstellungen, welche wir durch diese übersinnliche Erfahrung erhalten sollen, Ideen der Vernunft zu nennen, und als solche den Begriffen des Verstandes entgegenzusetzen. Demgemäß sollte der Verstand die Fähigkeit sein, das sinnlich Wahrgenommene nach den Kategorien und somit durch allgemeine Vorstellungen aufzufassen; die Vernunft aber wollte man als ein Vermögen des Geistes, das Uebersinnliche zu empfinden oder zu schauen, betrachtet wissen.

81. Hermes erklärt sich sehr stark gegen diese Theorie, sie scheint ihm „eine wahre Schutzdecke für Mystizismus und Schwärmerei zu sein"; indessen will doch auch er einen Unterschied zwischen Begriff und Idee, Verstand und Vernunft anerkannt wissen. „Dieser Unterschied besteht darin, daß wir Begriffe bilden, um das durch die Erfahrung Gegebene denken, Ideen, um das Gedachte begreifen zu können. Alles, was wir sinnlich wahrnehmen, denken wir zuerst durch den Begriff des Seins oder der Realität; alsdann sagen wir von ihm andere Begriffe z. B. Eigenschaft, Zustand, Substanz aus, um dadurch uns den Inhalt jenes ersten Begriffes zu verständigen. Sobald wir aber, gleichviel durch welchen Begriff, etwas als seiend gedacht haben, sind wir genöthigt zu denken, daß dies gedachte Sein einen Grund habe. Dies Denken ist also von dem ersteren sehr verschieden. Denn wir denken hier nicht jenes wahrgenommene Sein durch einen neuen Begriff, um uns, was es sei, deutlich zu machen; sondern indem wir denken, daß dieses Sein einen Grund habe, denken wir ihm etwas hinzu, einen Grund nämlich, worin es seine Haltung habe. Dieses Denken setzt folglich im Geiste ein anderes und zwar ein höheres Vermögen voraus, das wir als das Vermögen zu begründen, von dem Vermögen zu verstehen, unterscheiden müssen. Das Vermögen zu verstehen ist der Verstand, das Vermögen zu begründen die Vernunft[1])."

[1]) Phil. Einl. §. 28. S. 153.

„Zwar bildet auch der Verstand, so fährt Hermes fort, seine reinen Begriffe, durch die er die empirischen gewinnt, die Begriffe der Realität, der Eigenschaft, der Substanz a priori; aber er bildet sie um der Wahrnehmung willen, nämlich um deren Inhalt denken, ihn sich verständigen zu können. Seine Begriffe also haben ihren Gegenstand unmittelbar oder mittelbar in der Wahrnehmung. Indem aber die Vernunft über das vom Verstande gedachte Sein denkt, daß es einen Grund habe, hat sie in keiner Wahrnehmung ein Object, das sie durch diesen Begriff (Grund) dächte; sondern sie denkt rein a priori ein Etwas, das Grund sei als seiend, unbekümmert, ob es wahrgenommen sei, oder auch nur wahrgenommen werden könne. Der Verstand denkt durch seinen Begriff das Object, welches die Wahrnehmung zuvor gesetzt hat; die Vernunft aber setzt durch ihr Denken ein neues, nicht gegebenes Object. Weil also die Vorstellung der Vernunft (der Gedanke des Grundes) weder aus der Wahrnehmung stammt, noch auch seinen Gegenstand in der Wahrnehmung hat; so heißt sie mit Recht Idee, insofern man unter dieser den Gedanken des Uebersinnlichen versteht." Doch glaubt Hermes sie richtiger Begriff der Vernunft zu nennen, um sie als solchen dem Begriffe des Verstandes entgegen zu setzen.

Wodurch aber wird die Vernunft zu jenem ihrem Denken des Grundes genöthigt? „Um zulassen zu können, antwortet Hermes, daß etwas sei, müssen wir denken können, wie es sein könne; das können wir aber nicht, ohne zu denken, daß es einen Grund habe, woher es sei; mit andern Worten: die Vernunft kann ein Sein, das keinen Grund habe, nicht möglich finden. Ihr Denken ist also kein logisches Denken, sondern Einsehen oder Begreifen: denn logisch denkbar ist etwas schon dadurch allein, daß es keinen Widerspruch enthält. Das Bedürfniß der Vernunft zu begreifen, wie das vom Verstande als seiend Gedachte sein könne; ist demnach dasjenige, was die Vernunft nöthigt, überall, wo der Verstand ein Sein denkt, einen Grund dieses Seins hinzu zu denken oder das Denken des Verstandes zu verwerfen."

Der Unterschied zwischen Verstand und Vernunft besteht also nach Hermes, wie wir gleich Anfangs sagten, darin, daß wir durch die Begriffe des Verstandes das Gegebene verstehen, durch die Begriffe der Vernunft das Verstandene begreifen[1]).

---

[1]) Phil. Einl. §. 28. 29. Wir haben in unserm Auszuge so viel als möglich Hermes eigene Wort beibehalten.

82. Auf diesen Unterschied legt nun aber Hermes das größte Gewicht. Der einzig richtige Weg, um zu einer wahren Metaphysik zu gelangen, ist nämlich ihm zufolge dieser, daß wir uns zunächst der unmittelbar bewußten Sache in uns, dann der Erscheinungen in und außer uns, also der Wirklichkeit des Wahrgenommenen, worüber der Verstand denkt, vergewissern, und nun außerdem nichts anders für wirklich halten, als was die Vernunft als Grund einer bereits errungenen Wirklichkeit nothwendig denkt. — Wenn man, sagt er, statt dessen sich mit dem bloß logischen Denken begnüge; so bleibe man auch im geschlossenen Kreise des nothwendigen Denkens, ohne je ein Fürwahrhalten zu erreichen. Denn ob, was man nach den Gesetzen der Logik denkt, wirklich, ob hinter dem Gedanken noch ein Gedachtes sei, das bleibe in einer solchen Philosophie des Verstandes unentschieden: weßhalb man sie mit Recht eine Philosophie des Scheins (ohne Wirklichkeit) nennen könnte[1]). Eben darin aber, so erklärt sich dann Hermes, „besteht der Geist der neuen Philosophie, daß sie auf Realität der Erkenntniß ausgeht, (ob überall auf die rechte Weise, ist eine ganz andere Frage), statt die alte sich mit dem Nominalen begnügte, und dieses fälschlich für das Reale nahm[2])."

Die Ursache dieser Verirrung lag nach Hermes darin, daß man den Ursprung der Begriffe und deßhalb auch die verschiedene Beschaffenheit ihres Inhaltes nicht kannte[3]). Eben dadurch wurde man aber auch zur Verwechslung ungleichartiger Begriffe verleitet, und dies ist ihm zufolge das andere große Gebrechen der Scholastik. Was wir nämlich durch die Begriffe des Verstandes denken, das liegt innerhalb des Kreises der Wahrnehmung; was wir aber durch den Begriff der Vernunft als Grund des Wahrgenommenen denken, liegt über jenen Kreis hinaus. Obwohl wir nun durch das Denken über die wahrgenommenen Erscheinungen auch zu näheren Aufschlüssen über die Beschaffenheit des Grundes gelangen; so dürfen wir doch deßhalb auf diesen die Begriffe, welche der Verstand an dem Wahrgenommenen gebildet hat, nicht ohneweiters

---

[1]) Phil. Einl. §. 22. 37 und 45. — [2]) Dogm. Meth. §. 33. — [3]) „Die Scholastiker waren Anhänger der alten, bis auf unsere Zeit für richtig gehaltenen Metaphysik, und als solche hatten sie keine Rücksicht auf den Ursprung ihrer Begriffe, und auf die davon abhangende verschiedene Beschaffenheit des Inhaltes derselben: sie glaubten wohl gar, aus Nominalbegriffen, aus bloßen Ideen, die Realität der Substrate d. i. der Ideen schließen zu können." Dogm. Meth. §. 20.

d. h. in ihrer Eigenthümlichkeit, sondern nur einer gewissen Analogie nach übertragen. Indem also die Scholastik dies versah, stellte sie sowohl im Gebiete der natürlichen Erkenntniß, als auch und ganz besonders in jenem des Glaubens bald unerweisliche bald auch unrichtige Behauptungen auf[1]).

Aber Hermes geht noch viel weiter. Die Scholastiker konnten weder das Dasein Gottes, noch auch die wesentliche Verschiedenheit der Seele vom Leibe beweisen, und was die Schöpfung betrifft, so hätten sie den Prinzipien ihrer Philosophie gemäß sogar die Möglichkeit derselben läugnen müssen[2]).

Alles dies will Hermes daraus erklären, daß die alte Philosophie jenes doppelte Denken des Verstandes und der Vernunft nicht unterschieden, und aus eben diesem Grunde behauptet er am angeführten Orte nochmals ganz allgemein, „daß alle scholastischen Untersuchungen, weil sie ein bloßes Spiel mit Nominalbegriffen waren, nur sogenannte formelle (logische), aber keine materielle (metaphysische) Wahrheit haben konnten."

II.

Günthers Lehre.

83. Jene unserer Leser, denen die hermesische Philosophie weniger bekannt ist, mag es befremdet haben, in dem, was wir so eben mittheilten, manche Sätze zu finden, auf welche auch Günther, namentlich wenn es sich um Beurtheilung der Philosophie der Vorzeit handelt, das größte Gewicht legt. Oder leitet nicht auch er alle Irrthümer und Gebrechen, die er der Scholastik vorwirft, daraus her, daß sie psychologischer Kenntnisse ermangelnd, die Idee als den Gedanken des Grundes vom Begriff als dem Gedanken des Allgemeinen nicht unterschieden, und darum nicht gewürdigt?

[1]) „Bei dieser gänzlichen Vernachläßigung der verschiedenen Beschaffenheit und Realität des Inhaltes der Begriffe konnte es ihnen nicht einmal in den Sinn kommen, daß es fehlerhaft sei, wenn sie ihre an natürlichen Dingen gebildeten Begriffe auf übernatürliche Dinge von gleicher Benennung nicht nach der Analogie, sondern eigenthümlich übertrugen." Ebend.

[2]) Wir werden die bezüglichen Stellen später, wenn von diesen Punkten im Einzelnen die Rede sein wird, mittheilen.

Findet nicht auch er hierin die Ursache, weßhalb sie die Quelle der Gewißheit nicht erkannt, und im formalen Denken der Erscheinungen haftend, zur begründenden Erkenntniß des Seins nicht vorgedrungen sei? Behauptet endlich nicht auch Günther, daß sie aus eben diesem Grunde den richtigen Weg zur Erkenntniß Gottes verfehlt, und ihren philosophischen Prinzipien folgend die eigentliche Schöpfung und folglich den wesentlichen Unterschied sowohl zwischen Gott und der Welt, als zwischen dem Geiste und der Natur hätte läugnen müssen? — Nichtsdestoweniger heben wir diese Uebereinstimmung nicht hervor, um darauf die Behauptung zu gründen, daß Hermes und Günthers Speculation im Grunde eine und dieselbe sei. Vielmehr geben wir den Vertheidigern Günthers zu, daß dieser sich in der Philosophie auf einen andern Standpunkt gestellt, und nach einer von der hermesischen sehr verschiedenen Methode auch zu andern Ergebnissen gelangt sei. Dies hindert jedoch nicht, daß sie in manchen Punkten von großer Bedeutung übereinstimmen, und auch dort, wo sie von verschiedenen Ansichten ausgehen, in der Verwerfung der Lehren Anderer zusammentreffen. Die Verschiedenheit also der güntherischen Speculation von der hermesischen wird erst in den folgenden Untersuchungen in volleres Licht treten, aber auch in der Frage, die uns hier beschäftigt, darf sie nicht übersehen werden.

84. Den Unterschied zwischen Begriff und Idee giebt Günther selbst in aller Kürze an, indem er jenen den Gedanken vom *Allgemeinen der Erscheinungen*, diese aber den Gedanken vom *Sein als dem Realgrund der Erscheinungen* nennt[1]). In Uebereinstimmung mit den Scholastikern und vielen Philosophen der neueren Zeit nimmt er an, daß wir sowohl unser eignes, als das fremde Sein nur durch seine Erscheinungen erkennen, und daß folglich alles unmittelbare Erkennen (Schauen oder Wahrnehmen) sich auf die Erscheinungen beschränkt. Das mittelbare aber, welches wir Denken nennen, ist ihm zufolge ein doppeltes, das *begriffliche* und das begründende, welches wir etwa auch das *ideelle* nennen könnten. Jenes beschreibt uns Günther auf folgende Weise: „Aus mehreren Bildern, welche wir durch den Sinn empfangen und im Gedächtniß festhalten, bilden wir nach der größeren oder geringern Gleichheit ihrer Theilvorstellungen ein *Gemeinbild*, das als solches zwar Klarheit, aber noch keine Bestimmtheit nach In-

[1]) Vorsch. Bd. 1. S. 236. Bd. 2. S. 541. Eur. und Her. S. 184. 509.

halt und Umfang hat. Diese bekommt es im Begriff, der gleichsam die vollendete Zeichnung des Gemeinbildes ist, und seine Bezeichnung durch das (innere und äußere) Wort erhält. — Es setzt aber der Geist dieselbe Operation, die er mit den Bildern vorgenommen, fort, und gewinnt so immer höhere und einfachere Gemeinbilder. Das in dieser Begriffsbildung thätige Vermögen heißt Verstand. — Die Begriffe können im Verhältniß, das sie zu einander im Geiste haben, betrachtet werden, und das ist das formale oder logische Denken; sie können aber auch im Verhältniß zur äußeren Natur neben dem Geiste betrachtet werden, und dies ist formales oder logisches Erkennen[1])."

Das logische Erkennen hat also dieser Erklärung nach nicht die Begriffe als solche, sondern ihren Inhalt, das durch sie über die Dinge Gedachte zum Gegenstand. Was ist aber dies? Nichts anders als die Erscheinungen der Dinge. Denn dies Erkennen, so erklärt Günther ferner, „heißt logisches, im Gegensatz zum eigentlichen Erkennen oder Wissen als dem Denken des Seins, nicht bloß der Erscheinungen."

Zum Gedanken vom Sein (der Idee) soll der Geist durch das Selbstbewußtsein gelangen. Günther setzt voraus, daß der noch unentwickelte Geist nur durch die Einwirkung eines andern schon selbstbewußten Geistes zu dem ihm eigenthümlichen (geistigen) Denken erweckt werden könne; und erklärt dann den Ursprung des Selbstbewußtseins auf folgende Weise: „Der zu weckende Geist wird von dem weckenden (auf ihn einwirkenden) nicht unmittelbar, sondern vermittelst der Sinnlichkeit z. B. durch das äußere Wort berührt, und das geistige Moment in dieser Einwirkung kann in den noch unentwickelten Geist nur unter der Bedingung eingreifen, daß der Mensch durch die Begriffsbildung bereits zum Naturbewußtsein vorgerückt ist. Durch die auf die Einwirkung folgende Rückwirkung entsteht der Eindruck, in welchem also ein Leiden (Empfangen, Aufnehmen) und Thun (Vernehmen) und eine beiden entsprechende Fähigkeit Receptivität und Reactivität (Spontaneität) vereinigt sind. In dem jetzt entstehenden Denken wird der Eindruck nicht bloß auf etwas außer ihm, von dem die Einwirkung ausgegangen, sondern

[1]) So nämlich unterscheidet schon Kant Denken und Erkennen, und läugnet, daß es ein Erkennen gebe, welches über die Erscheinungen der Dinge hinausgehe.
Krit. der Vernunft. Analytik der Begriffe. 1. Hpst. 2. Abschn. §. 22.

auf den Träger des Eindrucks und des ihm folgenden Zustandes bezogen. Der Träger ist also auch selbst Object, findet sich aber ebendeßhalb zugleich als Subject; und ist somit selber das Beziehende (der Denkende). Der nächste Gegenstand dieses Erkennens besteht in Beschaffenheiten (Attributen) des Subjects, die sich ihm offenbaren, wenn er aus dem ursprünglichen Eindruck alles von außenher Eingedrungene ausgeschieden hat. Er findet nämlich in ihm eben jene beiden Momente des Leidens (Reception) und Thuns (Reaction); bezieht aber diese nicht nur auf sich als das Subject zurück, sondern hält sich auch als Gegensatz zu ihnen fest, unterscheidet sich von ihnen. In dieser Unterscheidung faßt er sich als Seiendes oder Wesen d. i. als ein Etwas, das nicht bloß an Anderm und für Anderes, sondern für sich und in sich ist; jene Momente seiner Bethätigung aber als Erscheinungen. Er faßt sich zugleich als ein Ursachliches, weil er zu jenen Erscheinungen mitwirkt; aber eben weil er nur mitwirkt, d. h. erst auf fremde Einwirkung thätig ist, als ein ursprünglich nicht wirksames und insofern unbestimmtes Sein, das jedoch die Bestimmung und mit dieser die Befähigung (die Receptivität und Spontaneität) in sich trägt, auf jenem Wege sich selber offenbar zu werden, als Sein zu sich zu kommen und bei sich zu bleiben d. i. wissend selbstbewußt zu werden. Dieses Selbstbewußtsein als Gedanke vom Sein als dem Realgrund der Erscheinungen wird Idee genannt, zum Unterschied vom Begriffe, als dem Denken des bloßen Erscheinens der Außenwelt[1])."

Wenn Günther das Selbstbewußtsein (den Ichgedanken) schlechthin die Idee nennt, so will er damit nicht sagen, daß sie die alleinige, sondern daß sie die erste Idee und die Bedingung aller andern ist. „Nur weil der Geist," so erklärt er, „sich selber als causales Prinzip seiner eignen Thätigkeiten in und aus diesen findet, kann er nicht nur, er muß sogar für alle Erscheinungen, die er nicht auf sich, als den Realgrund ihres Daseins beziehen kann, einen andern Realgrund außer ihm selber voraussetzen und dies mit derselben Gewißheit, mit welcher er sich selber als Wurzel zuvor gefunden hat[2])."

85. Insofern demnach auch nach Günther jeder Gedanke vom Sein als dem Realgrund Idee heißt, stimmt er mit Hermes überein,

[1]) Vorsch. Bd. 1. S. 229—236. Peregr. Gastm. S. 166 und ff. — [2]) Eur. und Her. S. 185.

und weicht auch von diesem dadurch nicht ab, daß er den Begriff für den Gedanken des Allgemeinen erklärt, und als seinen Inhalt das Gemeinsame der Erscheinungen bestimmt. Freilich läßt Hermes den Verstand auch das Sein und die Substanz denken: aber weder das Sein als Grund der Erscheinungen, noch die Substanz als Grund der Accidenzen. So lange aber Sein und Wesen nicht als Grund der Erscheinungen gedacht werden, ist auch nach Günther nur der Verstand oder wie er sich ausdrückt, der Geist im Dienste der Natur thätig; und eben dies wollen der eine wie der andere sagen, daß die Philosophie, welche sie die Philosophie des Verstandes nennen, alles Sein nur nach Weise der Erscheinungen denke. — Worin aber besteht die Verschiedenheit ihrer Theorien? Erstlich darin, daß Hermes sich begnügt, neben dem Denken nach den Kategorien des Verstandes das Denken der Vernunft als eine Thatsache hervorzuheben; Günther aber die Quelle dieses Denkens in dem Selbstbewußtsein nachzuweisen sucht, um dadurch sofort Gewißheit von der Realität, sowohl des fremden als des eignen Seins zu gewinnen. — Ebenso ist Hermes zufrieden, wenn er, wie für das begriffliche Denken des Verstandes, so auch für das begründende der Vernunft durch Beobachtung unser selbst ein unüberwindliches Bedürfniß gefunden, und daraus, daß dieß ein Bedürfniß nicht zu verstehen, sondern zu begründen ist, erkannt hat, das ihm entsprechende Vermögen, die Vernunft, müsse ein höheres als der Verstand sein. Günther aber unternimmt zu beweisen, daß sich in diesem Denken der Vernunft, eben weil es vom Selbstbewußtsein bedingt ist, das Wesen des Geistes in seiner Verschiedenheit von der Natur offenbart, daß es also das dem Geist eigenthümliche, das geistige Denken ist. Vernehmen wir ihn darüber:

„Der Geist wird dadurch seiner selbst bewußt, daß er die Momente seiner Bethätigung nicht nur auf sich zurückbezieht, sondern auch sich als Erscheinungen dem Sein entgegensetzt." „Solch' eine Entgegensetzung," heißt es nun weiter, „kann aber nur jenem Prinzipe gelingen, dessen Selbstoffenbarung nicht auf der Basis der Materialität vor sich geht, mithin eines solchen, das seine Einheit nicht verliert in der Entzweiung (Differenzirung), und daher auch im Stande ist, die Momente der letzteren auf sich als Einheit zu beziehen (oder wie man sonst zu sagen pflegt, — sich aus den Momenten der Differenzirung als Einheit zurückzunehmen), und hiemit zugleich sich als Einheit auf jene Zweiheit (Vielheit) zu beziehen, d. h. sich als den Realgrund (als Seiendes) von jener als

seiner Erscheinung (Wirksamkeit) zu finden. Und nur solch ein Prinzip hat Anspruch auf den Namen Geist; dem also als Prinzipe, nicht bloß die Seele (Psyche), wohl aber das Prinzip des gesammten Naturlebens (Physis)! das in den Seelen der animalischen Organismen bereits die Stufe seiner Subjectivirung erreicht, gegenübersteht."

„Der Geist allein findet sich demnach als reale Einheit in formaler Entzweiung, so wie die Physis nur die formale Einheit aus ihrer realen Entzweiung gewinnt. Die Offenbarungsprozesse der beiden Prinzipe stünden demnach in umgekehrtem Verhältnisse zu einander. Beide Prinzipe haben die aprioriſche Bestimmung: wissendes Sein, seiendes Wissen (Bewußtsein) zu werden. Diese Bestimmung aber realsirt das eine Prinzip in dem Gedanken vom Allgemeinen, der nur formale Einheit von einer objectiven Vielheit ist, und die nur insofern real ist, als das Prinzip selbst in ihr erscheint. Das Andere aber in dem Gedanken von sich als Seienden in seiner Erscheinung, als dem Realgrund (Ursache) seiner Thätigkeit, als dem Prinzip und Träger der Momente seiner ursprünglichen formalen Entzweiung (der Receptivität und Spontaneität)" [1]).

86. Durch diese und ähnliche Stellen könnte man zu dem Gedanken verleitet werden, daß Günther das begriffliche Denken nicht dem Geiste, sondern der Natur und folglich im Menschen der Psyche, die nach seiner Lehre vom Geiste reell verschieden ist, zuschreibe. Dem ist aber nicht so. Wie wir vernahmen, wird nach Günther das Gemeinbild, dessen auch die Einbildungskraft der Thiere fähig ist, dadurch zum Begriffe, daß es nach Inhalt und Umfang allseitig bestimmt wird. Nun erklärt er aber ausdrücklich, „daß diese Bestimmtheit ihm das animalische Subject, selbst in seiner Steigerung zur Psyche im Menschen, nicht zu ertheilen vermag. Sie ist allein das Werk des Geistes, welcher in seiner wesentlichen Verschiedenheit von der Psyche auch die Sphäre der Verinnerung des Naturlebens zum Object seiner innern Betrachtung machen kann [2])." — Aber dies will Günther sagen, das begriffliche Denken sei nicht

[1]) Eur. und Her. S. 183. Eine nähere Erklärung dessen, was Günther hier von der „Physis", die er auch Naturſubstanz nennt, von realer Entzweiung und formaler Einheit sagt, siehe unten n. 664 u. 771. ff.
[2]) Vorsch. Bd. 1. S. 229.

das dem Geiste eigenthümliche, sondern entspreche dem Naturleben und seinem Prinzip. Von der Natur — in der sinnlichen Kenntniß, dem Gemeinbild — begonnen, werde es zwar im Menschen durch den Geist vollendet; sei aber doch dem Menschen nicht insofern er Geist, sondern insofern er zugleich Naturwesen ist, eigenthümlich. Weil es aber auch in dieser seiner Vollendung — im Begriffe — nicht aus den Erscheinungen herauskomme; so könne eine Speculation, die aus ihm und nicht aus dem Denken des Geistes (der Idee) Prinzipien und Methode entlehne, auch nicht zum eigentlichen Wissen, zur Erkenntniß der Dinge aus ihrem Grund, noch auch zur vollendeten Gewißheit vordringen.

Dessen klagt aber Günther die ganze Vorzeit an. „Die alte Schule," sagt er, „nahm den Maßstab zur Regulirung und Ausmittelung aller Verhältnisse im Universum in höchster Instanz aus der formalen Begriffsbildung[1])." Denn „von einem andern Gedanken als dem formalen Begriff hatten weder Plato und Aristoteles noch die Jüngerschaft beider im Mittelalter, die Realisten und Nominalisten, eine Ahnung[2])." Deßhalb also soll die alte Schule weder die wahre Wurzel der Gewißheit von der Realität des Gedachten, noch auch jene höhere Gewißheit, die durch die analytisch-synthetische Methode gewonnen wird, gekannt, sondern sich mit dem Schauen der Prinzipien und der aus ihnen gewonnenen logischen Schlußfolge begnügt haben. Was aber von noch größerer Bedeutung ist, die Abgötterei, welche man mit dem Begriffe des formalen Denkens getrieben, soll überdies halb oder ganz durchgeführten Pantheismus zur Folge gehabt haben, und dies zwar deßhalb, weil eine Speculation, in welcher der eigenthümliche Geistesgedanke, die Idee, vom Begriff nicht unterschieden werde, auch den wesentlichen Unterschied zwischen Geist und Natur nicht festhalten könne.

Wir haben nun hier zu untersuchen, ob die Vorzeit in der That in jenem Denken, das man als logischen Formalismus bezeichnet, befangen gewesen; die großen Mängel, welche Günther und Hermes als nothwendige Folgen einer solchen Befangenheit ihr vorrücken, werden später zur Sprache kommen.

---

[1]) Peregr. Gast. S. 460. — [2]) Eur. und Her. S. 174. Vergl. Ebend. S. 39. 328. Vorsch. Bd. 2. S. 513.

III.

Die Scholastiker über das Erkennen der Dinge aus ihrem Realgrund.

87. Es ist eine bekannte Sache, daß Aristoteles das Wissen, welches die Philosophie als das vollkommne Erkennen anstrebt, für ein Erkennen der Dinge aus ihren Ursachen oder Gründen erklärt. Sämmtliche Scholastiker stimmen ihm hierin bei und sprechen sich über den Sinn seiner Worte auf das Schärfste aus. Unter dem Grunde, von dem Aristoteles rede, sei nicht etwa ein bloßer Erkenntnißgrund, das, wodurch wir das Dasein einer Sache erfahren, sondern der Grund des Seins, das, wodurch die Sache ist, zu verstehen. Denn Grund der Erkenntniß könne auch die bloße Wirkung oder Erscheinung sein: das Wissen aber entstehe nur dort, wo die Sache aus dem, was Grund ihres Seins ist, erkannt, folglich der Grund des Seins zum Grund der Erkenntniß werde. Und zwar müssen wir nicht nur den Grund als solchen d. h. als Grund erkennen, sondern auch einsehen, daß, diesen Grund vorausgesetzt, die Sache nicht anders sein könne, als sie ist[1]). Wenn daher Aristoteles dem Wissen, nach dem er frage, das sophistische entgegensetze, so verstehe er unter diesem letzteren nicht gerade das auf Trugschlüssen gegründete, sondern jedes nur scheinbare Wissen, und stelle also hier nicht das logisch richtige dem logisch unrichtigen, sondern das wahre und vollkommene Wissen jenem, das oberflächliche Denker so nennen, gegenüber. Ein solches nur scheinbares Wissen sei aber auch dasjenige, welches in dem Unwesentlichen haftend zum Grunde nicht vordringe, und aus diesem die Nothwendigkeit des Gewußten nicht erkenne[2])

[1]) Causa, quae necessaria est ad scientiam, non debet solum esse causa cognitionis, quomodo fumus posset dici causa ignis (cogniti) . . . sed debet esse causa etiam esse rei.

Toledo in Log. Arist. Post l. 1. c. 2.

Die Conimbricenses stellen diese drei Sätze auf und bemerken, daß alle neueren und älteren Scholastiker in denselben übereinstimmen: 1. Perfecta rei scientia non habetur nisi per causam; 2. Haec causa debet esse in cognoscendo, sed non sufficit; 3. Ad perfectam scientiam requiritur causa simul in essendo et cognoscendo.

Ibid. q. 1. a. 2.

[2]) Scire sophistico modo est, non per causam, sed per aliquod accidens procedere, etiamsi ratio sit probabilis et non sophistica; unde per scire modo sophistico secundum accidens intelligit quamcunque cognitionem discursivam, quae non est per causam.

Toledo l. c. cf. Conimbr. l. c.

Es ist ferner zu bemerken, daß Aristoteles jenen Abschnitt seiner Logik, in welchem er von der philosophischen Beweisführung handelt (Ἀναλυτικα), in zwei Theile (*Αν. προτερα-ὑστερα*) zerlegt. Die Scholastiker bestimmen aber den Unterschied dieser beiden Theile auf folgende Weise. Damit die Beweisführung in uns das Wissen erzeuge, müsse ihre Form als richtig und ihr Inhalt als wahr erkannt werden. Im ersten Theile also beschäftigte sich Aristoteles mit den Regeln, von deren Beobachtung die Richtigkeit der Form bedingt sei; im andern aber untersuche er, was dazu gehöre, auch den Inhalt als wahr zu erkennen. Dort werde nur die Nothwendigkeit der Folgerung (des Denkens), hier aber auch die Nothwendigkeit des Gefolgerten (Gedachten) gefunden[1]). Wenn sie nun aber, wie wir soeben sahen, mit Aristoteles lehrten, damit etwas auf diese Weise philosophisch erkannt werde, so müsse es aus dem Grunde, durch den es ist, als nothwendig erkannt werden: so haben die Scholastiker nicht nur das bloß formale Denken von dem realen unterschieden, — und wer könnte daran zweifeln? — sondern auch gelehrt, daß in der Philosophie nur jenes Wissen als Wissen des Realen gelte, das aus dem realen Grunde des Gedachten geschöpft werde.

88. Es wurde aber diese Lehre nicht bloß hie und da wie im Vorübergehen berührt, sondern als eine der wichtigsten in den Vordergrund gestellt. Maurus, ein ausgezeichneter Scholastiker des siebenzehnten Jahrhunderts, hat außer einem Commentar über sämmtliche Werke des Aristoteles auch einige Bände philosophischer Untersuchungen, auf die schon oben mehr als einmal hingewiesen wurde, herausgegeben. Er schickt denselben als Einleitung die wichtigsten Fragen der Logik voraus, und der erste Satz, den er in dieser Einleitung behandelt, ist eben dieser: „Nur jene Erkenntniß ist

---

[1]) Principia, propter quae demonstratio causat scientiam rei, sunt materia et forma demonstrationis: ideo Aristoteles in his libris agit de materia et forma demonstrationis, ac demonstrationem resolvit tum in principia formalia, tum in materialia. Resolutio, per quam demonstratio resolvitur in principia formalia, ex quibus pendet, necessitas et evidentia consequentiae, vocatur resolutio prior, de qua agitur in libris priorum. Resolutio, per quam demonstratio resolvitur in principia materialia, ex quibus pendet evidentia consequentis, vocatur resolutio posterior, de qua agitur in libris posteriorum.

Sylv. Mauri in Arist. opera omnia. Prooem. l. prior. cf. Toledo in Prolog. in l. post.

vollkommen, welche aus dem Realgrund geschöpft wird."[1]) Unter den Einwendungen aber, gegen welche er seinen Satz vertheidigt, ist auch jene, daß eine solche Erkenntniß dem Menschen unmöglich sei. Denn um die Dinge aus ihrem Grunde zu erkennen, müsse man sie aus Gott, der ersten Ursache alles Seins, erkennen. Das sei aber dem Menschen nicht möglich. Es habe also Aristoteles vielmehr ein ideales Wissen als ein wirkliches beschrieben. — Maurus antwortet, daß allerdings die Erkenntniß erst dann vollkommen sei, wenn die Dinge aus Gott ihrem höchsten Grund erkannt werden. Diese Art des Erkennens sei aber keine rein ideale, sondern eine wirkliche, nicht nur in Gott und in den seligen Geistern, sondern auch im Menschen. Auf eine andere Weise freilich erkenne Gott die Dinge aus sich, ihrem höchsten Grund, auf eine andere die Seligen, die sein Wesen schauen, auf eine andern der Mensch, der zuerst Gott aus den Dingen erkennen muß, um dann hinwiederum die Dinge aus Gott zu erkennen. Aber eben diese Beschränkung, inner welcher der Mensch der vollkommnen Erkenntniß theilhaftig werden kann, werde am besten nach der Natur der vollkommnen Erkenntniß ermessen: wie überall aus der Vollkommenheit des Ideals die Wirlichkeit in ihrer Unvollkommenheit erkannt werde.

Dem allen zufolge muß es befremden, wenn die Scholastik beschuldigt wird, sich mit dem formalen Denken des Verstandes begnügt, das Denken der Vernunft aber, als ein Erkennen aus dem Grunde, nicht gekannt oder doch nicht gewürdigt zu haben. Freilich wird man uns hier entgegnen, daß mit alledem Hermes und Günther's Anklage nicht widerlegt seien. Mochten immer die Alten das bloß logische Denken von dem realen unterscheiden, und das letztere nur dann als eigentliches Wissen anerkennen, wenn es den Grund des Seins der Dinge erfasse; so konnte ihnen doch die wahre Natur dieses begründenden Erkennens und eben deßhalb auch der tiefere Unterschied jener beiden Arten des Denkens verborgen sein. Eben dies aber ist der Sinn der Anklage: die Scholastiker reden allerdings von dem Erkennen a priori, und machen ohne Zweifel einen Unterschied zwischen den Erscheinungen und dem Wesen, den Wirkungen und der Ursache; aber weil sie keine andere Auffassung der Dinge als die begriffliche (jene, welche durch die Universalien gewonnen wird) kannten; so glaubten sie fälschlich das Wesen erfaßt

[1]) Cognitio perfecta debet esse per causam rei.

zu haben, während sie nur das Gemeinsame der Erscheinungen dachten, und meinten die Dinge begründet zu haben, wenn sie das Besondere dem Allgemeinen untergeordnet hatten.

IV.

Ob der Begriff bei den Scholastikern statt des Wesens der Dinge das Allgemeine ihrer Erscheinungen enthalte.

89. Das Denken der Universalien ist nach der Lehre der Scholastiker das der Vernunft im Gegensatze zum Sinne eigenthümliche. Wenn wir deßhalb bei ihnen lesen, der Sinn könne nur Einzelnes, die Vernunft allein Allgemeines erkennen; so kehrt jedoch ebenso oft der Satz wieder, der Sinn erfasse nur die Erscheinung, die Vernunft das Wesen der Dinge[1]). Soll nun das etwa heißen, die Vernunft erfasse das Wesen dadurch, daß sie in dem, was der Sinn erkenne, durch Vergleichung das Gemeinsame finde? Mit nichten. Hören wir, wie sich die Scholastiker über die Verschiedenheit des intellectuellen und sinnlichen Erkennens bestimmter aussprechen. Schon der Name intellectus, sagt der h. Thomas, weise auf eine Erkenntniß des Innersten der Dinge hin: denn intelligere heiße so viel als intus legere. Eben darin aber bestehe der Unterschied zwischen der intellectuellen und der sinnlichen Erkenntniß, daß die letztere sich mit gewissen äußeren Qualitäten beschäftige, die erstere aber bis zum Wesen der Sache vordringe. Denn dieses Wesen sei, auch nach Aristoteles, der eigenthümliche Gegenstand der Vernunft[2]). Und was er hier das Wesen der

---

[1]) Objecta imaginationis et sensus sunt quaedam accidentia, ex quibus quaedam figura vel imago constituitur, sed objectum intellectus est ipsa rei essentia. S. Thom. De verit. q. 10. a. 4.

[2]) Nomen intellectus quandam intimam cognitionem importat: dicitur enim intelligere quasi intus legere. Et hoc manifeste patet considerantibus differentiam intellectus et sensus: nam cognitio sensitiva occupatur circa qualitates sensibiles exteriores, cognitio autem intellectiva penetrat usque ad essentiam rei. Objectum enim intellectus est quod quid est. Summa p. 2a. 2ae. q. 8. a. 1.

Quidditatem non apprehendit sensus, sed solum accidentia sensibilia, nec imaginatio, sed solum imagines corporum; sed quidditas est proprium objectum intellectus, ut dicitur in 3. de anima t. 6. et ideo Augustinus dicit, quod intellectus cognoscit res per essentiam suam (ipsarum), quia objectum ejus est ipsa essentia rei In l. 3. sent. dist. 23. q. 1. a. 2. Cf. in l. 3. de anima lect. 6 & 7.

Sache, zu welchem die intellectuelle Erkenntniß vordringe, nennt, das bezeichnet der h. Lehrer gleich nachher als die unter den Erscheinungen verborgene Natur eines substanziellen Dinges[1]). Ebenso bestimmt sagt Suarez, darin besonders sei die Vernunft von den Sinnen verschieden, daß diese in der Erkenntniß der äußern Accidenzen haften, die Vernunft aber von der Erkenntniß der Accidenzen zu dem, was unter diesem verborgen ist, fortschreite[2]). — Wenn dann auch er sich hieraus den Namen intellectus erklärt, so fanden Andere in eben dieser Verschiedenheit der intellectuellen und sinnlichen Erkenntniß den Grund, weßhalb nur die intellectuelle Vorstellung conceptus genannt werde. Obgleich die Seele in der Bildung der Vorstellung, durch die sie erkennt, selber thätig ist; so läßt sich doch nicht läugnen, daß auch der Gegenstand, welcher erkannt wird, auf jene Bildung Einfluß hat. Denn von ihm ja hängt die Beschaffenheit der Vorstellung ab. So wenig der Sinn von dem grünen Object die Vorstellung des Weißen, so wenig kann die Vernunft vom Baum die Vorstellung des Marmors erhalten. Es läßt sich also die Vorstellung (der gedachte Gegenstand) als etwas vom Erkannten in dem Erkennenden Gezeugtes betrachten. Nun ist aber nur dort eigentliche Zeugung, und folgliche eigentliche Empfängniß, wo das Gezeugte dem Zeugenden nicht bloß der äußeren Erscheinung, sondern der Natur und Wesenheit nach ähnlich ist. Mit Recht wird demnach nur die intellectuelle Vorstellung conceptus genannt. Denn sie stellt den Gegenstand seiner Natur

---

[1]) Sunt autem multa genera eorum, quae interius latent, ad quae oportet cognitionem hominis quasi intrinsecus penetrare. Nam sub accidentibus latet natura rei substantialis etc. Ibid.

Est autem differentia inter intellectum et sensum. Nam sensus apprehendit rem, quantum ad exteriora ejus accidentia, quae sunt color, sapor, quantitas et alia hujusmodi; sed intellectus ingreditur ad interiora rei; et quia omnis cognitio perficitur secundum similitudinem, quae est inter cognoscens et cognitum, oportet quod in sensu sit similitudo rei sensibilis, quantum ad ejus accidentia; in intellectu vero sit similitudo rei intellectae quantum ad ejus essentiam. Verbum igitur in intellectu conceptum est imago vel exemplar substantiae rei intellectae.

Cont. Gent. l. 4. c. 11.

[2]) Est inter alia lata differentia sensuum ac intellectuum, quod illi in cognitione externorum accidentium sensibilium sistunt; intellectus vero ex accidentium cognitione ad contemplanda ea, quae sub accidentibus cadunt atque latent, ingreditur: unde intellectus vocatur quasi intus legens. De anima. l. 4. c. 4.

und Wesenheit nach vor, während Sinn und Einbildungskraft nur seine äußere Erscheinung ausdrücken[1]). Konnten die Scholastiker so reden, wenn sie unter der Wesenheit, die sie als das eigentliche Object der vernünftigen Erkenntniß bezeichnen, das Allgemeine der Erscheinungen verstanden?

90. Aber warum setzen sie den Unterschied zwischen den sinnlichen und intellectuellen Vorstellungen dennoch auch darin, daß diese Allgemeines, jene nur Besonderes oder Einzelnes erkennen? Weil nur das Wesentliche, nicht aber das Zufällige allgemein d. h. in vielen Dingen dasselbe ist. — Uebrigens müssen wir ja nicht minder in den Erscheinungen, als in dem Sein der Dinge das Wesentliche von dem Zufälligen sondern; und somit läßt sich auch mit aller Wahrheit sagen, daß der Sinn nur das Einzelne und dies nach seiner zufälligen Erscheinung, die Vernunft aber außer den Erscheinungen das Sein, und sowohl in dem Sein als in den Erscheinungen das Wesentliche und darum das Allgemeine erfasse (n. 34.). — Daher dringt auch der h. Thomas darauf, daß man in den Universalien den Inhalt von der Form, das was allgemein gedacht wird, von der Allgemeinheit, in der es gedacht wird, unterscheide. Jener Inhalt aber ist ihm zufolge die Natur oder Wesenheit der Dinge[2]). Auch dies also ist in den beiden obigen Sätzen ausgesprochen: der Sinn könne weder die Natur der Dinge erkennen, noch das, was er erkenne, als allgemein denken; es liege also das vernünftige Erkennen sowohl seinem Inhalt als seiner Form nach über das sinnliche hinaus. — Und gewiß, hätte man gewähnt, das Wesen der Dinge dadurch zu erkennen, daß man das Gemeinsame ihrer Erscheinungen zusammenfasse; so hätte man auch einräumen müssen, daß die Vernunft in ihren Begriffen nicht etwas anderes als der Sinn, sondern dasselbe auf andere Weise erkenne. Nun hören wir aber hierüber den h. Thomas. Er fragt, wie man behaupten könne, daß all unser Erkennen von den sinnlichen Wahrnehmungen beginne: der eigenthümliche Gegenstand des vernünftigen Erkennens sei ja die

---

[1]) Sola intellectio, qua quis intelligit seipsum, producitur in hunc finem, ut exprimat intelligentem non solum in exteriori apparentia, sed etiam in natura et essentia, quam essentiam penetrat solus intellectus: cognitiones vero sensuum et imaginationis producuntur, ut exprimant objectum solum secundum exteriorem apparentiam. Maurus. Quaest. Vol. I. q. 2.

[2]) Vergl. oben n. 34. 69. 70. und unten n. 164.

Wesenheit der Dinge; keine sinnliche Wahrnehmung aber könne diese erfassen. Die Antwort des h. Lehrers ist, wenn man sage, die geistige Erkenntniß habe ihren Ursprung in der sinnlichen: so heiße das nicht, daß jegliches, was der Geist erkenne, auch der Sinn erfasse (und folglich nur die Art der Auffassung verschieden sei), sondern daß der Geist durch das, was der Sinn wahrnehme, zu etwas, was hierüber hinausliege, hingeleitet werde. Wie wir nämlich aus dem, was dem Sinne erscheinen kann, auch zur Erkenntniß des Göttlichen, das dem Sinne nicht erscheint, gelangen; so erkennen wir auch in dem Sinnlichen selbst vermittelst der Erscheinungen, die allein dem Sinne zugänglich sind, durch die Vernunft das Wesen. Zwar ist hier dieselbe Sache Gegenstand der sinnlichen und der intellectuellen Erkenntniß; aber dies hindert nicht, daß die Vernunft in ihr etwas erfaßt, was dem Sinne verborgen bleibt[1]).

Nicht also das Gemeinsame der äußeren Erscheinungen, sondern das unter diesen verborgene innerste Wesen der Dinge ist nach den Scholastikern Gegenstand der intellectuellen Vorstellungen. Sehen wir nun ferner, ob sie die Wesenheit auch — denn hierauf kommt es Hermes und Günther gegenüber vor allem an — als das Sein im Gegensatz zu den Erscheinungen und als den realen Grund dieser dachten.

V.

Ob die Scholastiker das Wesen als den realen Grund der Erscheinungen gedacht.

91. Um diese Frage zu bejahen, könnten wir uns ohne Weiteres darauf berufen, daß bei den Scholastikern die Wesenheit (essentia) sehr oft in aller Kürze als Grund des Seins (prin-

[1]) Circa idem virtus superior et inferior operantur non similiter, sed superior sublimius; unde et per formam, quae a rebus accipitur, sensus non ita efficaciter rem cognoscit sicut intellectus; sed sensus per eam manuducitur in cognitionem exteriorum accidentium; intellectus vero pervenit ad nudam quidditatem rei, secernendo eam ab omnibus materialibus conditionibus. Unde pro tanto dicitur cognitio mentis a sensu originem haberi, non quod omne illud, quod mens cognoscit, sensus apprehendat; sed quia ex his, quae sensus apprehendit, mens in aliqua ulteriora manuducitur, sicut etiam sensibilia intellecta manuducunt in intelligibilia divinorum. De verit. q. 10. a. 6.

cipium essendi), die Natur aber als Grund der Thätigkeit (principium operandi) definirt wird: aber wir wollen ihre Gedanken bis in's Einzelne verfolgen.

Es bemerkt also der h. Thomas, daß wir zwar unter der Wesenheit immer das, was in einem Ding das Bestimmende, ihm seiner Gattung und Art nach Eigenthümliche ist, folglich den Inhalt seines Begriffes verstehen, je nach der verschiedenen Rücksicht aber, in welcher wir sie betrachten, auch durch verschiedene Namen bezeichnen. Sie heißt quidditas rei, weil wir durch das, was dem Dinge seiner Gattung und Art nach eigen ist, auf die Frage antworten, was es sei. Sie heißt auch die Form, insofern Form so viel als die Vollendung und Bestimmtheit bedeutet. Weil ferner kein Ding ohne eigenthümliche Thätigkeit ist, so wird die Wesenheit, insofern sie die Bestimmung zu dieser enthält, Natur genannt. Ihren eigentlichen Namen (essentia) aber hat sie deßhalb, weil durch sie und in ihr die Sache ihr Sein hat[1]).

Zwar werden auch die Accidenzen Dinge (entia) genannt, und man redet auch von ihren Wesenheiten. Aber jener Gegensatz der bloßen Erscheinung zum Sein, den die Platoniker so scharf ausdrücken, daß sie die Erscheinung das Nicht-seiende (μη ὄν) nannten, wird auch von den Scholastikern auf das Bestimmteste hervorgehoben. Sie erklären mit Aristoteles, nur das, was für sich bestehe, könne im eigentlichen und wahren Sinne, was aber nur an oder in einem Anderen sei, nur beziehungsweise (κατα τι) ein Seiendes genannt werden. Die Substanz wird ein Seiendes genannt, weil sie das Sein innehat und in demselben für sich besteht; die Accidenzen aber nur, weil durch sie die Substanz etwas ist, irgend eine Bestimmung erhält. Sie sind also nicht sowohl

---

[1]) Quia illud, per quod res in proprio genere vel specie constituitur, est, quod significamus per definitionem indicantem quid est res: inde est quod nomen essentiae a philosophis in nomen quidditas mutatur. . . . . Dicitur etiam forma, secundum quod per formam significatur perfectio vel certitudo uniuscujusque rei. . . . Nomen autem naturae hoc modo sumptae (i. e. secundum quod omnis substantia natura est) videtur significare essentiam rei, secundum quod habet ordinem vel ordinationem ad propriam operationem rei, cum nulla res propria destituatur operatione. Qualitatis vero nomen sumitur ex hoc, quod per definitionem significatur: sed essentia dicitur, secundum quod per eam et in ea res habet esse.

De ente et essentia c. 1.

Seiendes als eines Seienden[1]). Wie aber das Sein, so kann auch die Wesenheit nur von dem, was für sich besteht, von der Substanz im wahren und eigentlichen Sinne ausgesagt werden[2]). Da also nach der oben vernommenen Erklärung die Wesenheit das ist, wodurch und worin die Sache ihr Sein hat; so folgt aus dem hier Gesagten, daß den Scholastikern Wesenheit im eigentlichen Sinne so viel als Grund und Träger des Seins; insofern dies der Erscheinung entgegengesetzt ist, heißt. Wenn dem aber so ist, welche Bedeutung bekommt dann jene ihre so oft wiederholte Erklärung, der eigenthümliche Vorzug des Gedankens, den sie allerdings Begriff (conceptus) nennen, bestehe darin, daß durch denselben nicht bloß die Erscheinungen, sondern die unter ihnen verborgene Wesenheit aufgefaßt werde?

92. Fahren wir fort. Die Wesenheit, sagt der h. Thomas, wird auch Form genannt. Bekanntlich unterschieden die Scholastiker die accidentale und substantiale Form, verstanden jedoch unter der letzteren nicht die Substanz selber, sondern den Grund des ihr eigenthümlichen Seins. Der Stoff hat nach ihrer Lehre kein bestimmtes Sein, und kann daher auch nicht zum Dasein gelangen als durch die Form, die ihn bestimmt (differenzirt). Obschon also die Form insofern der Grund des Seins ist, so ist doch streng genommen weder sie noch der Stoff, sondern das aus beiden Zusammengesetzte die Wesenheit des Körpers. Denn was ein Körper sei, können wir nicht nach seinem Stoff, aber auch nicht durch seine Form allein bestimmen, sondern müssen diese als in jenem seiend auffassen. Der Begriff der (körperlichen) Substanz schließt also zwei Bestandtheile, Stoff und Form, in sich. Weil

---

[1]) Illud proprie dicitur esse, quod ipsum habet esse, quasi in suo esse subsistens. Unde solae substantiae proprie et vere dicuntur entia; accidens vero non habet esse, sed eo aliquid est, et hac ratione ens dicitur: sicut albedo dicitur ens, quia ea aliquid est album. Et propter hoc dicitur in Metaph. l. 7. c. 1. (Aristotelis) quod accidens dicitur magis entis quam ens. Summa. p. 1. q. 90. a. 2.

[2]) Quia ens absolute et primo dicitur de substantiis, et posterius secundum quid de accidentibus, inde est quod essentia proprie et vere est in substantiis; sed in accidentibus est quodammodo et secundum quid. De ente et essentia c. 2.

Τοσαυταχῶς λεγομένου τοῦ ὄντος φανερὸν, ὅτι τούτων πρῶτον ὂν τὸ τί ἐστιν, ὅπερ σημαίνει τὴν οὐσίαν . . . . τὰ δ'ἄλλα λέγεται ὄντα τῷ τοῦ οὕτως ὄντος τὰ μὲν ποσότητας εἶναι, τὰ δὲ ποιότητας, τὰ δὲ πάθη, τὰ δὲ ἄλλο τι τοιοῦτον. Arist. Metaph. l. 7. (al. 6.) c. 1.

es aber die Form ist, wodurch die Substanz ihr bestimmtes Sein erhält; so ist es auch die Form, wodurch sie erkannt, ihrer Gattung oder Art nach von allen andern unterschieden wird. Nennt man also die Form Wesenheit, so versteht man darunter doch nicht die ganze Wesenheit, sondern das, was im Begriff die specifische Differenz, und in der Sache der Grund dieser Differenz ist[1]). — Anders verhält es sich mit der geistigen Substanz. Weil nichts dasein kann, ohne bestimmt zu sein; so müssen wir auch in der geistigen Substanz eine Form d. h. den Grund ihrer Bestimmtheit denken. Aber sie ist nicht wie die materielle Form in einem Andern, dem Stoffe, diesen bestimmend, sondern besteht in sich selber ohne Stoff. Die körperliche Substanz hat also ihr eigenthümliches Sein durch die Form, aber zugleich in dem Stoffe, und daher gehört zu ihrer Wesenheit (dem, wodurch und worin sie ihr Sein hat) nicht bloß die Form, sondern auch der Stoff. In der geistigen Substanz aber ist die Form die ganze Wesenheit, folglich nach der Erklärung des h. Thomas wie der Grund, so auch der alleinige Träger des Seins; — denn die Wesenheit, sagt er, sei das, wodurch und worin die Sache ihr Sein habe[2]) (propter quam et in qua res habet esse).

93. Die accidentale Form endlich setzt die Substanz, ein für sich bestehendes Sein, voraus, und ist daher auch von der substanzialen Form der Körper wesentlich verschieden. Auch diese setzt zwar etwas voraus, worin sie zu sein anfängt, und ohne welches sie kein absolutes (für sich bestehendes) Sein hat; aber auch das, was sie voraussetzt, der Stoff, hat ohne sie kein solches Sein; erst durch die Verbindung beider ergiebt sich das substanzielle Sein, das Sein, worin der Körper für sich besteht, so daß aus beiden Eine vollendete Wesenheit wird. Obgleich also die substanzielle Form der Körper für sich allein betrachtet nicht die vollständige Wesenheit ist; so ist sie doch ein Theil derselben. Die accidentelle Form aber bringt in dem, was sie voraussetzt, nicht jenes Sein, wodurch die Sache für sich besteht und (für sich allein) erkennbar ist, hervor; sie kommt zu einem Vollendeten, das in seinem eigenen Sein Bestand hat, hinzu; und darum werden auch das Accidenz und sein Träger nicht Eines an und für sich d. h. nicht eine Wesenheit.

---

[1]) Ibid. c. 2. et 3. — [2]) In hoc differt essentia substantiae compositae et simplicis, quod essentia substantiae compositae non tantum formam nec tantum materiam, sed complectitur formam et materiam, essentiae vero substantiae simplicis est forma tantum. Ibid. c. 5.

Somit ist die accidentelle Form weder eine vollständige Wesenheit (wie die substanziale Form der geistigen Substanz), noch auch Theil einer vollständigen Wesenheit (wie die substanziale Form der Körper); sondern wie sie nur im relativen Sinne ein Seiendes ist, so hat sie auch im relativen Sinne eine Wesenheit. Sie kann weder sein, noch begriffen werden ohne ihr Subject, die Substanz[1]). — Es haben aber die Accidenzen in der Substanz nicht bloß ihren Träger, sondern auch ihren Grund. Denn wenn auch nicht alle aus dem Wesen allein erzeugt werden, so setzen doch auch jene, die durch äußere Einwirkung entstehen, in dem Wesen eine entsprechende Beschaffenheit voraus[2]), und insofern können sie alle Erscheinungen der Substanz genannt werden.

Es kommt nun nicht darauf an, die ganze Theorie der Scholastiker über die Formen zu rechtfertigen; aber es fragt sich, ob es möglich war, daß sie bei solchen Erklärungen der Form, die wir vernommen haben, den Inhalt des Begriffes als das Gemeinsame der Erscheinungen, oder nicht vielmehr als das substanzielle Sein, den Träger und Grund der Erscheinungen auffaßten. Es ist nämlich zu bemerken, daß sie sehr oft das, was wir durch die intellectuelle Vorstellung denken, die Form der Sache nennen, und bezeichnen folglich dadurch als Gegenstand des Begriffs, wenn von geistigen Substanzen die Rede ist, die ganze Wesenheit, den Träger und Grund des Seins mit allen seinen Erscheinungen, wenn von körperlichen, nicht zwar die ganze Wesenheit, aber das, was in dieser Grund des substanziellen Seins und aller Accidenzen ist.

[1]) Illud, cui advenit accidens, est ens in se completum consistens in suo esse, quod quidem esse naturaliter praecedit accidens, quod supervenit: et ideo accidens superveniens ex conjunctione sui cum eo, cui supervenit, non causat illud esse, in quo res subsistit, per quod res est ens per se: sed causat quoddam esse secundum, sine quo res subsistens intelligi potest esse, sicut primum potest intelligi sine secundo vel praedicatum sine objecto. Unde est accidente et subjecto non fit unum per se, sed unum per accidens, et ideo ex eorum conjunctione non resultat essentia quaedam, sicut ex conjunctione formae cum materia: propter quod accidens neque rationem completae essentiae habet, neque pars completae essentiae est, sed sicut est ens secundum quid, ita et essentiam secundum quid habet. Ibid. c. 7.

[2]) Substantia, quae est principium in genere entis, maxime et verissime essentiam habens oportet, quod sit causa accidentium, quae secundaria et quasi secundum quid rationem entis participant... Aliquando accidentia ex principiis essentialibus causantur secundum actum perfectum, ... aliquando vero secundum aptitudinem tantnm, sed complementum accipiunt ex agenti exteriori. Ibid.

94. Man hat oft behauptet, daß sich die Scholastiker die Materie als durchaus unthätig gedacht, und erst dort Kräfte und Wirksamkeit angenommen, wo das Leben beginnt, in der Pflanzenwelt. Dem aber ist nicht so. Freilich wenn man unter der Materie den ganz formlosen Stoff, die materia prima versteht, so war diese in der Lehre der Scholastiker ohne alle Thätigkeit: aber eben deßhalb auch ohne alle Bestimmtheit, reine Potenzialität, und folglich für sich allein des Daseins unfähig. Versteht man aber unter Materie materielle Dinge, so ist es falsch, daß die Scholastiker den leblosen jede Thätigkeit abgesprochen. Vielmehr betrachteten sie in allen den Stoff als Grund des Leidens oder vielmehr der Leidensfähigkeit, die Form aber als Grund der Thätigkeit. Wir haben schon bei anderer Gelegenheit (n. 55.) auf die Untersuchungen verwiesen, in welchen der h. Thomas diese Frage ausführlich behandelt; aber auch hier hörten wir ihn mit Bestimmtheit erklären, kein Ding sei ohne eine ihm eigenthümliche Thätigkeit. Insofern aber, so fuhr er fort, in der Wesenheit des Dinges die Bestimmung zu dieser ihm eigenthümlichen Thätigkeit ruhe, insofern heiße die Wesenheit Natur (n. 91.). Der nächste Grund der Thätigkeit sind die Kräfte; aber die Kräfte wurzeln in dem Wesen oder Sein; dieses also ist der letzte Grund aller Thätigkeit, und als solcher heißt es Natur. Diese Erklärung war aber nicht etwa dem h. Thomas eigenthümlich, sie kehrt bei allen Scholastikern wieder. Von neuem also dürfen wir fragen: war es das Gemeinsame der Erscheinungen, oder war es nicht vielmehr der eine thätige Grund der mannigfaltigen Erscheinungen, welchen die Scholastiker als den eigentlichen Gegenstand des Begriffs bezeichneten, wenn sie diesen vorzugsweise gerade die Natur des Dinges nannten? Wir sagten „vorzugsweise“: denn sie nannten ihn auch, wie oben bemerkt wurde, bald die Wesenheit, bald die quidditas, bald die Form, aber am gewöhnlichsten und gerade, wo sie von den Universalien handeln, die Natur. Wenn sie daher so oft den Unterschied der Sinnlichkeit und der Vernunft darein setzen, daß jene in den Dingen nur die Accidenzen ergreife, diese aber zur Natur vordringe; so bestimmen sie auch dadurch als das eigenthümliche Object der intellectuellen Vorstellung nicht nur überhaupt den Grund, sondern gerade den wirksamen Grund dessen, was im Dinge ist und erscheint. Und man glaube nicht, daß sie, wo vom Gehalt unseres Erkennens durch die Universalien die Rede ist, diese ihre Erklärungen von der Natur und Wesenheit aus dem Auge verloren.

Vielmehr schickt der h. Thomas alles, was wir oben mitgetheilt haben, eben der Frage über die Realität des Allgemeinen voraus; und auch Suarez trägt, was der h. Thomas über diese lehrt, gerade dort vor, wo er als eigentlichen Gegenstand des intellectuellen Erkennens das unter den Erscheinungen verborgene Wesen bezeichnet.

95. Günther und seine Schule pflegen den Vorwurf, daß die Scholastiker nur das begriffliche Denken gekannt, auch mit besonderer Hinweisung auf die Lehre von den Gattungen und Arten auszudrücken. Die Dinge wissenschaftlich erkennen, heiße bei den Scholastikern nichts anderes, als sie „nach der Aehnlichkeit und Unähnlichkeit ihrer Erscheinungen einander unter-, über- und nebenordnen". Es ist wahr, den Scholastikern zufolge wissen wir die Dinge, wenn wir ihre Gattung und Art erkannt haben: aber was gehörte in ihrer Lehre dazu, die Gattung und Art zu erkennen? Der h. Thomas knüpft, was er hierüber lehrt, an das oben Mitgetheilte an[1]). In jeder körperlichen Substanz unterscheiden wir ein doppeltes Prinzip, das materiale, welches wie das Substrat oder Subject zu betrachten ist, und das formale, das dem Substrat seine Bestimmtheit und folglich das eigenthümliche Sein giebt. Das materiale Prinzip kann nicht ohne das formale, aber auch dieses nicht für sich, sondern nur in jenem sein, es sei denn, daß es, wie im Menschen, eine geistige Substanz wäre. Es sind also diese beiden Prinzipe die wesentlichen Theile des Körpers, die aber in ihrer Vereinigung zu einem Sein und zu einer Wesenheit werden. Die Gattung des Körpers also wird nach seinem materialen, der Unterschied, welcher in der Gattung die Arten begründet, nach dem formalen Prinzip, die Art selber aber nach dem Sein, das die beiden Prinzipien in ihrer Vereinigung haben, bestimmt. — Die Materie wird schon dadurch zum Körper, daß sie eine Form erhält, durch welche in ihr Größe und Ausdehnung ist. Nichts hindert aber, daß eine Substanz durch eine und dieselbe Form außer dieser jedem Körper wesentlichen Bestimmtheit eine höhere Vollkommenheit erhalte, wie z. B. die Pflanze das Lebensprinzip und das Thier überdies die Sinnlichkeit. In solcher Substanz wird der Stoff mit jener Vollkommenheit, durch die er Körper ist, als das materiale Prinzip und die zugleich eine höhere Vollkommenheit verleihende Form als das formale betrachtet; und somit nach diesem die Art, nach jenem die Gattung bestimmt. Daher die

[1]) De ente et essent. c. 3.

Unterordnung der Gattungen und Arten. Jedoch ist zu bemerken, daß nur jene vervollkommnende Form, welche mit dem Subject zu einem substanziellen Sein, und folglich zu einem Prinzip aller Thätigkeit wird, einen Unterschied der Art begründet. — Die geistige Substanz unterscheidet sich von der körperlichen dadurch, daß sie nicht durch die Vereinigung jener zwei Prinzipien besteht, sondern ein für sich bestehendes Prinzip des Seins und Lebens ist. Diese ihre Einfachheit und Immaterialität ist das allen Geistern gemeinsame Wesen, und nach ihr also wird ihre höchste Gattung bestimmt. Aber eben wegen dieser Einfachheit können die Unterschiede, durch welche Arten entstehen, nicht wie in der körperlichen Substanz von einem Bestandtheil, sondern nur von der ganzen Wesenheit hergenommen werden. Verschiedene Arten von Geistern setzen in der geistigen Wesenheit eine Beschaffenheit, die eine höhere oder geringere Vollkommenheit des ihnen eigenthümlichen Lebens, Denkens und Wollens begründet, voraus. Wir können aber selbst jene formalen Prinzipien der körperlichen Substanz, nach welchen wir ihre Arten unterscheiden, nur durch ihre Erscheinungen erkennen, und müssen daher die substanziellen Formen durch die accidentellen bestimmen: gewiß also könnten wir auch jene Beschaffenheiten der geistigen Substanz, die ihre Arten begründen, nur aus ihrer Thätigkeit erschließen; da aber auch diese uns nicht näher bekannt ist, so giebt es für uns keinen Weg, ihre Arten zu erkennen[1]).

So muß man denn nach der Theorie der Scholastiker allerdings die Erscheinungen der Dinge kennen, um ihre Gattung und Art zu bestimmen; aber weßhalb? weil wir nur durch die Erscheinung das Sein, durch die Thätigkeit den thätigen Grund erkennen; die Bestimmung der Gattung und Art aber eben die Erfassung dieses substanziellen Seins und Grundes voraussetzt. Sind also die Dinge in der Philosophie der Scholastiker ihrer Art und Gattung nach bestimmt, wenn man sie nach ihren Erscheinungen klassifizirt; oder nicht vielmehr, wenn man, allerdings vermittelst der Erscheinungen, die verschiedenen Prinzipe ihres Seins und ihrer Thätigkeit erkannt hat? Nur darum glaubten auch die Scholastiker durch die Auffassung der Dinge nach Gattung und Art ein Wissen derselben zu besitzen, weil jene Auffassung ein Erkennen des Grundes war. Freilich werden in diesem Wissen die Dinge zuvörderst nur aus den in ihnen liegenden Prinzipien erkannt:

[1]) Ibid. c. 6. Cf. In l. 3. sent. dist. 23. q. 1. a. 3.

aber eben dieses hoben die Scholastiker selbst hervor, und wußten sehr wohl, daß wir erst dann zum vollständigen Wissen gelangen, wenn wir nicht bloß die Erscheinungen der Dinge auf ihr Sein zurückgeführt, sondern auch wiederum dieses Sein nach seinem Grund und Endzweck d. h. in ihrer Sprache, wenn wir nicht bloß die causa materialis und formalis, sondern auch die causa efficiens und finalis erkannt haben.

VI.

Weßhalb man der Scholastik die entgegengesetzte Lehre zur Last gelegt.

96. Wie ungerecht die Anschuldigung ist, wogegen wir die Scholastik vertheidigen, wird noch viel deutlicher werden, wenn wir das Mißverständniß, durch welches man zu derselben verleitet wurde, beleuchten. Sowohl Hermes als Günther behaupten, daß die Scholastik darum nur jenes Denken, das sie dem Verstande zuschreiben, gekannt, weil ihr der wahre Ursprung des intellectuellen Erkennens verborgen geblieben. Wir aber glauben unsere Leser ohne Schwierigkeit überzeugen zu können, das die Anklage, welche man wider die Scholastik erhob, aus der Unkunde dessen, was diese über die Entstehung der Begriffe lehrte, hervorgieng. Bei Günther ist dies besonders klar. Denn wie wir vernahmen, meint er, der Begriff als der Gedanke des Allgemeinen entstehe dadurch, daß der Verstand die von der Sinnlichkeit, im Gemeinbild begonnene Arbeit fortsetze und vollende. Das Gemeinbild, sagte er, werde aus mehreren Bildern der Sinnlichkeit nach der größeren oder geringeren Gleichheit ihrer Theilvorstellungen von der Phantasie gebildet und erhalte im Begriffe durch den Verstand seine Bestimmtheit nach Inhalt und Form. In dem Begriffe wird also ihm zufolge die Zeichnung des Gemeinbildes, das als solches nur aus unbestimmten Umrissen besteht, vollendet, und die immer allgemeineren Begriffe, die der Geist fortfährt zu bilden, sollen deßhalb auch nur höhere und einfachere Gemeinbilder sein. — Aber ein solcher Begriff, der nichts anderes als die vollendete Zeichnung des Gemeinbildes ist, kann nichts, was über die Sinne hinausliegt, sondern nur das, worin viele verschiedene Bilder der Sinnlichkeit übereinstimmen, enthalten. Da also die Sinne nur die Erscheinungen der Dinge erfassen, so würde auch der Begriff,

wenn er das wäre, wofür Günther ihn ausgiebt, nichts anderes als das Gemeinsame der Erscheinungen zum Inhalte haben.

Derohalben stellt Günther diesem von ihm begrifflich genannten Denken das ideele gegenüber. Der Geist führt durch den Verstand das Erkennen der Natur im Begriffe zu der ihm eignen Vollendung, über die es nicht hinaus kann; aber er hat auch ein ihm eigenthümliches Denken, das Denken der Vernunft, durch welches er das Wesen als den Grund der Erscheinungen in der Idee erfaßt. Die Scholastiker nun kennen keine solche Unterscheidung, sondern reden immer nur vom Begriff, und geben als Inhalt desselben das Allgemeine an. Und weil sie überdies denselben aus der sinnlichen Vorstellung vermöge der Abstraction entstehen lassen: so bleibt für Günther kein Zweifel übrig, daß jene einzige intellectuelle Vorstellung, die sie kennen, der von ihm beschriebene Begriff d. h. nichts anders als die vollendete Zeichnung des Gemeinbildes sei, und folglich nicht das Wesen als den einen Grund der mannigfaltigen Erscheinungen, sondern nur das Gemeinsame dieser enthalte.

97. Indessen wenn Günther, was die Scholastiker über die Abstraction lehren, aufmerksam betrachtet, und von jener Auffassung der Abstraction, die seit Locke die gewöhnliche ist, unterschieden hätte; so wäre es ihm gewiß nicht in den Sinn gekommen, ihre Universalien für Begriffe auszugeben, die nichts anders als vollendete Zeichnungen der Gemeinbilder seien. Weil die intellectuelle Vorstellung das Gemeinbild voraussetzt, dieses aber durch eine Vervollkommnung des Sinnenbildes entsteht; so liegt der Fehlgriff nahe, sich den Ursprung des Begriffes daraus zu erklären, daß diese im Gemeinbild von der Phantasie begonnene Vervollkommnung von der höheren Erkenntnißkraft fortgesetzt und vollendet werde; und wir haben schon gesagt, daß selbst manche neuere Scholastiker durch ihre Weise zu reden, eine solche Auffassung begünstigen. Aber wenn man statt derlei ungenauen Ausdrücke vielmehr die so bestimmten und so klaren Lehrsätze, die von den berühmtesten Meistern der Schule einstimmig vorgetragen wurden, beachtet; so muß man gewiß einräumen, daß jenes Denken, wodurch die Scholastiker die Begriffe entstehen lassen, von dem sinnlichen Vorstellen und Bilden seinem Wesen nach verschieden, dem Geiste im Gegensatz zur Natur eigenthümlich ist, und alles das, was Günther von der Idee behauptet, in sich schließt. Darin, daß der Geist seinem Sein und Wirken nach von der Materie frei ist, finden die Scholastiker den

Grund, weßhalb die Vernunft, als die dem Geiste eigenthümliche Erkenntnißkraft, jener höchsten Vorstellungen, die sie prima principia nennen, fähig ist, und darum nicht, wie die Sinne, dies oder jenes, sondern alles, was ist, zum Gegenstand hat. Und weil die Vernunft, was ihr vorgestellt wird, durch jene höchsten Vorstellungen zu denken vermag, deßhalb ist sie im Stande, in ihm das Wesentliche vom Zufälligen zu sondern, und durch die Erscheinung zum Sein zu dringen. Was hat dieser Begriff der Scholastik mit dem vollendeten Gemeinbilde, von dem uns Günther redet, zu thun? — — Wie sehr aber die Art und Weise, in welcher nach der Theorie der Scholastiker die Vernunft ihre Begriffe bildet, von der Zeichnung und Bezeichnung, die uns Günther nach Locke beschreibt, verschieden sei, brauchen wir hier wohl nicht zu wiederholen (d. 69.).

98. Indessen räumen wir doch ein, daß man bei den Scholastikern jener Unterscheidung der intellectuellen Vorstellung, auf die Hermes und Günther alles Gewicht legen, nirgend begegnet. Ist sie also begründet, und der Gedanke, durch den wir die Dinge aus ihrer Wesenheit begreifen, von jenem, durch den wir Allgemeines denken, wirklich verschieden; so wäre es immer ein großes Gebrechen der Vorzeit, diesen Unterschied nicht anerkannt zu haben. Sehen wir also, ob ein solcher Unterschied bestehe, oder ob nicht vielmehr die Dinge auch schon durch jene Begriffe, welche wir nach den Kategorien bilden, aus ihrem Grunde begriffen werden, und folglich gerade das Denken des Allgemeinen das begründende sei.

Freilich insofern man unter Realgrund das Sein im Gegensatz zu den Erscheinungen, also die Substanz versteht, läßt sich nicht sagen, daß jeder Gedanke, der Allgemeines auffaßt, auch den Realgrund zu seinem nächsten Inhalt habe. Denn ohne Zweifel sind vielmehr die Erscheinungen und Wirkungen der Dinge der Gegenstand vieler, ja der meisten allgemeinen Vorstellungen. Aber wenn es wahr ist, daß unser Denken, um die Erscheinungen zu begründen, bis zur Substanz vordringen muß; läßt sich deßhalb behaupten, daß es nur dann begründet, wenn es die Substanz zum nächsten und eigentlichen Gegenstand hat? Und wenn wir die Substanz selber denken, um aus ihr die Erscheinung vollends zu begreifen, denken wir nicht auch sie durch allgemeine Vorstellungen? Wir sagen also: auch wenn wir nur das Allgemeine der Erscheinungen denken, ist unser Denken schon ein begründendes,

und es ist auch stets in ihm eine Beziehung der Erscheinungen auf die Substanz; damit aber diese Begründung vollendet, und das Ding mit allem, was in und an ihm ist, aus seiner Substanz begriffen werde, müssen wir in dieser selbst wiederum das Allgemeine erfassen. Mit Unrecht also wird der Gedanke vom Sein als dem Realgrund dem Gedanken vom Allgemeinen entgegengesetzt, mit Unrecht jenem allein das Begründen zugeschrieben. Erklären wir uns.

Wir fassen die Figuren der Körper, den Kreis z. B. durch eine allgemeine Vorstellung auf, indem wir von dem, was diesem oder jenem Kreise der Wirklichkeit eigenthümlich ist, absehend nur das denken, was in jedem Kreise sich wiederfindet. Und weil die Vernunft, während das Auge einen Kreis in der Wirklichkeit mit allen seinen Zufälligkeiten anschaut, eine solche nur das Wesentliche ergreifende Vorstellung bildet; darum hat sie, so verschiedenartig auch die Kreise sein mögen, welche nach und nach das Auge wahrnimmt, für alle eine Vorstellung und einen Namen. Wenn wir uns dann den Inhalt dieser allgemeinen Vorstellung, die wir unwillkürlich gebildet haben, zum Bewußtsein bringen; so finden wir, daß einen Kreis denken so viel heißt, als eine Linie denken, die in sich selbst zurücklaufend von einem Punkte in allen ihren Theilen gleichweit entfernt ist. Haben wir aber nun in dieser Erklärung des Kreises, die nichts anders als der Ausdruck der allgemeinen Vorstellung ist, nicht den Grund erfaßt, den Grund sowohl, wodurch der Kreis entsteht d. h. eine Linie zum Kreise wird, als auch den Grund vieler Sätze, welche die Geometrie über den Kreis aufstellt? Dies gilt aber von allen allgemeinen Vorstellungen, mögen sie gleich nur Erscheinungen zum Inhalte haben: wir fassen durch sie die Gesetze auf, die den Erscheinungen jeder Art zu Grunde liegen.

Indessen wird die Erscheinung im Begriffe auch stets schon auf die Substanz bezogen. Wir können den Kreis oder jedwede andere Figur nicht denken, ohne daß unserm Geiste der Gedanke der Ausdehnung vorschwebe, und wiederum können wir diesen Gedanken nicht entwickeln, ohne in ihm die Vorstellung der Größe zu finden, und diese Vorstellung ist untrennbar von jener des Körpers, als einer Substanz, deren Theile auseinander liegen. Und so finden wir hier den letzten Grund aller Größe, Ausdehnung und Figur.

Aber wenn wir nun, auf solche Weise die Begründung vollendend, die Erscheinungen aus dem Wesen des Dinges begreifen: müssen wir da nicht dieses Wesen ebensowohl als die Erscheinungen durch allgemeine Vorstellungen auffassen? Dadurch, daß wir unter den Erscheinungen, welche die Sinne an dem Einzelding wahrnehmen, in diesem einen Träger und Grund denken, fassen wir das Ding zwar als Substanz auf, denken ein Sein: aber um dieses kennen zu lernen, und aus ihm die Erscheinungen zu begreifen, müssen wir es durch allgemeine Vorstellungen auffassen. Um die in allen Körpern nothwendigen oder möglichen Erscheinungen aus der Substanz zu begreifen, müssen wir die allen Körpern gemeinsame Beschaffenheit erkannt, also den Begriff des Körpers gewonnen haben; und um in der Substanz den Grund zu finden, weßhalb in dem einen Körper nur diese, in dem andern nur jene Erscheinungen sein können, müssen wir die Arten der Körper erkannt haben. Immer also sind es die allgemeinen Vorstellungen, durch die wir zum Wissen und Begreifen gelangen. Und wenn es anders wäre, wenn wir ohne allgemeine Vorstellungen die Dinge ihrem Wesen nach und aus diesem ihre Erscheinungen erkännten: dann müßten wir ja das individuelle Wesen eines jeden, nicht anders wie der reine Geist, unmittelbar in ihm selber schauen. (n. 36.) Man hat daher Günther daran erinnert, daß doch die Idee als Gedanke vom Sein auch zum Begriffe d. h. zur allgemeinen Vorstellung werden muß, wenn sie in die Wissenschaft eingeführt werden soll. Aber wir bemerken vielmehr, daß — wenigstens nach des h. Thomas Lehre — die Idee nicht erst zum Begriffe werden muß, sondern von vorneherein Begriff d. i. allgemeine Vorstellung ist. Die erste intellectuelle Vorstellung hat zwar ebensowohl als die sinnliche das Einzelding zum Gegenstand; aber was sie in ihm erfaßt, das ist dem Einzelding mit vielen andern gemein. Nur dies kann man sagen, daß die Allgemeinheit nicht sofort miterkannt wird, und nur insofern kann von einem Uebergang von der Idee zum Begriffe die Rede sein. (n. 69. 70.)

99. Aber, entgegnet man, alles jenes Denken über die Beschaffenheit ist doch nur insofern ein wahrhaft begründendes als ihm das Denken des Seins vorausgeht. So wie unser Denken über die Erscheinungen ohne realen Inhalt wäre, wenn die sinnliche Anschauung nicht wirkliche Erscheinungen lieferte; so würde auch das Denken über das Sein des realen Inhalts entbehren, wenn wir nicht unter den wirklichen Erscheinungen ein wirkli-

ches Sein d. h. den Realgrund gefunden hätten. Es wurde aber eingeräumt, daß unser Denken über die Erscheinungen diese stets auf das Sein zurückbezieht, und daher auch erst durch die Erkenntniß dieses Seins d. i. der Substanz zur vollendeten Begründung gelangt. Soll also unser Denken das Wirkliche zum Inhalt haben, so hat es seinen ganzen Bestand in der Erkenntniß des den Erscheinungen zu Grunde liegenden Seins. Dies aber wird in seiner Wirklichkeit ebensowenig durch die Abstraction des Verstandes, als durch die Sinnlichkeit erfaßt. Das der Vernunft, im Gegensatze zum Verstande, eigne Denken besteht also darin, daß es, über die Erfahrung hinausgreifend, den verborgenen Grund der Erscheinungen setzt. Der Verstand denkt nur über das, was wahrgenommen wird, ein Verständniß desselben suchend; aber die Vernunft denkt, um was wahrgenommen wird, begreifen zu können, etwas, das nicht wahrgenommen wird, den Grund nämlich des Wahrgenommenen. Sie also findet eine neue, übersinnliche Wirklichkeit, und erst nachdem sie dieselbe gefunden, kann nun auch der Verstand wiederum über sie nach seinen Begriffen denken. So Hermes.

Es liegt dieser Einrede eine Wahrheit von großer Bedeutung zu Grunde, die Wahrheit nämlich, daß wir nur durch das Denken des Grundes aus der sinnlichen Welt in die übersinnliche hinüberkommen. Nun wird man aber doch nicht behaupten, daß diese Wahrheit von der Scholastik nicht anerkannt worden. Ist ja gerade dieses der Grundsatz, den sie überall bekennt: sowohl die Wirklichkeit als auch die Beschaffenheit des Uebersinnlichen werde vermittelst des Sinnlichen erkannt; seine Wirklichkeit, weil wir es als Ursache des Sinnlichen, seine Beschaffenheit, weil wir von ihm alles das denken müssen, ohne was es jene Ursache nicht sein könnte. Worauf es hier ankommt, ist nur dies, ob deßhalb jene doppelte Ordnung von Begriffen, Begriffe nämlich des Verstandes und Begriffe der Vernunft (Ideen), anzunehmen seien. Durch die Begriffe des Verstandes, die nach den Kategorien gebildet werden, sollen wir uns nur über das Wahrgenommene verständigen, und erst durch die Begriffe der Vernunft das Wahrgenommene begründen und begreifen. Allein, wie wir gesehen haben, ist in jenem Denken nach den Kategorien allerdings schon ein Begründen enthalten, auch wenn es nur die Erscheinungen zum nächsten Inhalt hat. Und wird nicht auch durch sie schon Uebersinnliches erkannt? Ist doch die Wahrheit, die im Begriffe enthalten ist, und durch die Erklärung ausgesprochen wird, das Intelligible (Ideale) in dem

Materiellen (Wirklichen), das Unveränderliche in dem Fließenden. Freilich ist sie von dem Dinge nicht als ein anderes Wirkliche, nicht als sein physischer Grund verschieden; wohl aber ist sie sein metaphysischer Grund, der eine von der Wirklichkeit des Dinges unabhängige, ewige und nothwendige Objektivität besitzt, eine Objektivität, welcher selbst wiederum eine ewige Realität in dem absolut Wahren (Gott) als höchsten Grund entspricht. Und wir werden später sehen, daß Hermes über dem Suchen der Wirklichkeit fast ganz vergißt, daß gerade die Erkenntniß jener metaphysischen Ordnung der Dinge als die eigentliche Aufgabe der Speculation anzusehen ist.

100. Indeß muß doch ohne Zweifel auch der physische Grund erkannt werden, sei es, daß er in der Sache selbst ruhe, sei es, daß er außer der Sache bestehe. Indem also Hermes läugnet, daß der Begriff des Grundes aus der Erfahrung stamme, und wie die übrigen durch Abstraktion nach den Kategorien gebildet werde, woher will denn er seinen Ursprung erklären? Nämlich aus dem Bedürfniß des Geistes zu begreifen, wie das, was er als wirklich denkt, sein könne. Dies Bedürfniß sei eine Thatsache, die wir in uns vorfinden, setze aber die aprioriſche Einsicht voraus, daß alles, was ist, einen Grund haben müsse, durch den es sei. Und so wird Hermes auf die Behauptung hingeführt, daß wir den Satz vom Grunde erkennen, ehe wir den Begriff Grund gewonnen haben. Man wird uns aber wohl den Beweis erlassen, daß diese Behauptung nicht sowohl paradox als absurd ist. Dennoch werden wir bei anderer Gelegenheit darauf zurückkommen.

Sehen wir aber, ob durch die Abstraction, wie sie die Scholastik verstand, nicht auch der Begriff des Grundes gewonnen wird. Wenngleich unser Denken von der sinnlichen Erscheinung beginnt, so greift es doch schon in seinem ersten Anfang über die Erscheinung hinaus. Wir denken z. B. wenn wir eine blaue Kugel sehen, nicht bloß die Ründe, die Bläue, sondern ein Rundes, ein Blaues, also ein Etwas, ein Ding, ein Seiendes (ens), das rund, das blau ist. Somit liegt jeder ersten intellectuellen Auffassung dessen, was dem Sinne erscheint, — was auch Hermes hervorhebt, — der Begriff des Seins, der Realität zu Grunde. Dieser Begriff aber, so fährt die Scholastik fort, hat schon die Substanz zu seinem Inhalte. Denn wenngleich alles Seiende (ens) mit Recht in das, was für sich, und was nur an einem andern ist, d. h. in Substanz und Accidenz eingetheilt zu werden pflegt; so läßt sich doch von dem, was nicht für sich, sondern nur als Eigenschaft oder Erscheinung an dem

andern ist, das Sein nicht einfachhin, sondern nur beziehungsweise aussagen (n. 91.). Was aber das, was ein Begriff oder Name ausdrückt, nur beziehungsweise ist, kann nicht das erste sein, was durch diesen Begriff gedacht wird. Jener erste Gedanke also, wodurch wir das Wahrgenommene als ein Seiendes (ens) denken, muß die Substanz zum Inhalte haben, und darum sagten wir, daß unser Denken in seinem ersten Anfang schon über die Erscheinung hinausgreift[1]).

„Aber mag immer dieser erste Gedanke die Substanz einschließen, so ist damit nicht gesagt, daß wir von vorneherein die Substanz als solche in ihrem Gegensatz zur Erscheinung, als deren Träger und Prinzip erkennen. Nur dadurch aber, daß sie so gedacht wird, kann unser Denken der Substanz ein begreifendes und begründendes werden." Ganz wohl. Aber ist zu einer solchen Erkenntniß der Substanz ein ganz anderes Denken nothwendig, als uns die Scholastiker beschreiben? Wir erkennen die Substanz als Träger (Subject, Substrat) aus dem Wechsel der Erscheinungen. Denn so wie wir, um auf dasselbe Beispiel zurückzukommen, wenn wir eine blaue Kugel sehen, nicht etwa bloß Ründe und Bläue, sondern ein Ding, das rund und blau ist, denken; so denken wir auch, wenn seine Zustände oder Erscheinungen wechseln, nicht etwa Bewegung, Ruhe, oder verschiedene Farben und Gestalten; sondern wir denken dieses eine Ding nun als ein Bewegtes, nun als ein Ruhendes, nun mit dieser nun mit jener Gestalt oder Farbe. Kurz der Wechsel der Erscheinungen erzeugt in uns den Begriff der Veränderung; Veränderung ist aber undenkbar ohne etwas, das verändert wird, und folglich unter dem Wechsel der Erscheinungen dasselbe bleibt[2]). So also wird die Substanz als Träger der Erscheinungen erkannt. — Nun ist es aber ferner ebenso unmöglich, irgend eine Thätigkeit, ein Wirken, Hervorbringen u. s. w. intellectuell aufzufassen, ohne den Begriff der Kraft, der Ursache, des Grundes zu gewinnen. Ist also in der Erfahrung irgend ein

---

[1]) Javell. Metaph. l. 7. q. 3. Tolet. de anima. l. 1. c. 1. q. 6. Suar. Metaph. Disp. 38. sect. 2. De anima l. 4. c. 4. Es wurde zwar gestritten, ob die Substanz früher als das Accidenz erkannt werde, und Suarez verneint es. Aber er redet von der Erkenntniß der Substanz als solcher (de conceptu proprio et praeciso substantiae); daß in der ersten Auffassung des Gegenstandes, obschon sie von der Erscheinung beginnt, nichtsdestoweniger die Substanz miterkannt werde, lehrt auch er.

[2]) S. Thom. Summa. p. 1. q. 84. a. 1. ad 3.

Wirken gegeben, so müssen wir auch durch die intellectuelle Auffassung desselben den Begriff des Grundes erhalten. Wenn aber aus den Begriffen des Seins und des Grundes auch der Satz vom Grunde, die Einsicht nämlich, daß alles, was ist, einen Grund haben muß, gewonnen wird; so sind wir nicht weniger genöthigt, in jedem Dinge eben jenes Bleibende, das wir als Träger der Erscheinungen denken, auch als ihren Grund zu denken. Denn möge auch eine Beschaffenheit, ein Zustand in dem Ding von einem Andern hervorgebracht werden; so muß doch in dem Ding selbst der Grund liegen, weßhalb unter Einwirkung von außen diese Beschaffenheit und dieser Zustand in ihm entstehe (n. 93.).

Freilich will nun die kantische Schule für dieses Denken von Substanzen und Kräften, die in ihnen wirken, keine Nothwendigkeit anerkennen, als die aus der Einrichtung unsers Erkenntnißvermögens entspringe, und es demzufolge zweifelhaft machen, ob demselben die Wirklichkeit entspreche. Und mit Recht fordert Hermes eine Theorie des Erkennens, die uns in den Stand setze, diesem Criticismus entgegen zu treten. Wir werden aber am geeigneten Orte sehen, ob etwa er durch seine sonderliche Lehre von den Begriffen der Vernunft in jenem Kampfe glücklich gewesen. Und wenn Günther in demselben dadurch so große Vortheile errungen haben soll, daß er das Denken des Realgrundes aus dem Selbstbewußtsein erklärt; so werden unsere Leser bald urtheilen können, ob nicht auch darin ihm die verachtete Scholastik längst zuvorgekommen. Hier war aus dem, was sie über die Beschaffenheit und den Ursprung der intellectuellen Vorstellungen lehrte, nur dies zu ermitteln, ob sie kein anderes Denken gekannt, als jenes, das Hermes und Günther dem Verstande zuschreiben. Wir glauben aber bewiesen zu haben, daß vielmehr jener Vorzug, der nur den Ideen der Vernunft eigen sein soll, das Begründen nämlich, nach der Auffassung der Scholastiker sich in allen und jeden intellectuellen Vorstellungen findet. Und um dies noch mehr zu bekräftigen, sei es uns gestattet, hier noch einmal auf die Weise, wie ihnen zufolge das Wesen aus den Erscheinungen und hinwiederum die Erscheinungen aus dem Wesen erkannt werden, zurückzukommen.

101. Wir hörten Suarez sehr bestimmt erklären, der Unterschied zwischen der sinnlichen und vernünftigen Erkenntnißkraft bestehe hauptsächlich darin, daß jene in den Erscheinungen hafte, diese aber durch die Erscheinungen zu dem unter ihnen verborgenen Wesen dringe. Nachdem er sodann gezeigt, daß und warum wir jedoch

die Substanz auch nur aus den Accidenzen, und deßhalb diese allein unmittelbar erkennen: macht er sich den Einwurf, daß man mit Aristoteles zu behaupten pflege, die Substanz sei nicht nur dem Sein, sondern auch der Erkenntniß nach früher als die Erscheinung. Allerdings, entgegnet er; aber das ist von der vollkommnen Erkenntniß und nicht von der ersten uns möglichen zu verstehen. In der vollkommnen Erkenntniß ist keine andere Ordnung als in den Dingen; es werden also in ihr die Dinge aus dem Grund, durch den sie sind, und folglich die Accidenzen aus der Substanz erkannt[1]). Aber weil der menschliche Geist in seiner Vereinigung mit dem Leibe nicht von Anfang an und immerfort erkennend ist, sondern vom Zustand des bloßen Vermögens in den Zustand der Thätigkeit übergeht, und hiezu überdies der vorhergehenden sinnlichen Erkenntniß bedarf; so kann er sowohl sich selbst nur aus seiner Thätigkeit, als auch die Dinge außer ihm nur durch die Erscheinungen erkennen[2]). Es ist jedoch zu bemerken, so schließt Suarez, daß die Kenntniß der Accidenzen, durch welche wir zur Erkenntniß der Substanz gelangen, nicht schon in jeder Hinsicht befriedigend ist: die vollständige Kenntniß der Accidenzen hängt vielmehr von der Erkenntniß des Prinzips, aus dem sie hervorgehen, ab. Nachdem wir nämlich auf dem Wege der Analyse durch eine sozusagen vorläufige Kenntniß der Erscheinungen das Wesen gefunden, und dies nach seinen Bestandtheilen vollkommen erkannt haben: so können wir nun wiederum auf dem Wege der Synthese aus ihm die Erscheinungen kennen lernen, und diese Erkenntniß ist die vollkommnere[3]).

---

[1]) Substantia juxta Aristotelem (l. 7. Metaph. c. 1. text. 4.) est prior cognitione accidenti . . . . Respondendum, 1° substantiam secundum se esse priorem cognitione, non tamen quoad nos; 2° distincta et quidditativa cognitione substantiam esse priorem accidente, cum hoc ab illa pendeat in essendo et cognoscendo perfecte; cognitione vero confusa et imperfecta accidens prius esse cognitione, quia primum est, quod sensibus objicitur. De anima l. 4. c. 4.

[2]) Auf diese beim h. Thomas öfters wiederkehrende Lehre (Summa p. 1. q. 85. a. 3. q. 87. a. 1. De verit. q. 10. a. 8.) beruft sich Suarez in dem gleich folgenden Hauptstücke. Wir schalten sie hier zur Erläuterung dessen, was er von der vollkommnen Erkenntniß in aller Kürze sagt, ein.

[3]) Oportet autem observare, utilitatem hanc cognitionis accidentium ad rerum quidditates assequendas, in principio tantum habere locum; quando scilicet via inquisitionis proceditur, ideoque non requiri integram exactamque ipsorum accidentium cognitionem: talis

Aber hören wir auch noch den h. Thomas über diese Weise, wie die Erscheinung aus dem Wesen begriffen wird. Die Accidenzen, sagte er oben, haben kein Sein für sich, sondern sind an einem Andern, nämlich Bestimmungen der Substanz, die außer ihrer Wesenheit liegen, mögen sie auch unzertrennlich von ihr sein. Weil also die Accidenzen nur ein relatives Sein haben, so kann man ihnen auch nur in relativem Sinn eine Wesenheit beilegen. Daraus aber folgt, daß sie auch nicht ohne die Substanz erkannt und begriffen werden können. In der That so wie wir das Accidenz überhaupt als Etwas, das nicht für sich, sondern an einem Andern ist, denken; so müssen wir auch seine höchsten Gattungen nach der verschiedenen Weise, in welcher es in dem Andern ist, also durch die besondere Beziehung, die es zur Substanz hat, bestimmen. Daher sagen wir z. B. daß die Quantität das Maaß der Substanz ist. Die Differenz aber, wodurch die Art des Accidenz bestimmt wird, muß aus der Verschiedenheit der Prinzipien, welche sie verursachen, und folglich aus dem Subjecte entnommen werden. Es kann also weder die Gattung der Accidenzen ohne eine Beziehung auf die Substanz, noch die Art ohne die innere Beschaffenheit der Substanz erkannt werden. Zwar erklären wir die spezifische Differenz oftmals vielmehr aus den Wirkungen der Accidenzen, wie wenn wir die Farben unterscheiden je nach dem Eindruck, den sie auf das Gesicht machen. Aber das ist ein unvollkommenes Erkennen, mit dem wir uns jedoch, weil uns die Prinzipien der Accidenzen unbekannt sind, oftmals begnügen müssen. Der vollkommene Begriff aber unterscheidet die Accidenzen nach ihren Ursachen, die Farben z. B. nach dem Maaße des Lichtes, das die Körper zu reflectiren fähig sind[1]).

---

namque cognitio magna ex parte pendet ex cognitione subjecti et principii, a quo dimanant: requiritur ergo solum aliqualis cognitio accidentium, per quam paretur via ad habendam perfectam cognitionem quidditatis substantialis, ex qua rursus a priori procedendo perfectius cognoscuntur passiones ipsae ac de essentia ipsa demonstrantur. l. c.

[1]) Oportet, ut primum genus (accidentium) sumatur ex ipso modo essendi, secundum quod ens diversimode prius et posterius de decem generibus praedicatur; sicut dicitur quantitas ex eo, quod est mensura substantiae . . . . Differentiae vero in eis sumuntur ex diversitate principiorum, ex quibus causantur; et quia propriae passiones ex propriis principiis subjecti causantur; ideo subjectum ponitur in definitione eorum loco differentiae, si in abstracto de-

So weit also waren die Scholastiker entfernt, wenn es galt, das Wesen der Dinge zu bestimmen, sich mit einem Begriffe, der nur das Gemeinsame der Erscheinungen auffaßte, zu begnügen, daß sie von den Erscheinungen selbst nur dann einen wahren Begriff zu haben glaubten, wenn sie denselben aus den in dem Wesen ruhenden Gründen begriffen hatten. — Uebrigens findet man eben diese Lehre in aller Kürze auch bei Aristoteles. Wenigstens haben die Scholastiker ihn so verstanden, wenn er, um zu beweisen, daß die Substanz auch der Erkenntniß nach das Erste sei, sagt, um etwas vollkommen zu wissen, müsse man viel mehr erkannt haben, was, als wie es beschaffen oder wie groß es sei[1]).

---

finiantur.... Sed quia propria principia accidentium non semper sunt manifesta, ideo quandoque sumimus differentias accidentium ex eorum effectibus, sicut congregativum et disgregativum visus dicuntur differentiae coloris, quae causantur ex abundantia et paucitate lucis, ex qua diversae species coloris causantur.

De ente et ess. c. 7.

[1]) *Καὶ εἰδέναι τότ' οἰόμεθα ἕκαστον μάλιστα, ὅταν τί ἐστιν ὁ ἄνθρωπος γνῶμεν ἢ τὸ πῦρ, μᾶλλον ἢ τὸ ποτὸν ἢ τὸ ποσὸν ἢ τὸ ποῦ.*

Maurus erklärt diese Worte also: Illud est prius cognitione, per quod magis res scitur; sed res magis scitur cognoscendo quid est, quam cognoscendo qualis aut quanta sit; imo ipsa accidentia tum magis scimus, cum magis penetramus substantiam, cujus sunt: ergo substantia est prior cognitione quam accidentia. Ratio a priori est: quia sicut accidentia consistunt in hoc, ut sint entis entia, sic eorum cognitio perficitur per hoc, ut sit cognitio substantiae. Comment. in opera Arist. Metaph. l. 7. (al. 6. c. 1.)

Sechstes Hauptstück.

Von der Erkenntniß unser selbst.

Nachdem wir bei den Scholastikern eine klare und bestimmte Auffassung jenes Denkens, das Hermes das Denken der Vernunft und Günther das eigenthümlich geistige nennt, nachgewiesen haben; gehen wir nun zur Untersuchung über, ob die Vorzeit eben dies Denken auch insbesondere in der Erkenntniß, die der Mensch von sich selber hat, gefunden, und deßhalb die Bedeutung des Selbstbewußtseins für alles übrige Wissen anerkannt habe. Denn dies hält man für jene große Entdeckung, die durch Cartesius begonnen und durch Günther vollendet worden sei. Da wir die Lehre des letzteren schon mitgetheilt haben, so wenden wir uns sogleich zur Scholastik.

I.

Wie die menschliche Seele sich selbst erkenne.

102. Mit Uebereinstimmung lehren die Scholastiker, daß unsere Seele sich nur durch ihre Thätigkeit und nicht etwa durch Anschauung ihres Wesens erkenne. Damit sie ihr Wesen in ihm selbst erschaute, müßte sich dieses zur Vernunft nicht nur wie das, was erkannt, sondern auch, wie das, wodurch die Vernunft erkennend wird, also wie die Erkenntnißform oder das Gedankenbild verhalten. Wäre aber dies der Fall, so würde erstlich die Seele nie aufhören können, sich selbst zu schauen. Denn daß wir etwas, das wir denken können, nicht unaufhörlich denken, kommt nur daher, weil unsere Vernunft beständig nicht das Gedankenbild selbst, sondern nur die Fähigkeit besitzt es, wenn wir wollen, hervorzubringen. Das Wesen der Seele ist aber mit der Vernunft immer seiner ganzen Wirklichkeit nach vereinigt. Offenbarte es sich ihr also durch sich selbst, so müßte die Vernunft auch immer in wirk-

licher Anschauung desselben begriffen sein. — Einige ältere und neuere Platoniker haben sich vor dieser Folgerung nicht gescheut, und die entgegengesetzte Erfahrung daraus erklären wollen, daß wir uns des beständigen Anschauens unserer Seele ebendeßhalb, weil es beständig sei, nicht bewußt seien. Die Gewohnheit nämlich mache, daß wir nicht mehr darauf merkten: eine Antwort, die Suarez jener der Pythagoräer vergleicht, daß wir nämlich die Harmonie der Sphären nicht hören, weil wir daran gewohnt seien. Und man muß ihm um so mehr vollkommen Recht geben, wenn man bedenkt, daß jene Erkenntniß, welche wir durch das Wesen der Seele selbst erhielten, kein bloßes Bewußtsein unseres Daseins, sondern eine klare und vollständige Anschauung unseres geistigen Wesens wäre. Denn was sich der Vernunft durch sich selbst und nicht durch seine Erscheinungen oder Wirkungen offenbart, das offenbart sich ihr auch, wie es ist: und so wie die Vernunft nothwendig alles erkennt, was ein in ihr erzeugtes Gedankenbild enthält; so müßte sie auch das Wesen der Seele, wenn dieses wie das Gedankenbild die bestimmende (formale) Ursache des Erkenntnißactes wäre, mit allem, was in ihm ist, durchschauen[1]).

Wollte man hierauf antworten, daß die Seele an dieser klaren Kenntniß ihrer selbst durch den Leib verhindert werde; so entgegnen wir zuvörderst, daß wir nicht untersuchen, welche Selbsterkenntniß die Seele haben würde, wenn sie nicht im Leibe wäre, sondern welche sie in diesem ihren irdischen Dasein habe. Weil es aber ihre natürliche Bestimmung ist, mit dem Leibe vereinigt zu sein; so muß auch die Erkenntniß, zu der sie im Leibe befähigt ist, die ihr natürliche sein. Wir werden also besser thun, mit dem h. Thomas vielmehr auch hier aus der Beschaffenheit, welche jene Bestimmung in ihr voraussetzt, die Thatsache der unvollkommnen Weise, worin sie sich selbst erkennt, zu erklären. Weil unsere Seele jener ihrer Bestimmung gemäß nicht ihrem ganzen Wesen nach Vernunft ist, sondern außer den intellectuellen Vermögen auch sinnliche besitzt; so kann sie durch die letzteren thätig sein, während die ersten noch schlummern. Ist es aber naturgemäß, daß sich im Menschen die niederen Kräfte früher als die höheren entwickeln; so fordert nicht weniger die Ordnung der Dinge, daß die niederen den höheren dienen. Darin haben wir den Grund gefunden, weßhalb die erste Thätigkeit der menschlichen Vernunft eine intellectuelle Auffassung

[1]) Suarez. De anima l. 4. c. 5. Cf. S. Thom. Cont. Gent. l. 3. c. 46.

des Sinnlichen ist; woraus dann weiter folgt, daß wir alles andere, was wir denken, durch Vorstellungen, die vom Sinnlichen entlehnt und darum abstract und allgemein sind, denken. Ein intellectuelles Prinzip nun, das ursprünglich ohne Thätigkeit, dessen erste Thätigkeit aber die Auffassung eines Andern und das überdies in seiner Erkenntniß an die Sinne gebunden ist, kann unmöglich sich durch sein eigenes immaterielles Wesen erkennen. Denn um sich so zu erkennen, müßte es ja durch sein Wesen allein zur Thätigkeit bestimmt, und folglich von Anbeginn und immer thätig sein. Und weil, was zuerst und durch sich selbst erkannt wird, auch das eigenthümliche Object ist, nach Art dessen die Vernunft alles erkennt; so müßten wir nicht mehr das Geistige nach Art des Sinnlichen, sondern alles durch rein geistige Vorstellungen auffassen. Die menschliche Seele also, deren Vernunft ursprünglich im Zustand der Ruhe ist, und aus diesem durch die Erkenntniß des Sinnlichen zur Thätigkeit übergeht: kann sich nicht durch ihr Wesen, sondern nur in Folge dieser ihrer Thätigkeit offenbar werden[1]).

103. Aber weßhalb lesen wir bei den Scholastikern und namentlich beim h. Thomas doch auch wiederum, daß die menschliche Seele sich selbst durch ihre Gegenwart oder auch durch ihr Wesen erkenne? Um diesen scheinbaren Widerspruch zu lösen, müssen wir mit dem h. Lehrer zuvörderst die bloße Erfassung unseres concreten und individuellen Seins von der Erkenntniß unserer Natur, d. i. der Beschaffenheit dieses Seins, also das Selbstbewußtsein von der Selbsterkenntniß unterscheiden, und überdies an die Lehre der Scholastiker von dem wirklichen und habitualen Wissen erinnern. Unter habitualem Wissen verstanden sie jene Verfassung der Vernunft, durch welche dieselbe im Stande ist, gewisse Vorstellungen, so oft wir wollen, zu bilden, folglich die im Geiste ruhenden Begriffe, von ihnen species impressae genannt (n. 45.). Wenn sie also sagen, daß die Seele sich selbst durch ihr Wesen erkennt, so reden sie erstlich nur von der Erfassung des eignen, concreten Seins, dem Selbstbewußtsein, und auch von diesem wollen sie nichts anderes behaupten, als daß die Seele zum actualen Bewußtsein ihrer selbst, keine Erkenntnißform (species), die als habitus in ihr sei, bedürfe. Die Seele erkenne sich durch ihr Wesen oder durch ihre Gegenwart, soll nicht heißen, sie erkenne ihr Wesen unmittelbar und nicht erst vermittelst ihrer Thätigkeit; sondern, sie bedürfe, um

[1]) Summa. p. 1. q. 87. a. 1.

durch ihre Thätigkeit ihr eigen Sein zu erfassen, keines erst durch Abstraction erworbenen Gedankenbildes; es genüge dazu die Gegenwart ihres Wesens in ihrer Thätigkeit[1]).

Und sollten Andere sich darüber zweideutig oder dunkel ausgesprochen haben, so kann wenigstens über die Ansicht des h. Thomas kein Zweifel obwalten. Denn wo er diesen Gegenstand ausführlicher behandelt, drückt er die zu lösende Frage also aus: „ob die Seele sich selbst durch ihr Wesen oder durch ein Gedankenbild erkenne[2])." Um sie aber zu beantworten, erklärt er zunächst, zum wirklichen Bewußtsein ihrer selbst gelange die Seele nur durch das Bewußtsein ihrer Thätigkeit. „Denn nur dadurch wissen wir, daß wir eine Seele haben, leben und sind, weil wir wissen, daß wir empfinden, denken und andere Lebensacte üben." Frage man aber nach dem habitualen Bewußtsein, also nach dem, wodurch die Seele in Stand gesetzt werde, zum wirklichen überzugehen; so könne man sagen, daß sie durch ihr Wesen erkenne. Denn damit sie durch ihre Thätigkeit sich ihrer selbst bewußt werde, sei nichts anders als die Gegenwart ihrer selbst, d. h. ihres Wesens in der Thätigkeit, und nicht etwa eine Erkenntnißform nöthig. Diese wird nämlich nur erfordert, damit der Gegenstand, der nicht physisch in dem Erkennenden sein kann, auf ideale Weise in ihm sei: ihr Wesen aber ist der Seele seinem physischen Sein nach gegenwärtig. Wie also, damit sie ihre Thätigkeit erkenne, nichts anders nothwendig ist, als daß sie ein Prinzip sei, welches sich dessen, was in ihm vorgeht, bewußt werden kann: so ist auch, da-

---

[1]) Hiemit wird auch der scheinbare Widerspruch gehoben, den man zwischen dem oben angeführten Artikel der Summa und der Abhandlung: De natura verbi intellectus (Opusc. 14.) finden könnte. In jenem Artikel lesen wir: (Intellectus humanus) ex se ipso habet virtutem, ut intelligat, non autem ut intelligatur, nisi secundum id, quod fit actu (intelligens); in dieser Abhandlung: De se habet (anima), ut intelligatur, sed non, quod intelligat. In der ersteren Stelle ist nämlich die Rede von der Nothwendigkeit, daß der Geist thätig geworden sei, um sich selbst zu erkennen, in der zweiten aber von der Nothwendigkeit des Gedankenbildes. Denn es geht vorher: Non enim indiget anima ad hoc, quod a se intelligatur, specie, sed ad hoc, ut intelligat: weßhalb wir beide Stellen also zusammenfassen können: Anima indiget specie, ut intelligens fiat; non tamen cum intelligens facta est, se per speciem, sed per praesentiam suam in actu suo intelligit.

[2]) Utrum mens se ipsam per essentiam cognoscat vel per aliquam speciem. — De verit. q. 10. de mente. a. 8.

mit sie durch ihre Thätigkeit sich ihres Seins bewußt werde, nichts anders erforderlich, als daß sie ein Prinzip sei, welches nicht bloß Erscheinungen, sondern auch Wesen und Sein zu erfassen im Stande ist. Denn das in diesem Falle zu erfassende Sein ist ja in der Thätigkeit als der Grund, aus dem diese hervorgeht, zugegen[1]).

Es bemerkt aber der h. Thomas bei anderer Gelegenheit, daß die Philosophen und namentlich Aristoteles das Wort habitus auch in weiterem Sinne gebrauchen, und hiermit die Verfassung, wodurch ein Prinzip zur Thätigkeit ausgerüstet ist, schlechthin d. h. ohne Rücksicht darauf bezeichnen, ob das Prinzip dieselbe durch sein Wesen selbst besitze, oder durch irgend eine nicht wesentliche Qualität erhalte. Und mit Recht: den habitus drückt ein gewisses Verhalten des Prinzips aus, und dieses kann es durch sein Wesen selber haben. Insofern kann man also auch sagen, daß dem Menschen das habituale Bewußtsein seiner selbst angeboren sein. Denn er besitzt dasselbe nicht wie das habituale Wissen der Dinge durch die von den Dingen abstrahirten Erkenntnißformen, sondern durch das Wesen seiner Seele, das ihm freilich angeboren ist[2]). — —

---

[1]) Quantum igitur ad primam cognitionem (qua cognoscitur, an sit anima) pertinet, distinguendum est, quia cognoscere aliquid est habitu et actu. Quantum igitur ad actualem cognitionem, qua aliquis considerat se in actu animam habere, sic dico, quod anima cognoscitur per actus suos. In hoc enim aliquis percipit, se animam habere et vivere et esse, quod percipit se sentire et intelligere et alia hujusmodi vitae opera exercere: unde dicit Philosophus (in l. 9. Ethic. c. 9): sentimus autem, quod sentimus, et intelligimus, quod intelligimus; et quia hoc sentimus, intelligimus, quod sumus ... Sed quantum ad cognitionem habitualem sic dico, quod anima per essentiam suam se videt, i. e. ex hoc ipso, quod essentia sua sibi est praesens, est potens exire in actum cognitionis sui ipsius; sicut aliquis ex hoc, quod habet alicujus scientiae habitum, ex ipsa praesentia habitus est potens percipere illa, quae subsunt illi habitui. Ad hoc autem, quod percipiat anima, se esse, et quid in se ipsa agatur, attendat, non requiritur aliquis habitus, sed ad hoc sufficit sola essentia animae, quae menti est praesens: ex ea enim actus progrediuntur, in quibus actualiter ipsa percipitur. De verit. q. 10. a. 8.

[2]) Intellectus noster nihil actu potest intelligere antequam a phantasmatibus abstrahat, nec etiam potest habere habitualem notitiam aliorum a se, quae scilicet in ipso non sunt ante abstractionem praedictam, eo quod species aliorum intelligibilium non sunt ei innatae: sed essentia sua sibi innata est, ut non eam necesse

104. Aber wenn es sich nicht um die bloße Erfassung unseres Seins, sondern um die Erkenntniß der Beschaffenheit dieses Seins handelt; dann verhält sich die Sache ganz anders. Damit wir erkennen, nicht nur daß wir sind, sondern auch was wir sind, genügt nicht, daß in der Thätigkeit, deren wir uns bewußt sind, unser Wesen als das Prinzip derselben gegenwärtig ist. Zwar unterscheiden wir in dem Bewußtsein unser selbst, das wir durch diese Gegenwart gewinnen, unser Sein von unserm Denken; ja das Selbstbewußtsein entsteht erst durch diese Unterscheidung. Denn wir können das Denken nicht als unser Denken auffassen, ohne unser Sein unserm Denken entgegenzusetzen. Wer immer spricht: Ich denke, der bezieht das Denken, das er wahrnimmt, auf sich als das Subject und den Grund desselben. Aber weil wir doch von diesem Subjecte und Grunde nur vermittelst der Thätigkeit, die in und aus ihm ist, wissen, so können wir auch seine Beschaffenheit nur aus der Beschaffenheit seiner Thätigkeit erschließen. Und wie erkennen wir zunächst diese Beschaffenheit seiner Thätigkeit? Nicht durch das bloße Bewußtsein: denn so unmittelbar dies immer ist, so haben wir doch durch dasselbe nur eine intellectuelle Anschauung der Wirklichkeit und nicht der Natur und Beschaffenheit unsers Denkens. Wir finden dies in dem Bewußtsein immer mit seinem Inhalt und mit allen Zufälligkeiten der Erscheinung eines concreten Daseins. Wollen wir also seine Beschaffenheit erkennen, so müssen wir es erstlich von seinem Inhalt, den Gedanken vom Gedachten, sondern, und dann von allem, was an ihm zufällig ist, entkleiden. Erst nachdem wir es vermittelst dieser Abstraction aufgefaßt haben, können wir einerseits seine Verschiedenheit von dem sinnlichen Erkennen, anderseits seine Abhängigkeit von demselben und dadurch seine eigenthümliche Beschaffenheit erkennen. Was aber vom Denken, das gilt auch vom Wollen. Seiner Wirklichkeit sind wir uns unmittelbar bewußt; aber seine Beschaffenheit finden wir nur durch abstrahirende und vergleichende Betrachtung. Wenn wir sie aber gefunden, wenn wir die Eigenthümlichkeit des menschlichen Denkens und Wollens erfaßt haben, dann ist uns auch der Weg zu jener Erkenntniß des menschlichen Wesens, die uns möglich ist, geöffnet. Denn weil wir es jetzt

---

habeat a phantasmatibus acquirere . . . . et ideo mens antequam a phantasmatibus abstrahat, sui notitiam habitualem habet, qua possit percipere se esse. Ibid. ad 1.

als ein Subject, in welchem, und als ein Prinzip, aus welchem dieses Denken und Wollen ist, erfaßt haben; erschließen wir daraus sowohl seine Immaterialität als auch seine substanziale Vereinigung mit dem Leibe und die vielen andern Wahrheiten, welche damit in nothwendigem Zusammenhange stehen. Darum also sagt der h. Thomas, zur Erkenntniß, daß sie sei, gelange zwar die Seele durch ihre bloße Gegenwart in ihrer Thätigkeit; zur Erkenntniß aber, was sie sei, nur durch sorgsame und scharfsinnige Untersuchung. Und er weist zugleich auf die Erfahrung hin. Denn wenn die Seele durch jene ihre Gegenwart nicht nur, daß sie, sondern auch, was sie ist, erkännte; so würde diese Erkenntniß eben so leicht, klar und gewiß, als jene sein. Niemand aber hat je gezweifelt und niemand kann zweifeln, ob er sei, lebe, denke; während wir, wie das in uns lebende, denkende und wollende Prinzip beschaffen sei, nur durch mühsame Forschung finden, und in dieser Forschung der Gefahr zu irren und zu zweifeln ausgesetzt sind[1]). — Der Grund aber hievon liegt darin, daß unsere Vernunft zwar im Gegensatz zum Sinne nicht bloße Erscheinungen, sondern das Wesen der Dinge zum Gegenstande hat; dasselbe aber nicht unmittelbar, sondern nur durch die Erscheinung erreicht. Denn daher kommt es, daß sie die Beschaffenheit desselben nur vermittelst abstracter und allgemeiner Vorstellung auffassen, und somit auch nur durch Vergleichung der Begriffe in Urtheilen und Schlüssen erkennen kann (n. 36.).

II.

Was die Seele, sich selbst zu erkennen, befähige.

105. Man rechnet es Cartesius zum Verdienste an, erkannt zu haben, daß das Selbstbewußtsein nicht durch einen logischen Schluß, sondern durch einen einfachen Geistesblick zu Stande komme.

---

[1]) Ad primam cognitionem de mente habendam sufficit ipsa mentis praesentia, quae est principium actus, ex quo mens percipit seipsam; et ideo dicitur se cognoscere per suam praesentiam. Sed ad secundam cognitionem de mente habendam non sufficit ejus praesentia; sed requiritur diligens et subtilis inquisitio: unde et multi naturam animae ignorant et multi etiam circa naturam animae erraverunt. Summa. p. 1. q. 87. a. 1. cf. de verit. l. c.

Unsere Leser werden aber nicht verkennen, daß eben dies in der mitgetheilten Lehre des h. Thomas ausgesprochen sei. Denn wenn der menschliche Geist, um sich aus seiner Thätigkeit zu erkennen gar keines abstracten oder allgemeinen Begriffes bedarf; so bedarf er dazu noch weniger eines logischen Schlusses, der nur durch Unterordnung des Besondern unter das Allgemeine möglich ist. Aber wenn wir oben, den Gedanken des h. Lehrers erklärend, sagten, darum könne die Seele sich durch ihre Thätigkeit, in der sie als Grund gegenwärtig sei, erkennen, weil sie ein Prinzip sei, das nicht bloß Erscheinungen, sondern auch Sein und Wesen zu erfassen vermöge; haben wir damit nicht der cartesianischen Philosophie ihren Grundgedanken entlehnt und durch ihn die Mängel der scholastischen Auffassung verdeckt? Oder hat auch diese den Zusammenhang des Selbstbewußtseins mit der geistigen Natur unserer Seele, und dadurch seine Bedeutung für alles Wissen erkannt? Wir wollen sehen.

Was der h. Augustin ausführlich erörtert[1]), pflegten auch die Scholastiker mit Sorgfalt zu beweisen, daß es nämlich schon in den nur mit Sinn begabten Geschöpfen ein gewisses Erkennen ihres Erkennens giebt; auch sie nehmen nicht bloß den Gegenstand, sondern auch ihr Wahrnehmen wahr. Jedoch bemerken die Scholastiker, daß diese Wahrnehmung der eignen Thätigkeit in dem Sinn kein von der Wahrnehmung des Gegenstandes verschiedener Act des Erkennens ist, so daß auch der Sinn einer eigentlichen Reflexion fähig wäre[2]). Denn wenn der Sinn seine Thätigkeit nicht bloß durch sich selbst erführe, sondern wie einen andern Gegenstand betrachten könnte; dann würde er auch sich selbst, das Prinzip seines Wahrnehmens, erkennen und so der Gewißheit und des Wissens fähig sein. Nur die geistige Substanz erkennt durch ihr Thätigkeit ihr Wesen, und deßhalb ist auch nur sie des Urtheils über ihr Erkennen und somit der Gewißheit fähig. Es ist nämlich dies der Vorzug der vollkommensten Geschöpfe, daß sie zwar durch ihre Thätigkeit gewissermaßen aus sich herausgehen (sich veräußern, sagt die neue Philosophie); aber zugleich zu sich vollkommen d. h. bis

[1]) De lib. arbitrio l. 2. c. 4. — [2]) Notandum est, quod actus cognoscendi dupliciter potest cognosci, uno modo proprie tanquam objectum alterius actus, cognoscendo videlicet ipsam cognitionem: alio modo minus proprie dici potest cognosci actus quasi in actu exercitio, non per alium actum, sed per semetipsum.
Suarez. de anima l. 3. c. 11.

zu ihrem Wesen zurückkehren (sich verinnern). Die Naturkräfte, die ohne Gefühl sind, kehren auf keine Weise zu sich zurück, weil sie auf keine Weise erkennen, daß sie thätig sind; die mit Sinn begabten Wesen fangen an, zu sich zurückzukehren, weil sie ihre Thätigkeit wahrnehmen, aber sie bleiben gleichsam auf halbem Wege stehen. Denn das Erkennen, welches sie wahrnehmen, liegt in der Mitte zwischen dem Erkannten und dem Erkennenden. Die geistigen Substanzen aber vollenden diese Rückkehr, indem sie nicht bloß ihre Thätigkeit, sondern auch ihr Wesen, aus welchem diese ausgeht, erkennen. Daher heißt es schon im Buche über die Ursachen, daß jedweder, der sein Wesen erkennt, vollkommen zu seinem Wesen zurückkehrt[1]).

106. Aber worin besteht denn jene Vollkommenheit der geistigen Substanz, vermöge welcher sie zu einer solchen Rückkehr auf sich selbst befähigt ist? Man muß, sagt der h. Thomas, nicht übersehen, daß diese Rückkehr zur Wesenheit nur ein bildlicher Ausdruck ist. Im geistigen Erkennen giebt es keine Bewegung und also kein Ausgehen und Zurückkehren im eigentlichen Sinne. Wir sprechen aber von einem Fortschreiten, insofern wir von einem Erkennbaren zum andern gelangen, und dieses geschieht in der Selbsterkenntniß

---

[1]) Quamvis sensus cognoscat se sentire, non tamen cognoscit naturam suam, et per consequens nec naturam sui actus nec proportionem ejus ad res et ita nec veritatem ejus. Cujus est ratio quia illa, quae sunt perfectissima in entibus, ut substantiae intellectuales redeunt ad esentiam suam reditione completa: in hoc enim, quod cognoscunt aliquid extra se positum, quodammodo extra se procedunt; secundum vero quod cognoscunt se cognoscere, jam ad se redire incipiunt: quia actus cognitionis est medius inter cognitionem et cognitum. Sed reditio ista completur, secundum quod cognoscunt essentias proprias: unde dicitur in libro de causis (propos. XV.), quod omnis sciens essentiam suam est rediens ad essentiam suam reditione completa. Sensus autem, qui inter ceteros est propinquior intellectuali substantiae, redire quidem incipit ad essentiam suam, quia non solum cognoscit sensibile sed etiam cognoscit se sentire; non tamen completur ejus reditio, quia sensus non cognoscit essentiam suam. Cujus hanc rationem Avicenna assignat, quia sensus nihil cognoscit nisi per organum corporale. Non est autem possibile, ut organum medium cadat inter potentiam sensitivam et seipsum. Sed potentiae naturales insensibiles nullo modo redeunt super se ipsas, quia non cognoscunt se agere, sicut ignis non cognoscit se calefacere.

S. Thom. De verit. q. 1. a. 9.

Cf. Summa P. 1. q. 87. a. 3. Capreol. in l. 3. sent. dist. 4. q. 1. a. 3. Scot. in l. 4. sent. dist. 45. q. 3. Tolet. De anima l. 3. c. 2. q. 3.

auf eine Weise, die wir dem Ausgehen und Zurückkehren vergleichen können. Denn zuerst erkennt die Seele etwas außer sich, dann aber wendet sie sich auf dies ihr Erkennen, und zuletzt auf das erkennende Vermögen und ihr Wesen zurück. Aber eigentlich ist diese Rückkehr zur Wesenheit nichts anders als jene Vollkommenheit, vermöge welcher die geistige Substanz ein für sich und in sich bestehendes Sein hat. Jene Lebensformen nämlich, welche kein solches Sein haben, sind über Anderes ausgegossen (veräußert) und nicht in sich versammelt; Formen aber, die ein von der Materie unabhängiges Sein in sich besitzen, verbreiten sich auf solche Weise über die Dinge außer ihnen, daß sie auf diese vervollkommnend einwirken, und zugleich in sich selber bleiben[1]). Darum also erkennt der Geist sich selber, weil er aus sich ausgehend bei sich verbleibt.

Dieselbe Wahrheit erklärt uns der h. Lehrer bei anderer Gelegenheit auf noch bestimmtere Weise aus dem Acte des Erkennens. Wie das materielle Prinzip nicht ohne den Stoff da sein kann, so kann es auch nur im Stoffe wirken, ist nämlich formend und gestaltend. Die sinnliche Erkenntnißkraft muß also die Form, durch

---

[1]) Locutio haec, qua dicitur, quod sciens se ad essentiam suam redit, est locutio metaphorica. Non enim in intelligendo est motus, ut probatur in l. VII. Phys. (com. 20.), unde nec proprie loquendo est ibi recessus aut reditus; sed pro tanto dicitur esse processus vel motus, in quantum ex uno cognoscibili pervenitur ad aliud, et in nobis fit per quemdam discursum, secundum quem est exitus et reditus in animam nostram, dum cognoscit se ipsam. Primo enim actus ab ipsa exiens terminatur ad objectum et deinde reflectitur super actum et deinde super potentiam et essentiam ... Sed tamen sciendum, quod reditio ad essentiam in libro de causis nihil aliud dicitur nisi subsistentia rei in se ipsa. Formae enim in se non subsistentes sunt super aliud effusae et nullatenus ad se ipsas collectae; sed formae in se subsistentes ita ad res alias effunduntur eas perficiendo vel eis influendo, quod in seipsis per se manent. De verit. q. 2. a. 2. ad 2.

Aber auch in jenem Werke, das als Schulbuch in allen Händen war, wird dieselbe Lehre in Kürze wiederholt: Redire ad essentiam suam nihil aliud est quam rem subsistere in seipsa. Forma, enim in quantum perficit materiam dando ei esse, quodammodo supra ipsam effunditur, in quantum vero in se ipsa habet esse, in se ipsam redit. Virtutes igitur cognoscitivae, quae non sunt subsistentes, sed actus aliquorum organorum, non cognoscunt seipsas, sicut patet in singulis sensibus; sed virtutes per se subsistentes cognoscunt se ipsas, et propter hoc dicitur in libro de causis etc. Summa p. 1. q. 14. a. 2. ad 1.

Man vergleiche ferner: In l. 2. sent. dist. 19. q. 1. a. 1.

die sie wahrnimmt, die species sensibilis in dem Organ (des innern Sinnes) bilden; und somit ist ihr Wahrnehmen nicht Act der Seele allein, sondern zugleich des Leibes. Das intellectuelle Vermögen aber, das dem Geiste als solchem eigen ist, erzeugt die Formen, durch die es erkennt, in sich selber, so daß diese im Acte des Erkennens mit ihm Eines sind. (n. 28.) So lange also unsere Seele nur durch die Sinnlichkeit erkennt, kann sie sich ihrer selbst nicht bewußt werden; weil diese ihre Thätigkeit zwar von ihr ausgeht, aber nicht in ihr, sondern im Organ des Leibes vollzogen wird. Sobald sie aber durch die Vernunft erkennt, muß auch in ihr das Selbstbewußtsein erwachen. Denn ein erkennendes Prinzip, dessen Thätigkeit sich in ihm selbst vollzieht, muß sich auch durch diese Thätigkeit offenbar werden[1]).

Wir wissen aber schon, daß die Scholastiker aus eben dieser Vollkommenheit des Geistes, woraus sie das Selbstbewußtsein begriffen, auch das intellectuelle Erkennen überhaupt erklärten. (n. 28. 76.) Aus demselben Grunde also, weßhalb der Geist im Stande ist, sein Wesen und Sein zu erkennen, vermag er auch das Wesen der Dinge außer ihm zu erfassen, und deßhalb zum Wissen d. h. zum Erkennen der Dinge aus ihren Ursachen zu gelangen.

107. Aber wir finden in der Vorzeit auch die ausdrückliche Lehre, daß der Geist nur dadurch zur Gewißheit befähigt ist, weil er nicht bloß seine Thätigkeit, sondern auch sein Wesen erkennt. Und zwar ist es eben dies, was eigentlich der h. Thomas an der oben angeführten Stelle beweisen will. Wir werden dadurch gewiß, daß wir die Wahrheit unseres Erkennens, d. h. die Uebereinstimmung unseres Denkens mit dem Sein der Dinge erkennen. Dies vermöchte aber der Geist nicht, wenn er bloß seine Thätigkeit, und nicht auch die Natur derselben erkännte; wiederum kann er diese Natur seiner Thätigkeit nur erkennen, weil er die Natur des thätigen Prinzips d. h. sich selber erkennt, einsehend, daß es in seinem Wesen liegt, die Dinge zu erkennen, wie sie sind. Da hingegen kann der bloße Sinn den Gegenstand zwar auffassen, wie er ist, aber diese

[1]) Quia intellectus non mittit ad aliquid aliud conceptiones suas, sicut facit sensus; hinc est, quod potest super actus suos reflecti, cum vult, quod non potest sensus: non enim (intellectus) utitur medio corpore, cujus non est percipere, quod in eo fit: sed cum sit unum agens, cum quo et species ipsa efficitur unum spiritualiter in participando vitam ejus, percipit actum suum, cum vult, complete, quod non potest sensus. Opusc. 14. De natura verbi intellectus.

Wahrheit seiner Auffassung nicht erkennen. Denn er erkennt zwar seine Thätigkeit, das Wahrnehmen, aber nicht sein Wesen, und deßhalb auch nicht die Natur und Beschaffenheit seiner Thätigkeit. — Der h. Thomas zieht also hieraus den Schluß: darum sei der Geist im Stande, die Wahrheit seines Erkennens zu erkennen, weil er bei seiner Thätigkeit sich auf sich selbst zurückwende[1]). Diese seine Lehre ist aber im vollsten Einklang mit der ganzen Erkenntnißtheorie der Scholastiker, und jene Ansicht von dem Zurückgehen des Geistes auf sich selber war so allgemein, daß man gerade hiernach den Geist im Gegensatz zum Sinne als principium, quod super se ipsum reflectitur oder kürzer. principium reflexivum zu bezeichnen pflegte[2]).

108. Um das Gesagte in wenigen Sätzen zusammenzufassen, so kommt der Geist zur Erkenntniß seiner selbst nur durch seine Erscheinung; doch ist diese Weise zu erkennen weder ein Folgern nach den Gesetzen des Syllogismus, noch ein Abstrahiren nach Art der Begriffsbildung; sondern der Geist erkennt sich aus seiner Erscheinung, weil er in ihr als Grund derselben gegenwärtig ist. Darum ist es auch nicht möglich, daß er an seinem Sein jemals zweifle[3]).

---

[1]) Veritas est et in intellectu et in sensu, licet non eodem modo. In intellectu enim est, sicut consequens actum intellectus, et sicut cognita per intellectum. Consequitur namque intellectus operationem, secundum quod judicium intellectus est de re, secundum quod est; cognoscitur autem ab intellectu, secundum quod intellectus reflectitur supra actum suum, non solum secundum quod cognoscit actum suum, sed secundum quod cognoscit proportionem ejus ad rem: quod quidem cognosci non potest nisi cognita natura ipsius actus, quae cognosci non potest nisi cognoscatur natura principii activi, quod est ipse intellectus, in cujus natura est, ut rebus conformetur: unde secundum hoc cognoscit veritatem intellectus, secundum quod supra se ipsum reflectitur. Sed veritas est in sensu, sicut consequens actum suum, dum scilicet judicium sensus est de re, secundum quod est, sed tamen non sensest inu sicut cognita a sensu. Si enim sensus vere judicat de rebus, non tamen cognoscit veritatem, qua vere judicat. Quamvis enim sensus cognoscat se sentire, non tamen cognoscit naturam suam et per consequens neque naturam sui actus, nec proportionem ejus ad res et ita nec veritatem ejus. De verit. q. 1. a. 9.

[2]) Lumen intellectuale est reflexivum in se ipsum: nam intellectus est principium cognoscendi se, et lumen gloriae principium videndi se. Suar. De fide. Disp, 1. sect. 2. n. 4.

[3]) Die Unmöglichkeit dieses Zweifels spricht der h. Thomas auch noch bei anderer Gelegenheit fast mit Carteſius Worten aus: Nullus potest cogitare se non esse cum assensu: in hoc enim, quod cogitat, percipit se esse. De verit. q. 10. a. 12. ad 7.

Die Fähigkeit aber, sich selber auf solche Weise zu erkennen, hat er dadurch, daß er ein immaterielles Prinzip ist; d. h. ein Prinzip, das, wenn es auch als Lebensform ein Anderes (den Leib) vervollkommnet, in seinem Sein jedoch von diesem unabhängig ist. Denn eine Folge dieser seiner Freiheit und Selbstständigkeit ist, daß er in der Thätigkeit, womit er, was außer ihm ist, ergreift, nicht aufgeht, sondern nach außen wirkend in sich und bei sich verbleibt. Eben dadurch ist er aber auch befähigt, die Dinge außer ihm nicht bloß ihren wandelnden Erscheinungen, sondern auch ihrem bleibenden Wesen nach zu erkennen, und aus diesem jene zu begreifen. Weil er nicht bloß sein Sein, sondern auch sein Wesen, die Beschaffenheit seines Seins erkennt; so ist er auch im Stande, die Natur seines Erkennens zu beurtheilen, dadurch sich der Wahrheit desselben bewußt und somit gewiß zu werden[1]).

Wird nun Günther nach alle diesem wiederholen, daß die Scholastik von dem eigenthümlichen Geistesgedanken, der Idee, noch keine Ahnung gehabt habe? Oder sind diese ihre Sätze nicht eben jene, auf welche auch er in der Lehre vom Geiste das größte Gewicht legt, und die er als die wahren Anfänge der Speculation in allen seinen Werken hervorhebt?

Nichtsdestoweniger soll hiermit nur gesagt sein, daß die Vorzeit die Idee als den Gedanken vom Realgrund überhaupt und insbesondere als den Gedanken des Geistes von seinem eignen Sein sehr wohl gekannt; keineswegs aber, daß sie daraus dieselben Grundsätze für die Speculation, welche Günther geltend machen will, hergeleitet habe. Die große Verschiedenheit, welche in Beziehung auf diese obwaltet, wird in den folgenden Untersuchungen immer mehr an's Licht treten; aber auch schon hier müssen wir hervorheben, auf wie ganz andere Weise Günther und die Scholastiker die Entstehung des Selbstbewußtseins erklären.

[1]) Siehe hierüber noch fernere Erörterungen im 2. Bande n. 799 ff.

III.

Ob der Mensch durch ein anderes schon selbstbewußtes Wesen zum Bewußtsein seiner selbst erweckt werden müsse.

109. Nach den Scholastikern sind im Menschen Leib und Seele zu einem substanzialen Sein verbunden. Dasselbe Prinzip, das in uns denkt und will, nimmt auch durch die Sinne wahr und gießt im Leibe die Lebenskraft aus. Wir müssen also Vernunft, Sinnlichkeit und Leben nicht als drei verschiedene Prinzipien oder Substanzen, sondern als drei verschiedene Vermögen der einen geistigen Substanz betrachten. Wie wir nun aus Erfahrung wissen, daß die höheren Vermögen nicht ohne Mitwirkung der niederen, die Vernunft nicht ohne Sinnlichkeit, noch die Sinnlichkeit ohne das Leben, wohl aber die niederen ohne die höheren sich äußern können; so erklären wir uns auch ohne Schwierigkeit, daß in den noch Unmündigen, der Geist als belebende Kraft und Empfindungsvermögen wirksam sein kann, während die Vernunft noch zu keiner Thätigkeit erwacht ist. Nachdem aber der innere Sinn ausgebildet ist, und die Phantasie einen gewissen Grad der Entwicklung erreicht hat; beginnt das höhere Erkenntnißvermögen dadurch seine Thätigkeit, daß es durch die ihm inwohnende Kraft die intellectuellen Vorstellungen der sinnlich wahrgenommenen Dinge erzeugt. Es liegt aber in der Natur des Geistes, daß er nicht bloß das Ding außer ihm, sondern auch sein Denken und durch dieses sein Sein und Wesen erkennt; und zwar begleitet dieses Erkennen seiner Thätigkeit und seines Seins d. h. das Selbstbewußtsein all sein Denken. So die Scholastik.

Nach Günther aber hat der Leib sein eignes von dem Geiste wesentlich verschiedenes Prinzip, das ihn belebt und mit Sinnlichkeit begabt. Es können also die Sinne wahrnehmen, und die Phantasie kann ihre Gemeinbilder entwerfen, bevor der Geist zu irgend einer Thätigkeit erwacht ist; er erwacht aber zu derselben nur durch Einwirkung eines andern schon seiner selbst bewußten Geistes. Bei seiner Einwirkung äußert sich nämlich das doppelte Vermögen des Geistes die Receptivität und Spontaneität, und das Selbstbewußtsein entsteht dadurch, daß der Geist diese seine Erscheinungen im Gegensatz zu seinem Wesen als ihrem Grunde erkennt (n. 84.)

110. Worauf stützt Günther jene in seiner Theorie durchaus nothwendige Behauptung, daß ein Geist nur durch einen Geist könne zum Selbstbewußtsein erweckt werden? Man hat gesagt, daß er sich dafür auf die allgemeine Erfahrung berufen könne, und hierin denselben Mißgriff gethan, durch den der Traditionalismus zu täuschen pflegt. Daß der Mensch der Erziehung bedarf, damit seine Anlagen entwickelt werden, läßt sich ohne Zweifel aus den Thatsachen, welche die Geschichte liefert, beweisen; daß er aber ohne Unterricht zu gar keinem Denken komme, und auch zu dem ersten innern Worte durch das äußere gelangen müsse, ist eine durch keine Erfahrung zu erhärtende Annahme. Ebenso wenig läßt sich aus allem, was wir vom traurigen Schicksal vereinzelter Völker oder Individuen wissen, folgern, daß der Mensch ohne Verkehr mit andern Menschen nicht einmal zum Selbstbewußtsein erweckt werden könne. Günther selbst erinnert zwar irgendwo an Casper Hauser, und die Traditionalisten pflegen noch einige wenige Beispiele derselben Art anzuführen[1]): aber wie will man doch einen für die ganze Speculation höchst wichtigen Satz auf derlei vereinzelte Thatsachen der Erfahrung gründen? Die spärlichen Nachrichten, die wir von denselben haben, setzen uns nicht in den Stand, über den intellectuellen Zustand jener Unglücklichen mit Gewißheit zu urtheilen: und wer verbürgt uns, daß jene, denen wir diese Nachrichten verdanken, eine sorgfältige und umfassende Beobachtung anstellten? Ist endlich das, worauf es in unserer Frage ankommt, durch Beobachtung zu ermitteln? Wir meinen nicht: so wenig wir in den Kindern, die um uns leben, die Erwachung des Geistes zum Selbstbewußtsein belauschen können; so wenig möchte es sich auch durch die schärfste Beobachtung entscheiden lassen, ob Erwachsene, die uns unentwickelt scheinen, des Selbstbewußtseins und alles Gebrauches der Vernunft entbehren.

Man darf aber auch wohl zweifeln, ob Günther auf derlei Erfahrungen großes Gewicht lege. Vielmehr stützt er seine Behauptung auf Gründen, die aus der Natur der Sache entnommen

[1]) Wahrscheinlich will auch Günther auf diese hinweisen, wenn er sagt: Laut wiederholter Thatsache wird der menschliche Geist nur durch einen bereits zum Selbstbewußtsein vorgedrungenen Geist in das Licht des Selbstbewußtseins gerufen, keineswegs also durch die bloße Einwirkung der äußeren ihr Sein nicht erfassenden Natur.

Vorsch. Bd. 1. S. 106.

sind. Der Geist, sagt er, findet sich nicht bloß als thätig, sondern auch als ein nichtimmer Thätiges, und folglich in die Thätigkeit Versetztes. Er muß also sein jetzt bestimmtes als ein ursprünglich unbestimmtes Sein betrachten. Nun ist es aber unmöglich, daß ein unbestimmtes Sein sich selbst bestimme, ein Unthätiges sich selbst zur Thätigkeit wecke. Der Geist muß also durch fremden Einfluß zur Aeußerung seiner Spontaneität angeregt werden, und wie er aus dieser seiner Beschränktheit, in Folge derer er nicht durch sich selbst in die Erscheinung treten kann, seine Bedingtheit, welche darin besteht, daß er nicht durch sich in's Sein versetzt worden ist, erkennt; so läßt sich auch umgekehrt aus der Bedingtheit des Seins auf die Beschränktheit im Erscheinen schließen. Nur jenes Wesen, das durch sich ist, kann auch durch sich erscheinen. Wer also die Bedingtheit oder die Geschöpflichkeit des Geistes anerkennt, der muß auch seine Abhängigkeit im Erscheinen von fremder Einwirkung zugeben. Es ist aber gewiß nicht möglich, daß der immaterielle Geist durch eine Wirkung der materiellen Natur aus seiner ursprünglichen Unbestimmtheit in die Bestimmtheit, d. h. aus dem Sein in's Dasein versetzt werde. „Denn Gleiches kann nur von Gleichem geweckt werden." Nur ein anderer seiner selbst schon bewußter Geist kann also den Geist zu dieser Offenbarung seines Wesens verhelfen[1]).

---

[1]) Vorsch. Bd. 1. S. 171.

Der Geist erfaßt sich nicht bloß als bestimmt gewordenes und unbestimmt gewesenes auf; sondern hiemit zugleich als ein beschränktes und bedingtes und insofern endliches Wesen. Als beschränktes, weil er für die Aufhebung (Negirung) seiner ursprünglichen Unbestimmtheit nicht auf sich allein, sondern auf fremdes Dasein angewiesen, folglich in seiner Erscheinung von diesem letzteren abhängig d. h. beschränkt ist. Diese Abhängigkeit beweist ihn zugleich als ein Sein, das nicht schlechthin ist, nicht Absolutes, sondern Relatives ist, weil Es als ein Absolutes sich durch sich in die Selbstoffenbarung versetzen müßte.

Eur. u. Her. S. 365.

Kein Erwachen ohne Erwecken von außen her (d. h. durch ein bereits erwachtes Sein außer dem erweckten) mittelst differenzirenden Einfluß auf diesen. Denn eine Selbsterweckung müßte ja eben alles Erwachen, als ein ewiges Erwachen, folglich dies als eigentliches Erwachen (weil vom Schlummer als entgegengesetzten Zustand bedingtes Erwachen) negiren.

Thom. a Scrup. S. 165.

Der Gedanke der Bedingtheit ist vermittelt durch den der Beschränktheit d. h. der Abhängigkeit des Seins in seiner Erscheinung (und zwar

111. Sehen wir zuerst, was wir vom Standpunkt der Scholastik aus zu der Behauptung, der Geist könne zur ursprünglichen Offenbarung seiner selbst nicht durch die materielle Natur gebracht werden, sagen müssen. In der Theorie der Scholastiker kommt alles darauf an, wie der Geist zur intellectuellen Auffassung der Dinge gelange, d. h. wie die Vernunft in ihm thätig werde. Denn mit dieser Thätigkeit tritt auch sofort das Selbstbewußtsein ein. Nun stimmten zwar die Scholastiker darin überein, daß die Vernunft in ihrer Thätigkeit von der Phantasie abhängig sei; aber ebenso einmüthig lehrten sie, daß die intellectuelle Vorstellung nicht etwa durch die Phantasie dem Geist eingedrückt, sondern vielmehr durch eine dem Geist als solchem d. h. im Gegensatz zu dem Sinne eigenthümliche Kraft in ihm erzeugt werde. Nehmen gleich Viele an, daß diese zeugende Thätigkeit der Vernunft nicht bloß an die Gegenwart, sondern auch an die Mitwirkung der sinnlichen Vorstellung gebunden sei; so unterwerfen sie deßhalb den Geist keiner Einwirkung des Sinnlichen, die von diesem ohne ihn d. i. ohne seine Thätigkeit ausgehe.

„Keiner Einwirkung, die den Gedanken erzeuge: — das liegt in jener Lehre der Scholastik; aber auch keiner Einwirkung, die zum Denken anrege? Dies scheint im Gegentheil gerade die Ansicht der Scholastiker zu sein."

Keineswegs: vielmehr erklärt der h. Thomas ausdrücklich, daß die Thätigkeit, welche der Erzeugung des Gedankenbildes in der Vernunft und folglich dem intellectuellen Erkennen vorhergeht, eine auf das Sinnenbild gerichtete Thätigkeit des Geistes ist[1]).

---

vom Einfluß fremden Seins) und setzt nothwendig den Gedanken der Abhängigkeit des Seins von einem höheren (d. h. unabhängigen) Sein nach sich. Und beide zusammen constituiren sich in dem Satze: Was sich durch sich nicht in die Erscheinung versetzen kann, kann auch nicht durch sich als Sein gesetzt sein.

Janusk. S. 257. Vergl. das. S. 112. 144. 316.

Ferner: Vorsch. Bd. 1. S. 107. 233. 239. — Letzt. Symb. S. 36. Peregr. Gastm. S. 146. Thom. a Scrup. S. 90. Just. Mil. S. 253. 355.

[1]) Anima intellectiva non est in potentia ad similitudines rerum, quae sunt in phantasmatibus per modum illum, quo sunt ibi, sed secundum quod illae similitudines elevantur ad aliquid altius, ut scilicet sint abstractae a conditionibus individuantibus materialibus, ex quo fiunt intelligibiles actu: et ideo actio intellectus agentis in phantasmata, praecedit receptionem intellectus possibilis.

Cont. Gent. l. 1. c. 77.

Nur insofern also kann man sagen, daß nach der Theorie der Scholastik die sinnliche Vorstellung den Geist zum Denken anrege, als durch dieselbe diesem eine Sache, welche auch Gegenstand des vernünftigen Erkennens ist, vergegenwärtigt wird. Aber, was viel wichtiger ist, auch eine solche Anregung kann nur Statt finden, weil es derselbe Geist ist, der durch den Sinn und der durch die Vernunft erkennt. Das Wesen des Geistes ist nicht die Vernunft, noch auch die Sinnlichkeit oder die Lebenskraft, sondern der eine Grund, in dem diese drei Vermögen wurzeln. Bei dieser Einheit des Prinzips ist es einerseits begreiflich, daß die Vernunft in ihrer Wirksamkeit von der Phantasie abhängig ist; aber anderseits auch erklärlich, wie in dem bereits lebendigen und sinnlich thätigen Geiste die bloße Gegenwart der sinnlichen Vorstellung genüge, daß auch die höhere Erkenntnißkraft zu wirken beginne. Sie kann nicht wirken, bevor die sinnliche Erkenntniß einen gewissen Grad von Vollkommenheit erreicht hat: ist aber diese erreicht, so tritt das vernünftige Erkennen ein, nicht weil das Bild der Phantasie, das immer etwas Materielles ist, auf die Substanz des Geistes, ihn zur Thätigkeit weckend, einwirke; sondern vielmehr weil eben der Geist, der dasselbe hervorbringt und durch dasselbe (sinnlich) erkennt, auch eine höhere Erkenntnißkraft besitzt.[1]) Wenn es absurd ist, daß ein noch ganz unthätiges Prinzip ohne Einwirkung von außen thätig werde; so ist es doch nicht absurd, daß ein und dasselbe Prinzip, welches bereits durch eine niedere Kraft thätig ist, auch durch eine höhere thätig werde, sobald die Bedingung zu dieser Thätigkeit erfüllt ist. Denn was in diesem Falle das schlummernde Vermögen weckt, ist nicht sowohl das Erzeugniß der niederen Kraft, — in unserm Falle die sinnliche Vorstellung, — als vielmehr die Thätigkeit des Prinzips, das erzeugt, — in unserm Falle das Erkennen des Geistes durch die Sinnlichkeit[2]).

---

[1]) Cf. S. Thom. S. P. 1, q. 79. a. 4. ad 3.

[2]) Ratio, ob quam sine interventu proprii corporis informati a spiritu, non possit spiritus immediate a materiali re speciem accipere, est, quia naturaliter non potest spiritus immediate et directe pati aut affici aut excitari ab objecto materiali, quia est spiritui omnino improportionatum. Ut ergo spiritus a corporeo objecto excitetur, necessarium est, ut sit naturaliter unitus corpori, et quod (ipse spiritus) per illud cognitionem suam inchoet, quod sine sensibus facere non potest, et ideo fieri etiam non potest, ut sine mini-

112. Aber wenn der Geist, wie Günther will, ein von der sinnlich erkennenden Seele verschiedenes Prinzip ist; so haben wir vor dem Erwachen des Selbstbewußtseins nicht blos ein ruhendes Vermögen, sondern wenn man so reden darf, ein ruhendes Prinzip, d. h. eine Substanz ohne alle Thätigkeit. Da nun ein solches Prinzip, zugegeben, daß es möglich sei, zur ersten Thätigkeit ohne Einfluß von außen nicht erwachen, dieser Einfluß aber auf die geistige Substanz nichts Körperliches üben könnte: so folgt allerdings, daß hier die Einwirkung eines andern schon zur Thätigkeit erwachten Geistes gefordert werden müßte. Daraus also sieht man, daß Günther zu der Behauptung, der Geist müsse von einem Geist zur Thätigkeit geweckt werden, durch die Unterscheidung, welche er zwischen Geist und Seele macht, genöthigt wurde. Läßt sich also jene Behauptung als irrthümlich nachweisen; so folgt schon daraus allein, daß der sogenannte Dualismus Günther's verwerflich ist. Irrthümlich aber ist die Behauptung, weil sie etwas ganz Unzulässliches voraussetzt, das Dasein nämlich einer geistigen Substanz ohne alle Thätigkeit.

Ohne Zweifel ist auch nach Günther's Ansicht der Geist gleich bei der ersten Bildung des Leibes geschaffen und mit dem Leibe vereinigt: sonst wäre ein Kind vor dem Gebrauch der Vernunft noch kein menschliches Wesen. Ist also der Geist nur das Prinzip des vernünftigen Denkens und Wollens, nicht aber auch das Prinzip des leiblichen Lebens und sinnlichen Erkennens; so folgt nothwendig, daß der Geist vor dem Erwachen des Selbstbewußtseins ohne irgend eine Thätigkeit ist. Dies erklärt Günther aber auch an den angeführten Stellen ganz ausdrücklich: der Geist muß sich als ein ursprünglich nicht wirksames und insofern auch unbestimmtes Subject voraussetzen. — Wir aber fragen, ist eine solche Voraussetzung möglich? können wir uns den Geist als ursprünglich aller Thätigkeit beraubt auch nur vorstellen? Auch vor dem Selbstbewußtsein hat der Geist ein reales in sich bestehendes und von dem Leibe wesentlich verschiedenes

---

sterio sensuum spiritualis potentia species a rebus materialibus accipiat. Nec refert, quod cognitio sensuum et phantasiae materialis sit, quia in homine sunt radicatae in eadem anima spirituali, et id satis est, ut per ejus ministerium intellectus speciem sibi proportionatam accipiat. Suarez. Tom. 2. De Angelis. l. 2. c. 6.

Sein: er ist Substanz. Giebt es nun nicht einmal in der Körperwelt irgend ein Ding, in dem keine Kraft thätig wäre, so kann es noch viel weniger eine geistige Substanz ohne alle Thätigkeit geben. Hieße das ja nichts anderes, als der Geist könne Dasein haben, ohne zu leben.

113. Man wird entgegnen, ein noch unthätiges Prinzip sei zwar ohne wirkliches Leben, aber nicht ohne Vermögen zu leben, und deßhalb sage auch Günther, daß der Geist sich zwar ursprünglich ohne Wirksamkeit, aber doch mit der Bestimmung und Befähigung zur Wirksamkeit voraussetzen müsse. Zwischen der Möglichkeit, die noch gar kein reales Sein in sich schließt, und der Wirklichkeit, die nicht bloßes Sein, sondern Dasein fordert, liege ein drittes, das Vermögen, als ein Sein, das sich noch nicht bethätigt hat, in der Mitte. Darum behaupte Günther auch nicht, daß der noch unentwickelte Geist Dasein habe, sondern die Entwicklung sei eben die Versetzung vom bloßen Sein in's Dasein, und darum eine Differenzirung seines Wesens.

Aber wir können in alle dem keine Rechtfertigung, sondern nur eine immer größere Verirrung finden. In einem lebendigen Wesen müssen wir allerdings das Leben von dem Vermögen zu leben unterscheiden. Aber daraus folgt nur, daß das wirkliche Leben als die Aeußerung dieses Vermögens mannigfaltig, und folglich das Vermögen ohne diese oder jene, aber nicht, daß es ohne jegliche Lebensäußerung sein könne. Dies scheint zwar, wenigstens wenn von materiellen Wesen die Rede ist, mit den gewöhnlichen Ansichten zu streiten. Denn man redet z. B. von einer im Saamenkorn verborgenen, ohne Zweifel noch nicht wirksamen Lebenskraft. Aber erstlich dürfen wir nach der sehr gegründeten Ansicht, welche nicht erst die neueren Naturforscher, sondern schon der h. Thomas und Duns Scotus mit den meisten Scholastikern vertheidigten, dieses Vermögen gar nicht als irgend eine vom Stoffe des Saamenkorns verschiedene Kraft denken, sondern müssen darunter eine Beschaffenheit des Stoffes verstehen, in Folge derer durch die Einwirkung äußerer Ursachen, im Stoffe jene Kraft erst erzeugt werden kann (n. 78.). Wäre sie jedoch vor dieser Entwicklung schon im Stoffe als ein von ihm unterschiedenes Reale vorhanden, und deßhalb im wahren Sinne eine schlummernde Kraft; so könnte sie wenigstens als solche nur darum gedacht werden, weil sie kein Sein in sich, sondern nur in einem Andern,

dem Stoffe haben kann. Eine Lebenskraft, welche, wie der menschliche Geist, zwar mit einem Andern vereinigt, aber in ihrem Sein von diesem unabhängig ist, in und für sich besteht, kann ganz gewiß nicht als schlummernd gedacht werden. Wenn aber Günther diesen Zustand als bloßes Sein dem Dasein entgegen und darum das Dasein der Thätigkeit und dem Erscheinen des Seins gleich setzt; so ist das in unserer Frage, so weit wir sie hier behandeln, von keiner Bedeutung. Denn wenn aus dem angegebenen Grunde der Geist nicht ohne Thätigkeit sein kann, so folgt, daß in ihm auch das bloße Sein dem Dasein, wäre dies wirklich mit seinem Erscheinen und seiner Thätigkeit dasselbe, nur in unserer Betrachtungsweise, aber nicht in der Wirklichkeit vorausgehen kann. Indessen werden wir später untersuchen, ob Günther durch jene Erklärung des Daseins nicht einen der größten Irrthümer eben der philosophischen Schule, die er durch seinen Dualismus bekämpfen wollte, in seine Speculation aufgenommen habe.

114. Wie der Zustand des Geistes, den Günther vor dem Selbstbewußtsein annimmt, undenkbar ist; ebenso scheint die Weise, in welcher er das Selbstbewußtsein entstehen läßt, ganz unerklärlich. Er bemerkt, daß der bereits seiner selbst bewußte Geist auf den noch unentwickelten nur mittelst der Sinnlichkeit, z. B. durch das Wort, in das er seine Gedanken, kleide, einwirken könne, daß es jedoch das geistige Moment in dieser Einwirkung sei, welches in den noch unentwickelten Geist eingreife und ihn zur Rückwirkung anrege (n. 84.). Was dieses geistige Moment sei, und wie es in den noch unentwickelten Geist eingreife, wird uns nicht bestimmter erklärt, wohl aber die Bedingung, an welche eine solche Erweckung des Geistes geknüpft sein soll. Dieselbe besteht nach Günther darin, daß der Mensch als Naturindividuum zum Naturbewußtsein in der unwillkürlichen Begriffsbildung und ihrer Sprachbezeichnung vorgerückt sei. Beginnen wir unsere Untersuchung von dieser.

Günther hatte kurz vorher ausdrücklich erklärt, daß die Psyche es nur bis zum Gemeinbilde bringe: dem Geist sei es vorbehalten, dieses zum eigentlichen Begriff zu vollenden, und ihm das Siegel seiner Freithätigkeit durch die Sprachbezeichnung aufzudrücken. Wofern er also nicht auf wenigen Seiten sich selber grell widerspricht, so geht auch in seiner Lehre dem Selbstbewußtsein eine andere erkennende Thätigkeit des Geistes, die Begriffsbildung, voraus. Zwar soll durch diese der Geist

im Dienste der Natur und nur noch mit dem Verstande thätig sein; aber immerhin berechtigt dies zu fragen, weßhalb denn Günther den Geist, bevor er selbstbewußt geworden, schlechtweg unentwickelt, unwirksam nannte, und als ganz und gar schlummernd darstellte. Was wir oben rügten, daß nämlich nach Günther's Lehre der Geist eine geraume Zeit ohne irgend eine Lebensthätigkeit wäre, wird hiedurch nicht beseitigt. Denn die unwillkürliche Begriffsbildung, worin der Verstand anfängt thätig zu sein, beginnt nicht früher oder doch nicht viel früher, als die Sprachbezeichnung. Während also diese Schwierigkeit bestehen bleibt, treten neue hinzu, die Günther, unserer Ansicht nach, nicht hätte ungelöst lassen dürfen. Er hätte, wollen wir sagen, zeigen müssen, erstlich, wie denn der noch nicht geweckte Geist durch die Natur wenigstens zu dieser Thätigkeit des Verstandes geweckt werden könne, zweitens, weßhalb er, da auch diese Thätigkeit in ihm vorgeht, durch sie nicht zum Bewußtsein seiner selbst erwache.

Ist es dasselbe Prinzip (der Geist), welches durch die Sinne den Gegenstand wahrnimmt, und durch den Verstand ihn denkt; so erklärt sich, wie gesagt, ohne Schwierigkeit, weßhalb es durch die Thätigkeit der einen Kraft unter gegebenen Umständen zur Aeußerung einer anderen geweckt werde. Aber wenn das sinnlich wahrnehmende Prinzip ein anderes als das denkende und dieses noch ohne alle Thätigkeit ist; da ließe sich seine Erweckung nur durch eine Einwirkung der sinnlichen Vorstellung auf die Substanz des Geistes erklären. Oder wird Günther wie für die Erwachung zum Selbstbewußtsein die Einwirkung eines selbstbewußten, so für den Anfang dieses begrifflichen Denkens den Einfluß eines schon denkenden Wesens fordern, und mit den Traditionalisten behaupten, daß wir die ersten Gedanken durch die Worte Anderer empfangen? Dann müßten wir auch ihm entgegnen, daß die an sich bedeutungslosen Töne erst dadurch zu Worten werden, weil wir an sie unsere Gedanken knüpfen, und darum auch die Worte Anderer für uns bedeutungslos bleiben, so lange wir die Gedanken nicht gefunden haben. Ein unverstandenes Wort erklärt sich nicht selbst; verstanden aber kann es nicht sein, so lange wir, um auch einmal nach Günther's Weise zu reden, noch nicht zu Verstande gekommen sind (n. 50 u. ff.).

115. Somit kann die Rede Anderer den Geist entweder gar nicht, oder nur so, wie jede andere sinnliche Erscheinung zum ersten Denken anregen. Wir zweifeln auch nicht, daß Günther

dieses, so lange es sich nur um die unwillkürliche Begriffsbildung handelt, zugebe, und seinen Satz: „Gleiches wird nur von Gleichem geweckt“ — auf die Erweckung des Geistes zum Selbstbewußtsein einschränke. Erst in diesem nämlich erringt nach seiner Lehre der Geist den ihm eigenthümlichen Gedanken, „den Gedanken vom Sein als dem Realgrund;“ während er im Begriffe nur das Gemeinbild zum „Gedanken vom Allgemeinen der Erscheinungen“ vervollkommnet, und daher auch im Menschen nur das „Naturbewußtsein“ erzeugt. Aber zugegeben, daß jene unwillkürlichen Begriffe wirklich nur die Erscheinungen und noch nicht das Sein der Dinge erfaßten: so ist doch der Geist in ihrer Bildung wirksam, und Günther selbst hebt hervor, daß er durch die Sprachbezeichnung dem Begriffe das Siegel seiner Freithätigkeit aufdrückt. Nun ist es aber unmöglich, daß die Natur d. h. die sinnliche Vorstellung den noch schlummernden Geist zu dieser ersten Thätigkeit wecke, ohne auf ihn einzuwirken, und somit muß Günther in Widerspruch mit dem h. Augustin und allen Philosophen behaupten, daß ein Körperliches auf die Substanz des Geistes einen verändernden Einfluß üben könne. Weist er eine solche Behauptung von sich, so kann er bei seinem Dualismus von der Entstehung der Begriffe ganz und gar keine Erklärung geben. War ja dies der Grund, weßhalb Plato, Cartesius und andere, welche wie er die Einheit des menschlichen Wesens nicht anerkannten, zu den angebornen Ideen, der immerwährenden Anschauung, die der Geist von sich oder gar vom göttlichen Sein haben sollte, und ähnlichen Dichtungen ihre Zuflucht nahmen.

Oder wird er etwa sagen, daß jene reale Vereinigung des Geistes mit dem Leibe, die auch er und zwar als den Grund der formalen Einheit des menschlichen Bewußtseins anerkenne, es möglich mache, daß der Geist durch die Sinnlichkeit zu jener ersten Thätigkeit des Denkens angeregt werde? Wir müßten dann erwiedern, daß wir uns mit dem bloßen Namen der realen Vereinigung nicht befriedigen können, sondern eine Erklärung fordern müssen, aus welcher es begreiflich werde, daß der noch mit allen seinen Kräften schlummernde Geist durch eine sinnliche Erscheinung berührt und zur Aeußerung seiner Freithätigkeit bestimmt werden könne. Bei den Scholastikern, wie gesagt, finden wir diese Erklärung. Denn ist die menschliche Seele nicht reiner Geist, sondern auch Prinzip von sinnlichen Kräften, und durch diese mit dem Leibe zu einem Sein und Wesen vereinigt; dann begreift

man, wie die äußere Natur durch die Einwirkung auf die Organe der Sinne den übrigens schon als Lebensprinzip wirksamen Geist zunächst zur Aeußerung seiner sinnlichen Erkenntnißkraft, und vermittelst dieser zur intellectuellen Thätigkeit anregen kann. Denn es wird dann kein schlummerndes Prinzip, sondern das schlummernde Vermögen eines schon lebendigen Prinzips geweckt, und was weckt, ist nicht sowohl das sinnliche Bild, welches im Organe des Leibes erzeugt ist, als vielmehr die Thätigkeit des in demselben wahrnehmenden Geistes.

116. Wir kommen nun zur andern Frage, weßhalb nämlich der Mensch durch die Begriffsbildung nur zum Naturbewußtsein und nicht auch zum Bewußtsein seiner selbst vorrücke. Dieses soll in Folge der Einwirkung eines schon selbstbewußten Wesens dadurch entstehen, daß der Geist den Eindruck, der durch seine auf die Einwirkung folgende Rückwirkung entsteht, nicht bloß auf etwas außer ihm, sondern auch auf den Träger desselben bezieht, und darum sich als das Subject des in dem Eindruck enthaltenen Leidens und Thuns findet, zugleich aber auch im Gegensatz zu ihnen festhält d. i. sich als ein für sich Bestehendes und Ursachliches von dem, was nur in ihm und durch ihn ist, unterscheidet. Aber ist es möglich, daß der Geist freithätig Begriffe bilde, und durch sie, wenn auch nur das Allgemeine der Erscheinungen, erkenne, ohne daß es in ihm, dem Freithätigen, ein Thun und ein Leiden gebe? und wenn es in seinem Wesen liegt, was in ihm vorgeht, wissen zu können, wie soll er dann nicht sofort auch dieses Leidens und Thuns sich bewußt werden? warum endlich nicht auch diese seine Erscheinungen auf ihren Träger zurückbeziehen, und so sich als das Subject und Prinzip desselben finden? Wird etwa Günther sagen, daß nicht der Geist, sondern die Leibseele (Psyche) das Subject des Begriffes sei? Aber dieser entsteht doch nur durch das Mitwirken des Geistes, und zwar ist es diese Mitwirkung, die ihn erst zum Begriffe macht. Seines eigenen Wirkens Träger ist aber doch wohl der Geist; und weil er nicht immer wirksam war, so ist mit seinem Wirken auch eine Veränderung, ein Leiden verbunden. Unmöglich also kann Günther läugnen, daß auch schon in der unwillkürlichen Begriffsbildung der Geist sich thätig und leidend verhalte; besonders da doch gewiß nicht die Psyche allein, sondern mit ihr auch er zu irgend einer Erkenntniß kommt. Und somit wiederholen wir unsere Frage, wie soll der Geist sich nicht schon dieser seiner Erscheinungen bewußt

werden? wie nicht schon diese, weil er eines solchen Denkens fähig ist, auf sich zurückbeziehen?

Nämlich, er ist zwar seiner Natur nach dieses Denkens fähig, aber er kann zu demselben nicht durch jedwede Erscheinung in ihm, sondern nur durch jene geweckt werden, welche in dem Eindruck, den er von einem seiner schon bewußten Wesen empfängt, enthalten ist. Ich sehe nicht ein, welche andere Antwort Günther geben könnte, und die Unterscheidung, welche er zwischen Verstand und Vernunft macht, vorausgesetzt, möchte sie nicht als ungegründet erscheinen. Auch in der Theorie der Scholastik ist der Geist schon durch ein niederes Vermögen, die sinnliche Erkenntnißkraft, thätig; aber zum Bewußtsein seiner selbst kann er erst gelangen, wenn das intellectuelle Erkenntnißvermögen in Thätigkeit tritt. Denn nur durch dieses, das immaterielle, ist er fähig, sich auf sich selbst zurückzuwenden. Weil also nach Günther der Begriff nichts anders als das vollendete Gemeinbild ist; so könnte auch der Verstand, welcher ihn bildet, als ein Vermögen betrachtet werden, das der Geist nur wegen seiner Vereinigung mit dem Leibe besitze, damit nämlich durch ihn das der Natur eigne Denken im Menschen zu seiner Vollendung geführt werde. Das eigenthümlich geistige Denken ist das der Vernunft, welches nicht in dem Aeußeren der Erscheinung haftet, sondern in die Tiefe des Wesens, aus dem die Erscheinung hervorgeht, eindringt. Wie also nach der gewöhnlichen Ansicht der Geist in der sinnlichen Wahrnehmung thätig ist, aber erst, wenn das intellectuelle Erkennen beginnt, seiner selbst bewußt wird: so darf auch Günther behaupten, daß der Geist durch den Verstand im Dienste der Natur schon wirke; aber das Selbstbewußtsein erst erringe, wenn er zu dem ihm eigenthümlichen Denken der Vernunft geweckt wird. Denn nur durch dieses ja kann er sein Selbst, den realen Grund, seiner Erscheinung finden.

Indessen glauben wir im vorigen Hauptstück hinlänglich dargethan zu haben, daß diese Unterscheidung des begrifflichen und ideellen Denkens ungegründet ist, und Günther zu derselben nur darum verleitet werden konnte, weil er die Bedeutung des Begriffes mißverstand. Der Begriff als der Gedanke des Allgemeinen ist mit nichten ein vollendetes Gemeinbild, sondern vielmehr eine von der sinnlichen ihrer Natur nach ganz verschiedene Vorstellung, welche nur durch jenes Denken, das Günther das ideelle

nennt, durch die Auffassung des Wesens als des Grundes der Erscheinungen zu Stande kommt. Ist aber der Geist in dieser ersten intellectuellen Auffassung der Dinge außer ihm schon zu dem Denken des Seins erwacht; so ist nicht einzusehen, weßhalb er nicht auch sein eigen Sein und Wesen, das ihm in seiner erkennenden Thätigkeit gegenwärtig ist, erfassen sollte. Vermöchte er es aber nicht, so würde er auch nicht auf dem Wege, den Günther bezeichnet, d. i. durch die Einwirkung eines andern schon selbstbewußten Wesens dazu gebracht werden.

117. Wir wollen uns nicht in die Untersuchung einlassen, wie ein reiner Geist auf einen andern reinen Geist, oder auch auf den menschlichen einwirken könne; uns genügt, was Günther selbst eingesteht, daß es der menschliche Geist nur mittelst der Sinnlichkeit z. B. durch das Wort, in das er seinen Gedanken kleidet, vermag. Jedoch ist es, fügt Günther hinzu, das geistige Moment in dieser Einwirkung, das in den noch unentwickelten Geist eingreift. Aber, entgegnen wir, kann dieses geistige Moment etwas anders als jener in das Wort gekleidete Gedanke des erweckenden Geistes sein? und kann es in den noch unentwickelten Geist auf andere Weise eingreifen, als dadurch, daß dieser den in das Wort gekleideten Gedanken auffaßt? Es genügt aber nicht, daß er ihn wie immer auffaßt. Denn bestünde diese Auffassung nur darin, daß der zu erweckende Geist, was das Wort ausdrückt, durch einen Begriff des Verstandes — ich rede im Sinne Günther's — dächte: so könnte er durch das Wort des selbstbewußten Geistes keine andere Einwirkung, als durch die begriffliche Auffassung anderer Dinge, zu der er schon vorgerückt war, erhalten. Soll die Einwirkung eine verschiedene und zwar eine solche sein, in der sich das geistige Moment offenbart; so muß er nicht nur, was das Wort ausdrückt, sondern auch das Wort als *solches* d. h. als Zeichen des Gedankens eines Andern auffassen. Er müßte also außer der Sache, welche das weckende Wort benennt, auch den, welcher zu ihm spricht, und zwar als ein von den übrigen Gegenständen, welche die Sinnlichkeit vorstellt, verschiedenes und zu ihm redendes Wesen erkennen. Was heißt aber das anders als daß der Geist, um den Eindruck, durch den er geweckt werden soll, zu empfangen, schon wach, d. i. zum Gedanken, den Günther als den eigenthümlich geistigen bezeichnet, gelangt sein muß?

118. Oder wird etwa Günther sagen, daß in dem Eindruck, welchen der Geist durch das weckende Wort empfange, noch keine

eigentliche Erkenntniß enthalten sei, und sich auf die Lehre der neueren Psychologie von dem Gemüthe, als dem tiefsten Grund des Geistes, und dem Gefühle, das dem Erkennen und Wollen vorhergehe, berufen? Wir unsrerseits sind der Ansicht, daß dies Gemüth, das rein geistig und doch von dem Vermögen zu erkennen und zu wollen verschieden sein soll, nichts anderes sein könne, als das Wesen des Geistes, insofern es der gemeinsame Grund des Erkenntniß- und Begehrungsvermögens ist. Das wahrhaft geistige Gefühl aber, welches nicht aus intellectuellen Erkenntnissen entsteht, sondern ihnen vorhergeht, kann ganz gewiß nur aus einer Erfahrung des Geistes entspringen. Es müßte also in unserm Falle das geistige Moment oder vielmehr der weckende Geist selbst nicht durch das Wort oder ein anderes sinnliches Mittel, sondern unmittelbar durch sich selbst das Wesen des unentwickelten Geistes berühren. Denn wirkt ein Geist auf den andern vermittelst der Sinnlichkeit ein, so kann er es gewiß nur dadurch, daß er durch ein Sinnliches Gedanken anregt. Allerdings kann das menschliche Wort, abgesehen von seiner Bedeutung, durch den Ton, womit es gesprochen wird, einen von allen rein sinnlichen verschiedenen Eindruck machen: wie auch in den Mienen und Blicken des Menschen etwas liegt, das man geistiges Moment nennen darf. Aber dies geistige Moment bringt doch den Eindruck nicht durch unmittelbare Berührung der Substanz unsers Geistes, sondern durch Anregung von Gedanken, wenn auch unbestimmter und unklarer, hervor.

Indessen weil Günther selbst die Weise, in welcher das geistige Moment in den schlummernden Geist eingreife, nicht näher bestimmt hat; so glauben auch wir diese Untersuchung nicht weiter führen zu müssen, besonders da die Lehre der Scholastiker gegen Günther's Ansichten durch das Bisherige hinlänglich gerechtfertigt scheint. Die Behauptung, daß unsere Seele durch ein schon selbstbewußtes Wesen zum Selbstbewußtsein erweckt werden müsse, stützte Günther darauf, weil sie weder durch sich selbst, noch auch durch die äußere Natur geweckt werden könne. Wir haben aber gesehen, daß er, durch seinen Dualismus verleitet, den Geist sich in einem Schlummer denkt, der ganz unmöglich ist, oder so er dennoch wirklich wäre, die Erweckung, die Günther annimmt, nicht zuließe. Denn wenn unsere Seele mit allen ihren Kräften schlummerte, so könnte sie ebensowenig durch einen andern Geist, der sich ihr nur mittelst der Sinnlichkeit offenbarte, als durch sich selbst zur

Thätigkeit gebracht werden. Dahingegen können die Scholastiker bei der Einheit des im Menschen lebenden und wirkenden und eben darum nie schlummernden Prinzips die stufenweise Entwicklung seiner Kräfte, und aus der Thätigkeit der höchsten den Ursprung des Selbstbewußtseins erklären, ohne den materiellen Erscheinungen der Natur eine unmittelbare Einwirkung auf den Geist zuzuschreiben, oder anzunehmen, daß ein schlummerndes Prinzip sich selbst erwecke.

119. Wir müssen aber schließlich noch eine andere Verschiedenheit der Lehre Günther's und der Scholastiker hervorheben. Günther nämlich räumt zwar ein, daß der menschliche Geist vor dem Selbstbewußtsein zu Begriffen und Worten komme; aber der erste Geistesgedanke, behauptet er, könne nur das Ich sein[1]). Unter Geistesgedanke versteht Günther einen solchen, der nicht bloß das Allgemeine der Erscheinungen, sondern das Sein als Realgrund erfasse. Wenn es ihm nun bei seiner unrichtigen Ansicht von der Abstraction und der Natur des Begriffs nicht klar wurde, daß dieser eben ein solcher Gedanke ist; so hätte er doch aus jenen Sätzen, worin er mit der Scholastik übereinstimmt, schließen müssen, daß unser eignes Sein nicht das erste ist, das wir erkennen. Unser Geist ist sich nicht durch sein Wesen selbst, sondern wird sich erst durch seine Thätigkeit offenbar. Diese Thätigkeit aber, in der sich ihm sein Wesen erschließt, muß ohne Zweifel eine solche sein, die ihm als Geist eigenthümlich ist. Was folgt daraus, wenn nicht, daß sie ein Geistesgedanke sein muß; — und dies war es, was die Scholastik behauptete. Der Geist tritt als ein intellectuelles Prinzip in Thätigkeit, indem er den Gegenstand, welchen er durch die sinnliche Erkenntnißkraft nur seiner äußeren Erscheinung nach wahrnimmt, seinem Wesen nach erkennt. An die Stelle jenes Eindrucks, der nach Günther durch die Einwirkung eines andern und durch die Rückwirkung des eignen Geistes entsteht, tritt bei den Scholastikern der Gedanke, mit dem die Natur eines sinnlichen Gegenstandes aufgefaßt wird. Durch diesen Gedanken aber, der fremdes Sein zum Inhalt hat, erwacht der Geist zur Erkenntniß des eignen Seins; weil es in der Natur eines intellectuellen Prinzips gegründet ist, daß seine Thätigkeit, obgleich sie etwas Aeußeres zum Gegenstand hat, doch in ihm vollzogen

[1]) Das erste Wort ist freilich nicht das Wort Ich, weil ja die Natur selber im Menschen zu Worte kommt, wie außer ihm zu Tönen; — aber der erste Geistesgedanke bleibt es. Janusk. S. 291.

wird, daß sie durchaus immanent ist. Denn dadurch geschieht es, daß er sich nicht nur seines Denkens, sondern auch seines Wesens als des Prinzips dieses Denkens bewußt ist. Er bezieht den Gedanken vom fremden Sein als eine Erscheinung auf sich als ihren Träger und Grund. — Uebrigens unterscheidet der h. Thomas in diesem Gedanken, wie Günther in jenem Eindruck, ein Leiden und Thun: ein Leiden, weil er im Geiste erzeugt wird, ein Thun, weil der Geist es ist, der ihn erzeugt: ob und wiefern aber hierbei eine Mitwirkung des Gegenstandes vermittelst der Thätigkeit des Sinnes Statt finde, wurde oben hinlänglich erklärt.

Aber nun haben wir auf den Grund, auf welchen Günther das meiste Gewicht legen möchte, noch nicht geantwortet. Wie der menschliche Geist, sagt er, in seinem Sein bedingt ist; so muß er auch in seinem Erscheinen beschränkt sein, d. h. er kann so wenig ohne fremde Hülfe in die Erscheinung treten, als er sich selbst hat in's Sein versetzen können: woraus dann folgen würde, daß nicht nur der Mensch, sondern auch der Engel durch Einwirkung eines andern Geistes zur Erkenntniß seiner selbst geweckt werden müsse. Davon also im folgenden Hauptstück.

Siebentes Hauptstück.

Von der rein intellectuellen Erkenntniß.

Um die Lehre der Scholastik von dem menschlichen Erkennen allseitig aufzufassen, und namentlich den in neuerer Zeit so viel besprochenen Unterschied zwischen Verstand und Vernunft von ihrem Standpunkt aus zu beurtheilen; wird es zweckmäßig sein, uns mit den Ansichten der Vorzeit über das den reinen Geistern eigenthümliche Erkennen etwas näher bekannt zu machen. Man bemerke aber, daß wir nur von jener Erkenntniß, zu welcher der reine Geist durch seine natürlichen Kräfte und folglich auch der gefallene Engel noch immer befähigt ist, nicht aber von jener reden, zu welcher der gute Engel im Zustande der Gnade und der Seligkeit durch übernatürliche Gaben erhoben wird.

I.

Wie der Engel sich selbst erkenne.

120. Die Scholastiker suchen über die Erkenntniß der Engel dadurch Aufschlüsse zu gewinnen, daß sie von ihr jene Unvollkommenheit entfernen, die wir in unserm Denken finden, ohne jedoch die Vollkommenheit, die dem göttlichen Erkennen eigenthümlich ist, auf sie zu übertragen; und setzen also voraus, daß die Erkenntniß der Engel ihrer Art nach die vollkommenste sei, deren ein geschaffener Geist durch seine natürlichen Kräfte fähig ist. Zunächst also müssen wir, wie in uns, so auch im Engel die Erkenntniß von dem Sein (Dasein) und von der Substanz unterscheiden. Denn nur in Gott, der reine Thätigkeit und deßhalb unwandelbar, ewig, unendlich ist, kann die Erkenntniß mit dem Dasein und dieses mit der Wesenheit eines und dasselbe sein. Wenn aber das, so müssen wir auch im Engel ein von der Wesenheit verschiedenes,

obgleich in ihr wurzelndes Vermögen zu erkennen annehmen. Denn die Erkenntniß verhält sich zum Vermögen zu erkennen, wie das Dasein zu der Wesenheit: sie ist seine Verwirklichung (actualitas). Ist also im Engel Dasein und Erkennen nicht dasselbe; so muß auch in ihm das Vermögen zu erkennen von der Wesenheit (dem Vermögen zu sein) verschieden sein. Aber wir sind nicht immer erkennend; unsere Vernunft ist ursprünglich nur Vermögen, und geht daher vom Zustand der Ruhe, in den der Thätigkeit über. Werden wir auch dies vom Engel behaupten? Mit nichten. — Als wir oben erörterten, daß kein Wesen wirklich d. h. nicht bloß in seiner Ursache, sondern in sich dasein könne, ohne irgend eine Thätigkeit zu haben; bemerkten wir, aus der Verschiedenheit der Thätigkeit von der Kraft folge zwar, daß ein endliches Wesen ohne diese und jene, aber nicht, daß es ohne jegliche Thätigkeit dasein könne. Nun müssen wir aber hinzufügen, daß überdies jedes Ding eine ihm wesentliche Thätigkeit hat, ohne die es gar nicht sein kann, und welche demnach, während die übrigen anfangen und aufhören, immer fortdauert. So ist z. B. in jedem Körper nicht nur Repulsivkraft, sondern auch Repulsion, die Aeußerung dieser Kraft. Denn ohne Repulsion ist keine Ausdehnung möglich; kein Körper aber kann ohne Ausdehnung sein. (Es versteht sich, daß wir hier von dem reden, was kraft der Gesetze der Natur, und nicht was durch göttliche Allmacht möglich ist.) Ebenso kann in einem Thier die Empfindung entstehen und verschwinden; aber die Kraft, durch die es genährt wird, hört niemals auf thätig zu sein. Da also das Wesen eines reinen Geistes eben darin besteht, daß er kein anderes Leben als das intellectuelle hat; so kann er auch gar nicht ohne intellectuelle Thätigkeit sein[1]).

121. Aber nicht nur kann der Engel nicht sein, ohne zu erkennen, sondern er kann auch nicht sein, ohne sich selbst zu erkennen, und dies aus demselben Grunde, weßhalb er sich unmit-

[1]) Omnis substantia vivens habet aliquam operationem vitae in : ta ex sua natura, quae inest ei semper, licet aliae quandoque insint ei in potentia; sicut animalia semper nutriuntur, licet non semper sentiant. Substantiae autem separatae (i. e. materiae non junctae) sunt substantiae viventes, ut ex praemissis patet; nec habent aliam operationem vitae nisi intelligere. Oportet igitur, quod ex sua natura sint intelligentes actu semper.

S. Thom. Cont. Gent. l. 2. c. 97.

telbar erkennt, sein Wesen schaut. Das Erkannte braucht mit dem Erkennenden nicht seinem physischen Sein nach vereinigt zu sein, und dadurch allein, daß etwas mit dem Geiste physisch vereinigt ist, wird es von ihm nicht erkannt. Damit etwas durch seine Gegenwart erkennbar sei, muß es so beschaffen sein, daß es sich zum Erkenntnißvermögen nach Art einer Form, durch welche dieses in Thätigkeit tritt, verhalte. Deßhalb ist unserm Geiste selbst jenes Sinnliche, womit er dem Wesen nach vereinigt ist, d. h. der eigne Leib und seine Lebensthätigkeit, durch diese Vereinigung oder Gegenwart, wenn auch seinem Dasein, aber doch nicht seiner Beschaffenheit nach erkennbar. Denn das Materielle kann, so wie es in sich da ist, keine intellectuelle Erkenntniß verursachen, nicht Form eines intellectuellen Prinzips werden. Vielmehr muß dies in sich eine Vorstellung erzeugen, durch welche das Materielle in ihm ein ideales Sein erhält: und dies ist der Grund, weßhalb unsere Seele auch vom eignen Leibe die intellectuelle Kenntniß durch Abstraction gewinnen muß. — Auch Gott ist, obgleich auf ganz andere Weise, jedem Geiste seinem Sein und Wesen nach gegenwärtig; er ist ihm aber durch diese Gegenwart allein nicht erkennbar, weil sein Wesen über das Wesen des geschaffenen Geistes und folglich auch über jeden Gedanken, der in demselben sein kann, ohne alles Verhältniß erhaben ist. Aber müssen wir nun nicht aus eben diesen Gründen folgern, daß ein reiner Geist sich selbst ohne alle Vermittlung d. h. durch sein eignes Wesen erkennbar ist? Sein Wesen ist mit seinem Erkenntnißvermögen als das Prinzip desselben ohne Zweifel vereinigt; es ist aber seiner Natur nach ebenso immateriell als der Gedanke, durch den es erkannt werden muß, und folglich nicht wie das Sinnliche erst durch Abstraction erkennbar; es ist aber auch nicht, wie das göttliche Sein, über das Erkenntnißvermögen erhaben, so daß es nur durch analoge Vorstellungen aufgefaßt werden könnte. Es muß also der Engel sich durch sein Wesen selbst erkennbar sein, so zwar, daß dieses in seiner Vernunft die Erkenntniß seiner selbst ebenso verursacht, wie das intelligible Bild die Erkenntniß eines von ihm verschiedenen Gegenstandes[1])

[1]) Intellectus Angeli, quia habet essentiam, quae est actus in genere intelligibilium, sibi praesentem, potest intelligere id, quod est intelligibile apud ipsum, scilicet essentiam suam, non per aliquam similitudinem, sed per se ipsam. De verit. q. 6. a. 8.

Essentia enim Angeli est in ejus intellectu ut intelligibile in intelligente; intellectus autem in essentia sicut potentia in substantia. Ibid. ad 6.

Daraus aber folgt nicht nur, daß er sein Wesen mit allem was in ihm ist, vollkommen durchschaut, sondern auch, daß er es immer schaut, daß in ihm Dasein und Selbsterkenntniß gar nicht getrennt werden können[1]).

Daher haben wir auch den Grund, weßhalb die menschliche Seele sich nicht durch ihr Wesen erkenne, nicht darin gefunden, daß sie ein endlicher und geschaffener Geist, sondern darin, daß sie nicht reiner Geist ist, sondern außer den intellectuellen Fähigkeiten auch sinnliche hat, und im Gebrauche jener von diesen abhängig ist. Die sinnliche Erkenntniß geht der intellectuellen vorher, und die erste Thätigkeit der Vernunft ist die intellectuelle Auffassung des Sinnlichen. Ein solches Prinzip aber, das aus dem Zustand der Ruhe zur Thätigkeit erwacht, und dadurch erwacht, daß es ein Anderes durch dessen Erscheinung erkennt, kann wie dies Andere so auch sich selbst unmöglich anders als vermittelst seiner Thätigkeit erkennen, und muß wie alles Uebrige so auch sein Wesen durch Vorstellungen, die vom Sinnlichen entlehnt sind, auffassen.

II.

Wie der Engel die übrigen Geschöpfe erkenne.

122. Der Engel erkennt sich selbst nicht durch ein intelligibles Bild, sondern durch seine Substanz, die an die Stelle des Gedankenbildes tritt: erkennt er aber ebenso die übrigen geschaffenen Wesen durch seine Substanz ohne Vermittlung solcher Bilder oder Formen? Von Gott müssen wir dieses annehmen: denn in ihm wird das Erkennen nicht etwa durch die Substanz erzeugt, sondern seine Substanz selber ist Erkennen, und schließt also jede Mannigfaltigkeit von Bildern oder Ideen, welche das Erkennen verursachen, aus. Er muß alles und jedes dadurch erkennen, daß er sich erkennt. Wir haben aber schon gesehen, daß dies nur darum möglich ist, weil Gott über jede Art des Seins erhaben die Fülle alles Seins in sich schließt, und daher keine Realität in irgend einem Geschöpfe sein kann, wovon sein unerschaffenes Wesen nicht das

[1]) Intellectus Angeli non est in potentia respectu essentiae ejus, sed respectu ejus semper est in actu. Ibid. ad 7.
Cf. Suar. De Angelis. l. 2. c. 4.

Urbild wäre: wohingegen das Wesen eines geschaffenen Geistes, weil es selbst auf eine gewisse Art des Seins beschränkt ist, nicht das Mittel sein kann, andere Wesen, es sei denn auf eine unbestimmte Weise, zu erkennen (n. 46. 47.). Indem der Engel sein eignes Wesen vollkommen schaut, erkennt er auch jene allem endlichen Sein gemeinsame Beschaffenheit, welche der Grund der allgemeinen Vorstellung ist. Er sieht ein, daß es manche Arten von Geschöpfen und in jeder Art verschiedene Individuen geben könne: aber um die von ihm verschiedenen, höheren oder geringeren Wesen nach ihrer Eigenthümlichkeit zu erkennen, dazu ist ihm in seiner Substanz das Mittel nicht gegeben; er bedarf der von dieser wie Formen oder Qualitäten verschiedenen Ideen[1]).

Woher empfängt er sie? Darüber waren die Scholastiker nicht alle derselben Ansicht. Die gewöhnliche Lehre ist aber auch hier jene des h. Thomas, der nicht daran zweifelt, daß dem Engel die Ideen anerschaffen seien. Man erinnere sich aber, daß hier von der habitualen Idee die Rede ist; die in nichts anderm besteht als in einer solchen Verfassung oder Eigenschaft des erkennenden Vermögens, durch welche dies im Stande ist, die wirkliche Vorstellung in sich zu erzeugen. Wir müssen uns diese erst nach und nach erwerben: der Engel aber wird mit einem schon ausgebildeten Erkenntnißvermögen erschaffen. — Somit nahmen, wenn auch nicht alle, doch die meisten Scholastiker im reinen Geiste angeborne (anerschaffene) Ideen an[2]).

123. Doch wie dem auch sei, wichtiger für uns ist, daß die Ideen, durch welche der Engel erkennt, woher immer er sie empfangen mag, das Wesen der Dinge nicht vermittelst seiner Er-

[1]) Ea, quae sunt infra Angelum, et ea, quae sunt supra ipsum, sunt quodammodo in substantia ejus, non quidem perfecte neque secundum propriam rationem, cum Angeli essentia finita existens secundum propriam rationem ab aliis distinguatur, sed secundum quandam rationem communem. In essentia autem Dei sunt omnia perfecte et secundum propriam rationem, sicut in prima et universali virtute operativa, a qua procedit, quidquid est in quacumque re proprium vel commune. Et ideo Deus per essentiam suam habet propriam cognitionem de rebus omnibus, non autem Angelus, sed solum communem.
S. Thom. Summa. p. 1. q. 55. a. 1. De verit. q. 8. a. 8. cf. Suar. de Ang. l. 2. c. 5.

[2]) S. Thom. Ibid. a. 2. Cont. Gent. l. 2. c. 96. De verit. q. 8. a. 9. S. Bonav. l. 2. dist. 3. p. 2. a. 2. q. 1

scheinung, sondern wie es in sich selbst ist, und darum auch nicht bloß, was der Gattung oder Art gemeinsam ist, sondern auch seine individuelle Eigenthümlichkeit auffaßt. Wir haben oben gesehen, daß eine Erkenntniß deßhalb, weil sie nur durch ein Gedankenbild möglich ist, noch nicht sofort eine mittelbare genannt werden muß. Erst dort wird die Erkenntniß eine mittelbare, wo das erkennende Prinzip die zum Erkennen nöthige Beziehung zu dem Gegenstande nur vermittelst der Erkenntniß eines andern Gegenstandes erhält, und folglich die Form oder das Gedankenbild, wodurch erkannt wird, ein entlehntes ist (n. 39.). Wir nun vermögen nur die sinnlichen Eigenschaften der Dinge, von welchen unser Erkennen beginnt, in Vorstellungen, die von ihnen selbst entnommen sind, anzuschauen; von der Substanz bilden wir den Begriff, indem wir sie als Subject und Prinzip jener Eigenschaften, und folglich vermittelst der Vorstellungen dieser denken.

Eben hierin, daß wir das Wesen der Dinge nicht unmittelbar in sich selber schauen, liegt der Grund unsers fortschreitenden Denkens. Unsere *Begriffe* können zwar jeder für sich Wahrheit haben, insofern sie in sich betrachtet, den Dingen entsprechen; aber wir können uns ihren Inhalt und daher auch ihre Wahrheit nur dadurch zum Bewußtsein bringen, daß wir verschiedene Begriffe mit einander vergleichen, und sie in *bejahenden Sätzen* verbinden, oder in *verneinenden* trennen. Ob aber Eines von dem Andern zu behaupten oder zu läugnen sei, das können wir meistens wiederum nur erkennen, indem wir, die durch Vergleichung der Begriffe gebildeten Sätze untereinander verbindend, aus mehreren Urtheilen *Schlüsse* gewinnen. Wenn wir z. B. „Mensch" sagen, so haben wir zwar eine klare Vorstellung; können uns aber von ihrem Inhalt nur dadurch Rechenschaft geben, daß wir mit dem allgemeinsten Begriff *Wesen* jenen der Sinnlichkeit und Vernunft vereinigen, und dann auf ähnliche Weise wiederum diese Begriffe erklären. Wollen wir dann unsere Erkenntniß des Menschen erweitern, so müssen wir, was uns von seiner Natur bekannt ist, mit dem, was wir sonst wissen, vergleichen, das Eine von ihm bejahen, das Andere läugnen, und hierin uns der mannigfaltigsten Verkettung der schon gewonnenen Urtheile bedienen, um in den Schlüssen die Wahrheit, die wir auf solchem Wege erkannt haben, auszudrücken. Wer aber die menschliche Natur nicht bloß aus ihren Erscheinungen, sondern in ihr selber wie sie ist erkännte, sie also durch einen geistigen Blick wie etwa das körper-

liche Auge eine Gegend schaute; der müßte auch von allem, was sie in sich schließt, dem Wesen, den Attributen, den Kräften u. s. w durch den bloßen Begriff, womit er sie auffaßte, jene Erkenntniß besitzen, die wir durch viele verschiedene Vorstellungen und die aus ihnen entstehenden Urtheile und Schlüsse nach und nach erwerben. Diese Weise zu erkennen, in welcher die Wahrheit nicht durch Verknüpfung und Trennung mannigfaltiger Begriffe noch auch durch Herleitung des Einen aus dem Andern gefunden, sondern im innern Wesen der Dinge selber geschaut wird, war den Scholastikern die rein intellectuelle[1]): und weil sie nicht daran zweifelten, daß dieselbe den reinen Geistern eigenthümlich sei; so nannten sie diese vorzugsweise substantiae intellectuales oder auch intelligentiae. Der Grund nämlich, weßhalb unsere Erkenntniß eine

---

[1]) Inferiores intellectus scilicet hominum per quemdam motum et discursum intellectualis operationis perfectionem in cognitione veritatis adipiscuntur, dum scilicet ex uno cognito in aliud cognitum procedunt. Si autem statim in cognitione principii noti inspicerent, quasi notas, omnes conclusiones consequentes, in eis discursus locum non haberet. Et hoc est in Angelis: quia statim in illis, quae naturaliter cognoscunt, inspiciunt omnia, quaecunque in eis cognosci possunt. Et ideo dicuntur intellectuales: quia etiam apud nos ea, quae statim naturaliter apprehenduntur, intelligi dicuntur: unde intellectus dicitur habitus primorum principiorum. Animae vero humanae, quae veritatis cognitionem per quendam discursum acquirunt, rationales vocantur.

S. Thom. S. p. 1. q. 58. a. 3.

Sicut in intellectu ratiocinante comparatur conclusio ad principium; ita in intellectu componente et dividente comparatur praedicatum ad subjectum. Si enim intellectus noster statim in ipso principio videret conclusionis veritatem, nunquam intelligeret discurrendo vel ratiocinando: similiter si intellectus statim in apprehensione quidditatis subjecti haberet notitiam de omnibus, quae possunt attribui subjecto vel removeri ab eo; numquam intelligeret componendo et dividendo, sed solum intelligendo quod quid est. Sic igitur patet, quod ex eodem provenit, quod intellectus noster intelligit discurrendo, et componendo et dividendo, ex hoc scilicet, quod non statim in prima apprehensione potest inspicere, quidquid in eo virtute continetur: quod contingit ex debilitate luminis intellectualis in nobis. Unde cum in Angelo sit lumen intellectuale perfectum, cum sit speculum purum et clarissimum, ut dicit Dionysius (de div. Nom. c. 4.), relinquitur, quod Angelus sicut non intelligit ratiocinando, ita non intelligit componendo et dividendo. Ibid. a. 4.

Cf. De verit. q. 8. a. 15.

auf die erklärte Weise vermittelte ist, liegt, wie wir sahen, nur darin, daß unsere an die Sinnlichkeit gebundene Vernunft ihre Vorstellungen durch Abstraction gewinnen muß; und so natürlich es einem solchen Prinzip ist, das Intelligible in dem Sinnlichen zu erkennen, so natürlich muß es dem reinen Geiste sein, das Intelligible in sich selbst zu schauen (n. 64. 139.).

III.

Wie der Engel Gott erkenne.

124. Wir bemerkten oben, daß die cartesianische Schule, weil sie die Einheit des Seins im Menschen aufgehoben hatte, die Entstehung der Begriffe nur durch die Annahme von anerschaffenen Ideen zu erklären wußte. Wenn dann aber manche Gelehrte eben dieser Schule statt oder auch außer den vielen angebornen Ideen eine unmittelbare Erkenntniß des Absoluten behaupten, und bis auf den heutigen Tag bemüht sind, uns zu überreden, daß wir, ohne es zu wissen, alle Dinge in und vermittelst der göttlichen Wesenheit erkennen; so weichen sie dadurch immer weiter von der Lehre der Vorzeit ab. Denn wenn die ersteren von dem menschlichen Geiste behaupteten, was die Scholastik nur vom reinen Geist gelten ließ; so wollen diese im Menschen eine Erkenntnißweise finden, welche die Scholastik mit großer Uebereinstimmung auch in den Engeln läugnete. Da es zwar außer Gott Wirkungen Gottes, die aber auch von ihm dem ganzen Wesen nach verschieden sind, in Gott jedoch keine vom Wesen verschiedene Erscheinungen giebt; so kann Gott unmittelbar d. h. durch sich selbst nur erkannt werden, wenn er seinem Wesen nach erkannt wird. Ferner was durch sich selbst seinem Wesen nach erkannt wird, das wird auch durch einen eigentlichen Begriff, so wie es in sich selbst ist, und nicht bloß durch analoge Vorstellungen, nach Art eines Andern erkannt. Es ist aber — ohne übernatürliche Einwirkung Gottes — schlechterdings unmöglich, daß der Gedanke irgend eines geschaffenen Geistes das göttliche Wesen, wie es in sich ist, erfasse: denn Gottes Wesen ist als das absolute und darum unbeschränkte Sein ohne alles Verhältniß über jegliches Geschaffene, das immer auf eine Art des Seins beschränkt ist, erhaben, und kann deßhalb,

wie es in sich ist, durch keine Erkenntnißform des geschaffenen Geistes, die nothwendig ebensowohl als das Wesen des Geistes beschränkt ist, ausgedrückt werden[1]).

Eine Erkenntniß Gottes, die unmittelbar und eigenthümlich wäre, ist nur dadurch denkbar, daß Gott sich in eine Beziehung zum Geiste setzt, vermöge welcher sein Wesen selbst gleichsam die Stelle des Gedankenbildes, durch das wir erkennen, vertritt. Und dies ist eben jene übernatürliche Offenbarung und Vereinigung Gottes mit dem Geiste, die wir nach diesem Leben hoffen; zu welcher aber weder wir, noch die Engel durch unsere natürlichen Fähigkeiten ausgerüstet sind. In diesen liegt nur die Möglichkeit, daß Gott jene Anschauung seines Wesens verleihe; aber kein Vermögen, keine Anlage zu derselben. — Auch der Engel erkennt also durch seine natürlichen Fähigkeiten Gott keineswegs unmittelbar, sondern vermittelst der Geschöpfe. Weil er nämlich sein eigen Wesen, wie es ist, durchschaut; so erkennt er, wie die übrigen Eigenschaften, so auch die Endlichkeit und Abhängigkeit seines Seins. Er kann aber diese nicht erkennen, ohne zugleich das Dasein dessen, von welchem er in seinem Sein abhängig ist, Gott den Schöpfer, zu erkennen. Daher sagen manche Scholastiker, daß die Erkenntniß des eignen Seins und des Daseins Gottes in dem Engel ein und derselbe Act sei; darin aber stimmen alle überein, daß in ihm die Erkenntniß Gottes von der Erkenntniß seiner selbst unzertrennlich, und daher nothwendig und ununterbrochen ist[2]).

125. Erkennt der Engel — in seinem natürlichen Zustande — Gottes Dasein nur aus dem eignen Sein; so kann er auch über die Beschaffenheit Gottes nur Aufschlüsse erhalten, indem er sich und alles Geschaffene als Wirkungen Gottes betrachtet. Auch er also kann das göttliche Sein nur durch Analogie und Vernei-

---

[1]) Omnis intelligibilis species, per quam intelligitur quidditas vel essentia alicujus rei, comprehendit in repraesentando rem illam: unde et orationes signantes, quod quid est, terminos et rationes et diffinitiones vocamus. Impossibile est autem, quod aliqua similitudo creata totaliter Deum repraesentet, cum quaelibet similitudo creata sit alicujus generis determinati; non autem Deus, ut in primo (lib. c. 25) ostensum est. Non igitur est possibile, quod per aliquam similitudinem creatam divina substantia intelligatur.
S. Thom. Cont. G. l. 3. c. 49. Cf. de verit. q. 8. a. 3.

[2]) Suarez. De Angelis. l. 2. c. 18. 19.

nung erkennen; obgleich seine Erkenntniß unvergleichlich vollkommner, als die unsrige sein muß. Wenn eine Ursache aus ihren Wirkungen, sei es durch die Aehnlichkeit, die sie mit ihr haben, sei es durch den Gegensatz, den sie mit ihr bilden, erkannt wird; so muß diese Erkenntniß um so vollkommner sein, je zahlreicher und größer die Wirkungen sind, welche die Erkenntniß vermitteln. Während also wir nur die geringsten Geschöpfe und selbst diese nur mühsam und unvollkommen erkennen; liegt vor dem Engel die ganze Schöpfung offen dar, und von den höchsten Ordnungen der Wesen bis zu den tiefsten giebt es keine, deren innerste Natur, Kräfte und Eigenschaften er nicht, wie sie sind, erschaute. Wenn wir, sagt hier der h. Thomas[1]), die Majestät des Königs aus dem Ansehen, das er Andern verleiht, erkennen müßten; so ist kein Zweifel, daß jener, der die Macht und Würde aller Großen und Fürsten des Reiches vor Augen hätte, von des Königs Majestät eine vollständigere Kenntniß erhielte, als etwa ein Landmann der nur die Beamten seines Dorfes kennt. — Uebrigens ist auch in dem Engel die Erkenntniß Gottes einigermaßen von seiner Freiheit abhängig. Weil sein Erkenntnißvermögen von Anfang an ausgebildet ist, und er alles Geschaffene dem Wesen nach vollkommen erkennt; so braucht er zwar, was über Gott aus der Schöpfung erkannt werden kann, nicht erst mühsam zu erforschen; aber er ist doch nicht genöthigt, es sich stets zu vergegenwärtigen, und in der Betrachtung Gottes nach all seiner Fähigkeit zu verharren.

Endlich ergiebt sich aus dem Gesagten, daß auch die reinen Geister die übernatürliche Ordnung der Dinge, insofern dieselbe nicht durch äußere Werke offenbar geworden, sondern in den Rathschlüssen Gottes verborgen ist, nicht anders als durch Offenbarung im strengen Sinne des Wortes d. h. durch die Rede Gottes erkennen. Denn wenn sie das Wesen Gottes nicht in ihm selber schauen, so können sie noch viel weniger die freien Entschlüsse Gottes erforschen. Und eben weil es etwas anders ist, das Wesen und etwas anders die Gedanken und Rathschlüsse eines Geistes erkennen; so sind auch die Theologen der Ansicht, daß der eine Engel des andern Gedanken und Willen nur durch Aeußerung derselben wissen könne. Die auf diesem Wege erworbene Kunde von den freien Thaten Gottes und der Geschöpfe muß dann auch der Engel durch Vergleichung und Verknüpfung verschiedener Er-

[1]) Cont. Gent. ibid.

kenntnisse, also durch ein fortschreitendes Denken (per discursum) erweitern.

Demzufolge lehrte die Scholastik, daß der Engel sich selbst und die ganze natürliche Ordnung der Dinge unmittelbar, Gott aber, das Uebernatürliche und die innere Freithätigkeit der Geschöpfe nur mittelbar erkenne. Aber ehe wir nun von dem rein intellectuellen Erkennen des Engels zu jenem, das dem Menschen eigen ist, zurückkehren, müssen wir die entgegengesetzten Ansichten Günthers untersuchen.

IV.

Erste Einwendung Günthers: Nur Gott, der Unbedingte, erkennt sich unmittelbar.

126. Wie Günther vom menschlichen Geiste behauptet, was nach der Lehre der Vorzeit nur vom Engel wahr ist, daß er nämlich das eigne Sein früher, als jedes andere erkenne: so läugnet er nicht bloß im menschlichen, sondern auch im reinen Geiste alle unmittelbare Erkenntniß des Seins. Dem zufolge würde ein geschaffenes Wesen nichts als Erscheinungen unmittelbar erkennen. Günther pflegt, wo er diese seine Meinung zu begründen sucht, nur von der Selbsterkenntniß zu reden: darüber wollen wir jedoch mit ihm nicht rechten. Denn ein Geist, der sich selbst nur aus seinen Erscheinungen erkennt, kann ganz gewiß auch vom fremden Sein nur durch die Erscheinung desselben wissen. Weßhalb aber glaubt er nicht bloß dem menschlichen, sondern jedem geschaffenen Geist die unmittelbare Erkenntniß seiner selbst absprechen zu müssen? Hören wir: „Als Grund dieser Beschränktheit des Geistes in seiner von außen her vermittelten und insofern bloß mittelbaren Selbstanschauung läßt sich wohl nicht leicht etwas Anders anführen, als die Bedingtheit des Geistes selber, die gleichfalls eine unabweisbare Thatsache des Bewußtseins ist. Was nicht schlechtweg ist, (durch sich nicht ist), kömmt auch durch sich zu keiner Selbstoffenbarung oder Kraftäußerung . . . . Ferner: Was nur durch ein Anderes außer ihm zur Kraftäußerung vermocht wird, kann deshalb auch zunächst und unmittelbar immer nur diese seine Erscheinung, folglich sein Wesen, als Grund jener

Erscheinung, stets nur vermittelt durch diese (mittelbar) zur Vorstellung bringen[1])".

Wie wir schon wissen, lehrte auch die Scholastik, daß der menschliche Geist darum sich nur durch seine Erscheinung erkenne, weil in ihm die intellectuelle Erkenntnißkraft nicht von vornherein und immer thätig sei, sondern vom Zustand der Ruhe in jenen der Thätigkeit übergehe. Hievon aber suchte sie den Grund keineswegs in seiner geschöpflichen Natur, sondern in jener Beschaffenheit, die ihm wegen seiner Vereinigung mit dem Leibe eigen ist. Wenn nun dagegen Günther behauptet: „Was nicht durch sich ist, kommt auch nicht durch sich zur Selbstoffenbarung;" — so heißt dies, wie er uns oben erklärte, so viel, als: Was dem Sein nach von einem Andern abhängig ist, muß es auch dem Erscheinen nach sein. Was werden wir also darauf erwiedern? Ohne Zweifel behaupten auch wir, daß jeder geschaffene Geist nicht nur in seinem Sein, sondern auch in seinem Erscheinen abhängig ist; und dies nicht nur darum, weil Gott die Vermögen, die er ihm mit dem Sein verlieh, auch mit demselben, während der Geist durch sie thätig ist, erhält; sondern auch deßhalb, weil der Geist durch jene Vermögen gar nicht wirken kann, ohne daß Gott mit ihm wirke. Aber müssen wir nun deßhalb auch jene Abhängigkeit im Erscheinen, von der Günther redet, annehmen; d. h. ist außer dem Schöpfungsakt, welcher dem Geiste das Sein giebt, ein anderer Act Gottes oder irgend eines selbstbewußten Wesens nöthig, der seine schlummernden Vermögen zur Thätigkeit wecke? Aus dem, was von der Abhängigkeit oben im allgemeinen gesagt wurde, scheint doch dies sich nicht sofort zu ergeben. Es führt aber Günther auch noch einen besonderen Beweis dafür. Zum Verständniß desselben müssen wir uns erinnern, daß ihm zufolge die erste Thätigkeit oder Selbstoffenbarung auch Bestimmung des Seins zum Dasein ist. So also lautet der Beweis: Um sich selbst zu bestimmen (zu wecken), müßte ein Sein schon bestimmt (erwacht) sein, folglich setzte die Selbstbestimmung (das Erwecken zur ersten Thätigkeit) ein ewiges Bestimmtsein (ein ewiges Wachen) voraus. — Eine solche Selbsterweckung im geschaffenen Geiste annehmen, sei also dasselbe als von ihm jene „Coincidenz des Seins und Erscheinens," die nur Gott eigen ist, behaupten. Nur durch die Abhängigkeit im Erscheinen werde der Gedanke von der

[1]) Vorschule. Bd. 1. S. 106.

Abhängigkeit im Sein vermittelt, so daß „einer Substanz, die sich durch sich und aus sich zu differenziren, zu offenbaren im Stande wäre, der Gedanke von ihr als einer bedingten Substanz unmöglich wäre[1])."

127. Was hier Günther zunächst von der Unmöglichkeit sagt, daß ein unbestimmtes Sein sich selbst bestimme, ist nur in neuer Terminologie der von altersher geführte Beweis, daß ein Wesen sich nicht selbst in's Dasein versetzen könne, weil es, um dies zu vermögen, schon Dasein haben, und folglich ewig sein müßte. Wir wollen auch jetzt noch nicht davon reden, daß er mit der hegelschen Schule das Dasein der Thätigkeit, und die Bestimmung oder Differenzirung des Seins der Erweckung zur Thätigkeit gleichsetzt: denn es ist, wie schon oben gesagt wurde, ebenso unmöglich, daß ein Wesen sich zur ersten Thätigkeit wecke, als daß es sich selber Dasein verleihe. Worauf es hier ankommt, ist, daß eine solche Selbsterweckung weder in der Theorie der Scholastiker enthalten ist, noch auch von uns behauptet wird. Wir läugnen allerdings, daß man aus der Abhängigkeit des geschaffenen Wesens schließen könne, außer dem Acte, wodurch Gott es in's Sein versetzte, sei ein anderer Act nothwendig, durch den es in die Erscheinung versetzt werde: aber wir behaupten damit keineswegs, daß ein Geschöpf von Gott nur das Sein empfange, und dann sich selbst zur ersten Thätigkeit weckend, in die Erscheinung trete. Warum also nehmen wir weder das Eine noch das Andere an? Darum, weil jener totale Schlummer, von dem Günther redet, gar nicht möglich, eine Wirklichkeit ohne alle Thätigkeit undenkbar ist, und daher jedes Geschöpf mit dem Sein nothwendig auch irgend ein Erscheinen empfängt. Die Lehre der Scholastik also ist in Kürze diese: Weil kein Sein ohne irgend eine ihm entsprechende Thätigkeit möglich ist; so tritt jedes Geschöpf mit dieser in's Dasein; und weil es im Engel keine andere als intellectuelle Thätigkeit giebt, und der nächste Gegenstand dieser in ihm die eigne Substanz ist; so kann der Engel nicht anders, als mit der Selbsterkenntniß erschaffen werden.

128. Man sieht also auch ohne Schwierigkeit, daß hier nicht etwa jene Coincidenz des Seins und Erscheinens, die nur Gott zukommt, auf den geschaffenen Geist übertragen wird.

[1]) Thomas a Scrup. S. 90. 164. 165. Janusk. S. 317. Vergl. auch die schon oben (n. 110.) angeführten Stellen.

Daß in Gott, und in ihm allein, Sein und Erscheinen oder richtiger Sein und Thätigkeit Eines sind, ist einer der ersten Sätze, welche die katholische Theologie vom göttlichen Wesen aufstellt; und deßhalb bezeichneten die Scholastiker dieses als actus purus, reine Thätigkeit oder Wirklichkeit, in welcher es kein bloßes Vermögen, keine Potenzialität giebt. Auch das Geschöpf kann nicht ohne Wirklichkeit und Thätigkeit sein, aber seine Wirklichkeit fällt nicht mit seiner Möglichkeit, noch seine Thätigkeit mit seinem Vermögen zusammen. Darum ist es der Wandelbarkeit unterworfen und der Vervollkommnung fähig; also wenn auch actus, doch nicht actus purus. Aus jenem Wechsel seiner Erscheinungen und dieser Potenzialität seines Wesens wird die Zufälligkeit und folglich die Bedingtheit seines Seins erkannt. Denn ein Wesen, das in seinem Erscheinen wandelbar und in seinem Vermögen der Vervollkommnung fähig ist, kann in seinem Sein nicht unbedingt und nothwendig sein, weil ein nothwendiges Sein auch ein vollendetes ist. — Wenden wir nun dies auf die uns beschäftigende Frage an, so bemerken die Scholastiker zunächst, daß man in ganz anderm Sinne von Gott und vom Engel sage, er erkenne sich durch seine Wesenheit. Von Gott wollen wir damit sagen, daß es in ihm zwischen Wesenheit, Vermögen und Thätigkeit keinen Unterschied gebe, daß also sein Erkennen selbst Substanz und folglich Gott deßhalb sich offenbar ist, weil er lauteres Erkennen ist. Vom Engel aber behaupten wir nicht anders, als daß er sich nicht erst durch seine Erscheinung, sondern durch seine Wesenheit selbst offenbar sei; oder auch, daß er, um sich selbst zu erkennen, keiner Idee bedürfe, weil die Stelle dieser seine Wesenheit selbst vertrete. Obgleich nun hieraus folgt, daß er nicht ohne Selbsterkenntniß und folglich seine Erkenntnißkraft nicht im Zustand der Unthätigkeit sein kann; so wird doch damit gewiß nicht behauptet, daß auch in ihm Wesenheit und Erkenntniß Eines seien: vielmehr kann diese in ihm nur Erscheinung jener, ein Accidenz, wenngleich ein nothwendiges oder wesentliches, sein[1]). Daraus, daß etwas unzertrennlich ist, darf man nicht schließen, daß es nicht unterschieden sei. Möge immer in einem Wesen die Substanz nicht ohne eine gewisse Kraft, und diese Kraft nicht ohne eine gewisse Thätigkeit sein können: es ist deßhalb in ihm Substanz, Kraft und Thätigkeit nicht dasselbe. Wo immer aber dieser Unterschied besteht, da

[1]) S. Thom. S. p. 1. q. 54. a. 3. ad 2.

ist auch Wandelbarkeit und Potenzialität. Der Engel also ist nie, ohne zu denken; aber er denkt darum nicht immer alles, was er denken kann: seine natürlichen Fähigkeiten sind von Anfang an ausgebildet; aber nicht nur können sie durch übernatürliche Gaben erhöht werden, sondern jene Ausbildung schließt auch nicht aus, daß die Erkenntniß des Engels durch Erfahrung erweitert werde. Auch in ihm wird also aus dem Wandelbaren in seiner Erscheinung und der Beschränktheit seiner Vermögen, sowohl die Endlichkeit, als die Zufälligkeit und Bedingtheit seines Seins erkannt.

V.

Zweite Einwendung Günthers: Darum, weil Gott sein Wesen schaut, ist er der Dreifaltige.

129. Es ist unbegründet, wenn Günther behauptet, daß ein Geist, der sein eignes Wesen unmittelbar erkännte, in seinem Sein unbedingt und wie er sich ausdrückt, dem gleich und ebenbürtig wäre, der Sein durch sich ist[1]). Nun geht er aber noch weiter. Daß Gott, sagt er, sein absolutes Wesen als solches unmittelbar zum Objecte seiner Anschauung mache, gestehe jeder gern zu; aber was unmittelbar daraus folge, wolle vielen nicht einleuchten; und dieses sei: „daß Gott, wenn er sich unmittelbar in seiner Substanzialität erfasse (d. h. Seiner Selbst bewußt werde) sein eigen Wesen sich entgegensetze d. h. abermal setze. Mit andern Worten: Nur dadurch werde es für uns denkbar, daß Gott sich in seiner Wesenheit zum Objecte unmittelbarer Anschauung mache; wenn Er sich in sich als Substanz real entgegenstelle oder durch Emanation verdoppele .... Was nun aber von dem Objecte im Selbstbewußtsein Gottes gelte, das gelte auch von dem zweiten Momente der Selbstobjectivirung, der zugleich ein drittes Element im absoluten Selbstbewußtsein setze. Es ist, wie die beiden früheren Momente, absolute Substanz, welches ausgehend von Subject und Object die Gleichsetzung der zwei

[1]) Janusk. S. 317.

Glieder im Gegensatz, d. h. diesen in seiner Vollkommenheit und Vollendung bezeuget.[1])."

Demzufolge würde man von dem Geiste, der sein eigen Wesen unmittelbar erkännte, nicht bloß die Unbedingtheit, welche nur dem göttlichen Sein zukommt, sondern auch die Dreipersönlichkeit behaupten müssen. Daher fährt denn auch Günther fort: „Da alles Selbstbewußtsein eine Ueberzeugung vom Sein ist; so kann diese nur aus einer vorausgegangener Zeugung erwachsen: diese aber ist in der Creatur die ursprüngliche Erscheinung der Substanz in den Differenzirungsmomenten der Receptivität und Reactivität (mittelst Einwirkung von außenher); jene aber die Rückbeziehung Beider vom Prinzipe auf sich selber, als den causalen Träger beider und vice versa. Im göttlichen Selbstbewußtsein tritt das Prinzip als solches zu Sich als solchem in den Gegensatz, und hat demnach seine Ueberzeugung in einem Momente, in dem jene zwei Glieder als solche sich ganz und identisch wieder finden, weil es von Beiden ausgegangen ist als drittes Prinzip neben Beiden."

Günther will also hier für seine Theorie vom Selbstbewußtsein in der Glaubenslehre eine Bestätigung finden: aber mit großem Unrecht. Wenn Gott, um sich selbst zu erkennen, sich in sich als Substanz real entgegenstellt, d. h. seine Substanz abermal, und dann, um nach dieser Zeugung zur Ueberzeugung zu gelangen, neben den beiden Prinzipien ein Drittes, d. h. seine Substanz zum drittenmal setzt: so folgt, was auch Günther ausdrücklich behauptet, daß Gott sich durch Emanation verdoppelt und verdreifacht; weil es in ihm ebensowohl drei Substanzen (Prinzipien, Noumena) als drei Personen giebt. Damit kann aber keine numerisch-reale, sondern nur eine formale und specifische oder, wie Günther sagt, qualitative Einheit des göttlichen Wesens bestehen. Demnach hat Günther hier nicht eine philosophische Wahrheit durch ihre Uebereinstimmung mit der Glaubenslehre erhärtet; sondern, um einen philosophischen Irrthum zu vertheidigen, das Geheimniß des Glaubens entstellt.

130. Das war freilich seine Absicht nicht, widerfuhr ihm aber deßhalb, weil er sich von den Prinzipien eben der Philoso-

1) Vorschule. Bd. 1. S. 107. 108. Vergl. Peregr. Gastm. S. 149.

phen, die er zu widerlegen suchte, nicht los zu machen wußte. Denn wo ist der Anfang seines Irrthums zu suchen? In der Voraussetzung, daß die Erkenntniß des eignen Seins „nur aus einer vorausgegangenen Zeugung erwachsen könne."

Der Grundgedanke des neueren Pantheismus ist, daß Gott durch die Hervorbringung der Welt zum Selbstbewußtsein gelange. Wie nämlich unser Geist sich in seinen Erscheinungen als Object entgegentritt, und dadurch sich vor sich selber offenbart; so soll auch Gott in den Dingen, als in den Erscheinungen seines Wesens, sich selbst entgegentreten. Dagegen behauptet Günther, daß Gott vor aller Schöpfung dadurch Selbstbewußtsein habe, daß er nicht durch partiale Emanation in einer endlosen Reihe von Erscheinungen, sondern durch totale Emanation sein unendliches Wesen selbst sich entgegenstelle. Und weil dieses eine reale Entgegenstellung sein soll, so redet er nicht bloß hier von einer Zeugung und Verdoppelung, sondern bei anderer Gelegenheit auch von einer Dirimirung, realen Scheidung und Unterscheidung des göttlichen Wesens. Statt dessen hätte er jenen Philosophen entgegnen müssen, daß zwar in unserm an die Sinne gebundenen Geist die Erkenntniß des eignen Wesens eine Modification desselben durch die eigne Thätigkeit voraussetze, daß aber ein reiner, wenn auch endlicher Geist, geschweige denn Gott sein Wesen, ohne in demselben etwas zu wirken, erkenne.

Die idealistische Philosophie hatte behauptet, daß der Geist, um seiner selbst bewußt zu werden, das Nicht-ich aus sich erzeugen, und sich von diesem unterscheidend das Ich setzen müsse. Hier wurde also das Verhältniß des Erkennenden zum Erkannten durchaus als das der Ursache zur Wirkung bestimmt. Davon ist nun in der hegelschen Schule die Ansicht übrig geblieben: ein Wesen könne nur dadurch sich selbst erkennen, oder nach heutiger Ausdrucksweise sich gegenständlich werden, daß es durch seine Thätigkeit sich — in realem Sinne — zu einem Andern mache (anders werde): und dem pflichtet Günther bei. Denn wie unser Geist dadurch sich offenbar wird, daß er aus dem Zustand der Unthätigkeit mittelst Einfluß von außen in den Zustand der Thätigkeit übergeht, und so sich in seinem Leiden und Thun erscheint; so meint er, sei auch Gott deßhalb sich selber offenbar, weil er — ohne Einfluß von außen — durch absolute Thätigkeit, der ein absolutes Leiden oder Werden entspreche, vor sich selber zu einem Andern mache, und nicht bloß in der Erscheinung, sondern in seinem

Wesen sich selbst entgegentrete. — Dem liegt also immer die Voraussetzung zu Grunde, daß sich der Erkennende zum Erkannten wie die Ursache zur Wirkung oder doch wie das Thätige zum Leidenden verhalte.

131. Es ist dies ein alter Irrthum, aus dem man aber ehemals richtiger folgerte, daß die Anschauung des eignen Wesens jedem Geiste, auch dem göttlichen unmöglich sei. Denn verhält sich der Erkennende zum Erkannten wie der Thätige zum Leidenden; so muß allerdings der sich selbst Erkennende in sich selbst Veränderung erzeugen. Nun kann aber, so schloß man ehemals, ein auf sich selbst Einwirkender seiner ganzen Substanz nach weder thätig noch leidend sein; somit wird das durch solche Einwirkung erzeugte Erkennen nie das ganze Wesen zum Gegenstande haben. Der h. Thomas macht sich diese Einwendung, sowohl wo er von Gottes, als wo er von des Engels Selbsterkenntniß redet[1]). Antwortet er aber etwa im Sinne Günthers: Gott könne allerdings seinem ganzen Wesen nach thätig und leidend sein, und nicht bloß, wie der geschaffene Geist, Erscheinungen, sondern sein Wesen selbst aus sich erzeugen d. h. durch Zeugung abermals setzen? Nicht doch. Denn er sah ohne Zweifel ein, daß eine solche Zeugung und Vervielfältigung der göttlichen Substanz nicht nur mit der Glaubenslehre streitet, sondern auch der Vernunft ganz und gar undenkbar erscheinen muß. Oder wie sollte jene totale Emanation, vermöge welcher ein Wesen sich selber real als ein Anderes gegenübertrete und verdoppelt werde, nicht durchaus sinnlos sein? Der h. Thomas also läugnet vielmehr den Grundsatz, von dem die Einwendung ausgeht; d. h. er läugnet, daß das Erkennen ein Wirken und Leiden in sich schließe oder auch nur in jedem Geiste voraussetze. Dieses letzte ist freilich in uns der Fall. Unsere Vernunft ist nicht von vornherein erkennend, sondern vielmehr bloßes Vermögen zu erkennen. Sie kann aber nur dadurch erkennend werden, daß sie in sich das, wodurch sie erkennt, das intelligible Bild des Gegenstandes erzeugt, und folglich sich sowohl thätig als leidend verhält. Aber die Erkenntniß selber, die jetzt erfolgt, ist eine rein immanente Thätigkeit, welche daraus entsteht, daß das Erkannte mit unserm Geiste seinem idealen Sein nach vereinigt ist. Ist nun aber der Gegenstand so beschaffen, daß er durch sich selbst der Vernunft erkennbar ist, d. h. entspricht er der

[1]) De verit. q. 8. a. 6. Summa p. 1. q. 14. a. 2. q. 56. a. 1.

Natur des erkennenden Prinzips und ist er überdies mit dem Prinzip seinem Wesen nach schon vereinigt; so muß auch die Erkenntniß ohne vorhergegangenes Wirken und Leiden dasein. Wollte man hier von einer Einwirkung reden, so könnte diese nur darin bestehen, daß vielmehr das Erkannte das erkennende Prinzip vervollkommne, durch seine Vereinigung mit ihm die Thätigkeit des Erkennens hervorbringend (n. 21.). Und in der That muß man sagen, daß das Wesen des Engels auf seine Vernunft diesen Einfluß übt; was aber nichts anders heißt, als daß er sich durch sein Wesen selber erkennt, und so wenig eine Veränderung voraussetzt, als der Engel sein kann, ohne daß sein Wesen mit seiner Vernunft vereinigt ist.

132. Aber muß nicht auch hier die Erkenntniß immer als ein Erzeugniß betrachtet werden, und haben nicht eben deßhalb auch die Scholastiker in Gott die Verschiedenheit der Personen aus der Erkenntniß, die Gott von sich selber hat, zu erklären gesucht? Freilich, allein etwas anderes ist es, die Erkenntniß, und etwas anderes, das zu Erkennende als ein Gezeugtes auffassen. Beginnen wir, um jene Lehre der Scholastiker, so weit es hier nöthig ist, zu erörtern, von dem Engel. In ihm ist die Selbsterkenntniß ein Produkt seiner Wesenheit und seiner Vernunft; und zwar steht sie zu dieser im Verhältniß der Thätigkeit zur Kraft, und zu jener im Verhältniß des Ausdruckes (innern Wortes) oder Bildes zu seinem Gegenstande. In Gott aber giebt es keinen Unterschied zwischen der Vernunft und Wesenheit; sein Wesen selbst ist Vernunft: somit ist in ihm auch die Erkenntniß zugleich Thätigkeit und Abbild seines Wesens. Da nun ferner, eben weil in ihm Wesen und Vernunft Eines sind, auch das Erkennen in ihm nicht wie im Engel ein bloßes Accidenz, wenn auch ein nothwendiges, sondern Substanz ist; so folgt, daß in Gott die Substanz zu sich selber nicht etwa bloß im Verhältniß des Erkannten zum Erkennenden, sondern auch der Erkenntniß (des Wissens, Begriffes, Wortes) zum Erkennen (Denken, Begreifen, Sprechen) steht. Und in diesem letzteren Verhältniß finden die Theologen eine Aehnlichkeit mit dem, was der Glaube vom Verhältniß des Sohnes, als des ewigen Wortes und substanzialen Bildes, zum Vater lehrt. Man sieht, daß in dieser Auffassung nicht etwa die göttliche Substanz, um erkennbar (sich offenbar) zu werden, gezeugt wird, sondern darum, weil sie sich erkennt (offenbar ist), zu sich selber die Beziehung der erzeugten Erkenntniß zum erzeugenden Er-

kennen hat. Hier setzt also das Gezeugtsein die Selbsterkenntniß voraus. Nach Günther aber geht, wie bei uns die Aeußerung der Spontaneität und Receptivität, so auch in Gott das Zeugen und das Gezeugtsein der Selbsterkenntniß — nicht zwar der Zeit, aber der Ursache nach — voraus, und das Selbstbewußtsein entsteht in Gott erst durch die Gleichsetzung jener zwei Momente des Zeugens und des Gezeugtseins. Somit hat Günther die unserm Selbstbewußtsein eigne Unvollkommenheit auf Gott übertragen, und, um dann doch das göttliche Selbstbewußtsein von dem unsrigen zu unterscheiden, eine Emanation und Zeugung der Wesenheit, die ganz undenkbar ist, angenommen. — Wollte man aber zu seiner Rechtfertigung entgegnen, daß er nur in der Darstellung und Ausdrucksweise gefehlt, und durch alles Obige nichts anders habe sagen wollen, als das göttliche Wesen sei zugleich erkennende Thätigkeit und erzeugte Erkenntniß; so könnten wir zwar nicht einräumen, daß der Zusammenhang seiner Gedanken eine solche Deutung seiner Worte zulasse, hier uns jedoch mit der Bemerkung begnügen, daß er dann den Grund, weßhalb Gott jenes Verhältniß zu sich selber habe, nicht darin suchen mußte, weil er sein Wesen zum Gegenstand seiner Anschauung macht; sondern darin, weil sein Anschauen selbst nicht, wie im geschaffenen Geist, ein Accidenz, sondern Wesen, Substanz ist. Nur darauf kommt es hier an. Wir hatten zu beweisen, daß ein Geist deßhalb, weil er sich selbst unmittelbar erkennt, keineswegs in jene Beziehung zu sich tritt, welche in Gott die dreifache Persönlichkeit begründet.

Achtes Hauptstück.

Ueber den Unterschied zwischen Vernunft und Verstand.

Nach allem, was wir oben über Begriff und Idee und im vorigen Hauptstück über die rein intellectuelle Erkenntniß gesagt haben; möchte es kaum noch nöthig scheinen, über den Unterschied zwischen Vernunft und Verstand insbesondere zu handeln. Indeß wird uns diese Frage Gelegenheit bieten, noch einige andere Lehrpunkte der Scholastik, die nicht ohne Bedeutung sind, zu besprechen.

I.

Von der Verschiedenheit der Seelenkräfte überhaupt.

133. Wie die neueren Philosophen, so pflegten auch die Scholastiker vielerlei Vermögen und Kräfte in unserer Seele zu unterscheiden, und der h. Thomas beginnt die nähere Untersuchung derselben damit, daß er die Gründe dieser Mannigfaltigkeit erklärt. Der erste ist von Aristoteles entlehnt, und wird durch ein Gleichniß veranschaulicht[1]). Am übelsten befindet sich ein Mensch, der nur wenige Heilmittel gebrauchen, und durch sie zur vollen Gesundheit gar nicht gelangen; besser derjenige, welcher völlig gesund werden kann, wenngleich nur durch Anwendung vielerlei Mittel; noch besser, wer durch wenige Mittel vollkommen gesund wird; am besten jedoch, der im Besitze voller Gesundheit und keines Heilmittels bedürftig ist. Denken wir also statt der Gesundheit jenen vollkommnen Zustand, der aus dem Besitze des höchsten Gutes entsteht, die Glückseligkeit: so sind die Naturwesen desselben gar nicht fähig; — sie können nur durch bestimmte Aeußerungen weniger Kräfte eines oder des andern einzelnen Guten theilhaftig werden; der Mensch aber kann zur Glückseligkeit, jedoch nur durch eine sehr man-

[1]) De coelo l. 2. c. 12. (t. 66.)

nigfaltige Aeußerung vielerlei Kräfte und Fähigkeiten gelangen; im Engel unterscheiden wir nur wenige Vermögen; Gott allein aber ist durch seine Wesenheit selbst im ewigen Besitze alles Guten, und in ihm giebt es kein von dieser Wesenheit unterschiedenes Wirken oder Vermögen. — Einen andern Grund weßhalb die menschliche Seele so viele verschiedene Kräfte besitzt, finden wir darin, daß sie gleichsam auf die Gränze der geistigen und leiblichen Wesen gestellt, die Fähigkeiten der einen und der andern in sich vereinigt Der geistigen Welt angehörend ist sie bestimmt zugleich die Lebensform des Leibes zu sein: außer den Vermögen des vernünftigen Erkennens und Wollens hat sie daher auch vegetative und sinnliche Kräfte[1]).

134. Aber welches ist die Norm, nach der wir die mannigfaltigen Vermögen, die in einer und derselben Wesenheit wurzeln, unterscheiden? Es ist klar, daß die Vermögen unter sich ebenso verschieden sein müssen, als die ihnen entsprechende Thätigkeit (actus); die Verschiedenartigkeit dieser aber muß nach dem Gegenstand bestimmt werden. Ist das Vermögen ein leidendes und folglich eine solche Beschaffenheit des Prinzips, in Folge deren etwas in ihm wirklich werden kann; so verhält sich der Gegenstand zur Thätigkeit, wie die sie erzeugende (das Prinzip zu derselben bestimmende) Ursache. Die Farbe z. B. ist die Ursache des Sehens, insofern sie die Sehkraft in Thätigkeit setzt. Ist aber das Vermögen ein thätiges d. h. ein solches, das etwas wirlich machen kann; so ist der Gegenstand das Ziel der Thätigkeit, wie z. B. die Blüthe oder vielmehr die ganze Pflanze das Ziel der Vegetation. Weil also die Art, zu welcher eine Thätigkeit gehört, nach der sie erzeugenden Ursache oder aber nach dem Ziel, worauf sie gerichtet ist, bestimmt werden muß; so folgt, daß die Thätigkeit und somit auch das Vermögen ebenso verschiedenartig, als ihr Gegenstand sein muß. — Es versteht sich aber von selbst, daß hier unter dem Gegenstand nur das, was einem Vermögen als solchem entspricht, (das objectum formale) verstanden wird, und folglich nicht jede Verschiedenheit der Gegenstände auch verschiedene Kräfte voraussetzt. Der Schall z. B. ist der eine Gegenstand des Gehörs, die Farbe der eine Gegenstand des Gesichts, so verschiedenartig übrigens auch die schallenden oder gefärbten Körper sein mögen; sind ja diese auch nur insofern Gegenstand jener Sinne, als an ihnen Schall

[1]) Summa p. 1. q. 77. a. 2.

oder Farbe ist. — Aus eben diesem Grund können auch die verschiedenen Gegenstände mehrerer Vermögen der eine Gegenstand eines Vermögens höherer Ordnung sein: alles z. B., was durch die äußeren Sinne wahrgenommen werden kann, ist Gegenstand der Einbildungskraft. Je höherer Art nämlich ein Vermögen ist, desto mehr fällt in den Kreis seiner Thätigkeit, und die Dinge können in dem, wodurch sie einem höheren Vermögen entsprechen, übereinstimmen, während sie jenen Eigenschaften nach, welche sie zu Gegenständen niederer Vermögen machen, verschieden sind[1]).

135. Im Menschen also unterscheiden wir eine dreifache Ordnung von Seelenkräften. Der ersten gehören diejenigen an, deren Wirksamkeit auf den eignen Leib beschränkt ist, und das sind die vegetativen; der anderen jene, welche alle sinnlich wahrnehmbaren Körper zum Gegenstande haben, die sinnlichen; der dritten endlich die, welche sich auf alles, was ist, erstrecken, die intellectuellen[2]).

Wenn wir nun das Erkenntnißvermögen insbesondere betrachten, so müssen wir zunächst nicht nur die Kräfte, die in den äußeren Sinnen thätig sind, von einander unterscheiden, sondern auch eine von ihnen verschiedene Fähigkeit, die alles Sinnliche und nicht bloß eine oder die andere Art desselben zum Gegenstande hat, annehmen. Denn auch in der sinnlichen Auffassung werden nicht bloß die Gegenstände, die unter denselben Sinn fallen, von einander, sondern auch die Gegenstände des einen Sinnes von jenen des andern, z. B. nicht nur das Weiße vom Grünen, sondern auch das Weiße vom Süßen unterschieden. Nun kann zwar jedweder Sinn unter dem, was er wahrnimmt, die Sehkraft z. B. eine Farbe von der andern, aber gewiß nicht das, was er wahrnimmt, von dem, was nur durch einen andern wahrgenommen wird, unterscheiden. Vielmehr wird zu dieser Unterscheidung eine sinnliche Erkenntnißkraft erfordert, welche die verschiedenen Eindrücke aller äußeren Sinne empfangen kann[3]). Es wird also dieses Vermögen auch von den

[1]) Summa ibid. a. 3. — [2]) Ibid. q. 78. a. 1. — [3]) Sensus proprius judicat de sensibili proprio, discernendo illud ab aliis, quae cadunt sub eodem sensu, sicut discernendo album a nigro vel a viridi; sed discernere album a dulci non potest neque visus neque gustus, quia oportet, quod, qui inter aliqua discernit, utrumque cognoscat: unde oportet ad sensum communem pertinere discretionis judicium, ad quem referantur sicut ad communem terminum omnes apprehensiones sensuum. Ibid. a. 4.

Alten der gemeine Sinn (sensus communis) genannt, und als Wurzel und Prinzip der äußeren Sinne, von denen jeder auf eine besondere Art des Sinnlichen beschränkt ist, angesehen[1]); innerer Sinn aber heißt es, weil es zwar in einem Organe des Leibes, jedoch nicht in einem äußern thätig ist.

Der innere Sinn muß aber wiederum verschiedene Fähigkeiten in sich schließen, die wir durch Beobachtung kennen, aber auch in den Bedürfnissen der sinnlichen Wesen gegründet finden. Denn die Thiere müssen, um ihr Leben zu fristen und den Zwecken desselben zu entsprechen, nicht bloß das Sinnliche, welches ihnen gegenwärtig ist, wahrnehmen und unterscheiden, sondern auch das Abwesende suchen, und überdies sowohl in dem Gegenwärtigen, als in dem Abwesenden, was ihnen nützlich und was ihnen schädlich ist, erkennen. Dieses aber setzt in ihnen Einbildungskraft, und auch eine gewisse Beurtheilung, den Instinct voraus. Es läßt sich ferner nicht verkennen, daß auch die Thiere des Vergangenen sich erinnern, und zwar so, daß sie nicht bloß die Vorstellungen, sondern auch die Eindrücke des ihnen Schädlichen oder Heilsamen in ihrem Gedächtniß festhalten. Wir müssen also in dem innern Sinne außer dem Vermögen, alle Eindrücke, welche die äußern Sinne empfangen, wahrzunehmen und von einander zu unterscheiden, d. h. außer dem gemeinen Sinne auch sinnliche Einbildungs-, Beurtheilungs- und Erinnerungskraft unterscheiden[2]).

136. Die intellectuelle Erkenntnißkraft ist darin von der sinnlichen wesentlich verschieden, daß sie nicht auf eine Art von Dingen, wie der Sinn auf die äußerlich erscheinenden Körper beschränkt, sondern alles Sein und darum auch das göttliche einigermaßen wenigstens zu erfassen im Stande ist. Durch die Erkenntniß ergreifen wir aber die Dinge und bringen sie in unsern geistigen Besitz, so daß wir sie mit dem Willen umfangen und ihrer genießen können. Dies also hat die vernünftige Seele mit Gott gemein, daß sie — freilich nicht auf seine, sondern auf die ihr eigne Art — alles, auch Ihn, den Unendlichen, zu erkennen und zu wollen, und der Seligkeit, die aus dem Genusse des höchsten Gutes ent-

[1]) Sensus interior non dicitur communis per praedicationem sicut genus; sed sicut communis radix et principium exteriorum sensuum Ibid,

[2]) S. Thom. ibid. cf. Arist. de anima. l. 2. c. 2. l. 3. c. 1—3. S. Aug. de libero arbitrio l. 2. c. 3.

springt, fähig ist. Und dies ist der Grund, weßhalb nur der Mensch, obgleich alles Geschaffene einige Aehnlichkeit mit dem Schöpfer hat, das Ebenbild Gottes genannt wird.

II.

Von dem eigenthümlichen Gegenstand der menschlichen Vernunft.

137. Obwohl jede vernünftige Erkenntnißkraft, die menschliche, die rein geistige, die göttliche, alles Sein zum Gegenstande hat; so hindert dies nicht, daß dennoch nur eine gewisse Art des Seins der eigenthümliche Gegenstand einer jeden sei. Es giebt nämlich für die Vernunft auch ein vermitteltes Erkennen: nur das aber ist eigenthümlicher Gegenstand, was nicht durch ein Anderes, sondern durch sich, d. h. unmitelbar und daher auch zuerst erkannt wird. Da nämlich alles Uebrige nicht nur aus, sondern auch nach diesem, d. h. durch Analogie und den Gegensatz mit ihm erkannt wird; so muß die einem Prinzip eigenthümliche Weise zu erkennen nach dem, was es zuerst und unmittelbar erkennt, bestimmt werden.

Was durch sich selbst erkannt wird, wird durch Vorstellungen, welche die Sache, wie sie in sich ist, ausdrücken, also durch eigentliche und nicht durch entlehnte Vorstellungen erkannt (n. 40.). Daraus aber folgt, daß der eigenthümliche Gegenstand seiner Beschaffenheit nach zum erkennenden Prinzip im Verhältniß stehen, ihm proportionirt sein muß. Denn auf der einen Seite ist die Erkenntniß nur dadurch möglich, daß das Erkannte durch die Erkenntnißform im Erkennenden nachgebildet wird; auf der andern Seite aber ist diese nachbildende Form eine Erscheinung des erkennenden Prinzips, und muß als solche dem Sein desselben entsprechen; unmöglich also kann sie als Gleichniß oder Gedankenbild den Gegenstand in seiner Eigenthümlichkeit ausdrücken, wenn dieser zum erkennenden Prinzip in keinem Verhältniß steht. Hieraus müssen wir folgern, daß nur die göttliche Vernunft das Absolute, Gott, zu ihrem eigenthümlichen Gegenstand haben kann: denn das göttliche Sein ist als das unendliche über jedes geschaffene Erkenntnißvermögen ohne Verhältniß erhaben. Gott also erkennt seine Wesenheit durch sie selbst, und alles Geschaffene nach der Aehnlichkeit und dem Gegensatz mit ihr: eine endliche Vernunft aber kann nur Geschaffenes zum nächsten und eigenthümlichen Gegen-

stand haben, und kann das Göttliche nicht anders als nach der Analogie und dem Gegensatz mit jenem auffassen.

Aber was müssen wir als den eigenthümlichen Gegenstand einer jeden der geschaffenen Erkenntnißkräfte bezeichnen? Der Sinn ist nicht nur in der Materie, sondern auch seiner ganzen Wirksamkeit nach an die Materie gebunden, so daß er nichts anders vermag, als was auf den Leib einwirkt, in leiblichen Organen nachzubilden; er kann demnach in den Dingen nur die Formen ihres materiellen und concreten Daseins erreichen, so daß diese für ihn nicht nur eigenthümlicher, sondern auch einziger Gegenstand sind. Dem Sinne steht unter dem Geschaffenen die Intelligenz des reinen Geistes gegenüber. Der Engel ist in seinem Sein und Wirken von der Materie vollkommen frei, und darum ist das Immaterielle, oder Intelligible, — das geschaffene jedoch, — der ihm entsprechende Gegenstand. Diesen erkennt er zunächst und unmittelbar, und nach der Analogie und dem Gegensatz mit demselben sowohl die Körperwelt unter ihm, als auch das göttliche Sein über ihm. Die menschliche Vernunft aber ist weder an die Materie wie der Sinn gebunden, so daß sie in einem Organe des Leibes thätig wäre, noch aber auch von der Materie frei, wie der reine Geist: denn sie ist das Vermögen eines Geistes, der zugleich die Lebensform des Leibes ist. Daher ist auch der ihr eigne Gegenstand weder das Immaterielle, noch auch das Materielle als solches sondern vielmehr das Immaterielle in dem Materiellen, das Intelligible in dem Sinnlichen. Wie sie nicht in einem rein geistigen Wesen wurzelt, so kann sie auch das rein Geistige nicht zum Object unmittelbarer Anschauung haben: aber wie doch das Wesen, in dem sie wurzelt, ein für sich bestehendes, vom Leibe unabhängiges Sein besitzt; so reicht auch ihre Erkenntniß über das, was dem Materiellen als solchem eigen ist, hinaus. Sie erfaßt in ihm das Wesentliche, Unwandelbare, Nothwendige[1]).

---

[1]) Objectum cognoscibile proportionatur virtuti cognoscitivae. Est autem triplex gradus cognoscitivae virtutis. Quaedam enim cognoscitiva virtus est actus organi corporalis, scilicet sensus: et ideo objectum cujuslibet sensitivae potentiae est forma, prout in materia corporali existit. . . . . Quaedam autem virtus cognoscitiva est, quae neque est actus organi corporalis neque est aliquomodo corporali materiae conjuncta, sicut intellectus angelicus; et hujus virtutis cognoscitivae objectum est forma sine materia subsistens . . . . Intellectus vero humanus medio modo se habet; non enim

138. Hier also sieht man, in wie weit auch die scholastische Philosophie dem Grundsatz: Gleiches wird nur durch Gleiches erkannt — beipflichtet. Zuvörderst darf derselbe nur von dem eigenthümlichen Gegenstand eines Erkenntnißvermögens, von dem, was zuerst und durch sich erkannt wird, verstanden werden. Wenn also Knoodt die Scholastik sagen läßt: „Der Geist kann Gott und Göttliches erkennen, weil das Gleiche das Gleiche (die Vernunft das Vernünftige) erkennen kann;" — dann aber als seines Meisters Grundsatz ausspricht, „zunächst könne immer nur das Gleiche, unter Voraussetzung der Erkenntniß des Gleichen aber auch das Ungleiche erkannt werden"[1]: — so sieht man, wie weit er entfernt ist, die Lehren, gegen die er sich erhebt, zu verstehen. Um die Möglichkeit der Erkenntniß des Göttlichen zu erklären, brauchte die Scholastik Gott nicht als ein Vernünftiges der Vernunft gleich zu setzen: denn auch sie hatte nie etwas anderes gelehrt, als zunächst könne nur Gleiches, dann aber vermittelst der Erkenntniß des Gleichen auch das Ungleiche erkannt werden. Indessen versteht Knoodt unter dem Gleichen, das der nächste Gegenstand der Erkenntniß sei, nur das Erkenntnißprinzip selber, meinend, alles Erkennen müsse von der Selbsterkenntniß beginnen: während die Scholastik unter jenem Gleichen nicht bloß den Menschen, sondern alle körperlichen Wesen begriff.

139. Denn es ist zweitens nicht zu übersehen, daß nach der Auffassung der Scholastiker in jenem Grundsatz nicht sowohl von Gleichartigkeit des Seins und Wesens, als von einem gewissen Verhältniß zwischen dem Erkannten und der Erkenntnikraft die Rede ist[2]). Wir müssen nämlich in den Dingen nicht bloß

---

est actus alicujus organi, sed tamen est quaedam virtus animae, quae est forma corporis ... et ideo proprium ejus est, cognoscere formam in materia quidem corporali individualiter existentem, non tamen prout est in tali materia. . . .

S. Thom. S. p. 1. q. 85. a. 1.

[1]) Günther und Clemens, Bd. 3. S. 89.

[2]) Es ist auch zu bemerken, daß der h. Thomas zwar wiederholt erklärt, wie die Griechen durch diesen Grundsatz zu irrigen Ansichten verleitet worden; hier aber, wo er seine Lehre entwickelt, desselben gar nicht erwähnt, und statt des Simile simili cognoscitur vielmehr sagt: Cognoscibile proportionatur virtuti cognoscitivae.

Vergl. q. 84. a. 7. u. a.

Cajetan aber sagt bei anderer Gelegenheit zur Vertheidigung des h. Thomas: Nec est verum, quod Scotus imponit literae (dem Texte

die Art des Seins, sondern auch den Grad ihrer Intelligibilität, und ebenso in dem Erkennenden nicht sowohl seine Wesenheit überhaupt, als vielmehr insbesondere die Weise, in welcher er zu erkennen fähig ist, betrachten. Intelligibilität haben die Dinge dadurch, daß sie sich der Vernunft offenbaren, oder was dasselbe ist, eine intellectuelle Erkenntniß von sich erzeugen können. Man unterscheidet also zunächst, was schon (durch sich selbst) intelligibel ist (actu intelligibile), und was erst (durch ein Anderes) intelligibel werden muß (potentia intelligibile). Actu intelligibile kann nur das Immaterielle sein. Denn damit etwas sich durch sich selbst der Vernunft offenbare, muß es entweder sein ideales Sein, die Erkenntnißform, in ihr durch sich selbst erzeugen, oder seinem physischen Sein nach so mit ihr vereinigt sein, daß es sie durch diese seine Gegenwart zur Erkenntniß bestimme. Das Materielle aber kann weder mit dem intellectuellen Prinzip nach Art einer bestimmenden Form vereinigt werden, noch auch in ihm durch sich selbst irgend etwas erzeugen. Es ist also nicht durch sich selbst intelligibel, sondern muß es durch ein Anderes werden; für den Menschen nämlich durch die abstrahirende Thätigkeit seiner Vernunft, für den Engel durch jenen Einfluß des göttlichen Lichtes, der ihm die Idee aller Dinge mittheilt. Aber über dem Geschaffenen, das entweder intelligibel ist oder wird, steht das absolute Sein als ein solches, das nicht bloß sich durch sich selbst, sondern zugleich mit sich alles, was ist und sein kann, offenbart, so zwar, daß es durch die Offenbarung seiner die Erkenntniß alles Erkennbaren vermittelt.

Betrachten wir nun die verschiedenen Erkenntnißprinzipe, so kann die göttliche Vernunft nicht theils Vermögen zu erkennen, theils wirkliches Erkennen, sie muß reines Erkennen und als solches über jede Vervollkommnung erhaben sein. Sie ist dies aber eben dadurch, daß sie das Absolute zum ersten und eigenthümlichen Ge-

---

des h. Thomas), scilicet, quod velit aequalitatem seu similitudinem inter cognitum et naturam cogniscitivam secundum se. Hoc enim nec somniavimus, sed litera hic docuit, quod inter cognitum et naturam cognoscitivam secundum se exigitur non excessus ex parte cogniti, et ut dictum est, sermo est de non excessu in modo essendi generico et cognito quidditative et naturaliter. — Er hatte nämlich kurz vorher erklärt: Est siquidem hic sermo non de cognitione universaliter, sed de visione i. e. cognitione complete quidditativa .... Modus autem essendi cognoscentis et cogniti non secundum speciem, sed genus aut quasi genus sumitur.

In Summam. P. 1. q 12. a. 4.

genstand hat. Die Vernunft des Engels kann nicht im Zustand der Ruhe sein; aber sie ist deßhalb nicht ohne Potenzialität: denn wie der Engel nicht durch sich ist, so ist auch seine Vernunft nicht durch sie selbst erkennend, sondern die Erkenntniß wird in ihr durch den Gegenstand erzeugt, und darum ist sie auch der Vervollkommnung fähig und bedürftig. Ihr also entspricht als eigenthümlicher Gegenstand jenes Intelligible, das sich zwar der Vernunft durch sich selbst, aber darum nicht auch alles, was erkannt werden kann, offenbart; also das rein Geistige unter dem Geschaffenen. Die Vernunft des Menschen aber ist ursprünglich pures Vermögen, muß aus der Ruhe zur That geweckt und allmählig ausgebildet werden: demgemäß ist denn auch der ihr entsprechende Gegenstand dasjenige unter dem Geschaffenen, was nicht durch sich selbst intelligibel ist, sondern erst intelligibel wird. Dies also ist die Gleichheit zwischen dem Erkannten und Erkennenden, von der die Scholastiker reden. Der Geist, welcher durch sein Wesen zwar Vermögen zu erkennen, aber nicht auch schon wirkliche Erkenntniß besitzt, hat zu seinem eigenthümlichen Gegenstand das, was der Vernunft nicht durch sich selbst offenbar ist, aber doch offenbar werden kann[1]). (Das Intelligibile in potentia entspricht dem intellectus in potentia).

Weil man also nicht sowohl das Sein des Erkannten überhaupt mit dem Sein des Erkennenden, als vielmehr nur die Intelligibilität mit dem Intellectus verglich; so erklärt sich, weßhalb man aus dem Grundsatz, Gleiches erkenne zunächst nur Gleiches, nicht folgerte, daß der *Mensch*, sondern daß das Körperliche überhaupt und unter diesem auch der Mensch nächster und darum eigenthümlicher Gegenstand unserer Vernunft sei. Denn wenn auch der Mensch wegen des geistigen Bestandtheils seiner Natur von den übrigen körperlichen Dingen wesentlich verschieden ist; so hat er doch dieses mit denselben gemein, daß sein Wesen, als ein einiges aus Leib und Seele bestehendes, nicht durch sich selbst intelligibel ist, und nur unter dieser Rücksicht ist es hier zu betrachten.

140. Ist hiemit aus der Natur des Menschen erwiesen, daß nur das *Intelligible in dem Materiellen* und folglich die *Wesenheit des Sinnlichen* der nächste und eigenthümliche Gegenstand unserer Vernunft ist; so pflegen die Scholastiker diesen

[1]) Vergl. Summa p. 1. q. 79. a. 2. Und Cajet. in q. 12. a. 4. — q. 87. a. 1.

in ihrer Speculation so folgenreichen Satz auch durch die Betrachtung unseres Denkens selbst zu erhärten. Sie zeigen, daß wir in der That nur von dem, was unter die Sinne fällt, eigentliche Begriffe bilden, alles Uebersinnliche aber durch Vorstellungen, die vom Sinnlichen entlehnt sind, denken. Es wird also hier der eigentliche Begriff nicht dem gemeinsamen, sondern dem uneigentlichen entgegengesetzt. Denn versteht man unter eigentlichem Begriff einen solchen, der nicht mehreren Dingen gemeinsam ist, und daher richtiger eigenthümlich genannt wird: so haben wir auch von Gott selbst einen eigentlichen Begriff. Allein wir nennen hier eigentliche Begriffe jene, welche die Sache, wie sie in sich ist und nicht bloß nach der Aehnlichkeit oder Unähnlichkeit, die sie mit andern hat, vorstellen (n. 39. ff.), und solche Begriffe haben wir nur von den sinnlichen Gegenständen, ja streng genommen nicht einmal von den Substanzen der Körper, sondern nur von jenen Accidenzen derselben, die unter die Sinne fallen. Denn um die Substanz eines Körpers zu erkennen, müssen wir den Stoff und das diesen bestimmende (formale) Prinzip erkennen. Weder von diesem aber, noch von jenem haben wir eigentliche Begriffe. Wir können uns das materiale Prinzip nur nach Weise des Stoffes, den wir handhaben, und eines Substrats von Accidenzen vorstellen; aber, was er in sich sei, seine Natur, ist uns verborgen. Das formale Prinzip aber, das den Stoff bestimmend dem Körper sein eigenthümliches Sein verleiht, erkennen wir nur aus seinen Wirkungen, den Erscheinungen oder Accidenzen, und müssen daher seine Beschaffenheit nach diesen bestimmen, indem wir es nämlich als den Grund solcher Erscheinungen denken. — Nicht mit Unrecht bemerkt Suarez, daß diese Lehre auch in einem Geheimniß des Glaubens ihre Bestätigung findet. Denn wenn wir die Substanz der Körper anders als durch ihre Erscheinungen erkännten; so müßte auch der Ungläubige urtheilen, daß in der h. Eucharistie die Substanz des Brodes nicht vorhanden ist[1]).

„Aber dann wären ja nur die Accidenzen der nächste und eigenthümliche Gegenstand unserer Vernunft, was oben ausdrücklich geläugnet wurde." Es wurde oben (n. 100.) gezeigt, daß die erste intellectuelle Auffassung des Sinnlichen nicht Erscheinungen für sich allein, sondern mit ihnen zugleich die Substanz ergreift, daß wir z. B. nicht eine Ründe, Bläue, sondern ein Rundes,

[1]) De anima l. 4. c. 4.

Blaues denken. Aber etwas anderes ist es, die Substanz nur durch die allgemeinen Begriffe des Seins, des Substrats, des Grundes denken, etwas anderes ihre Beschaffenheit erkennen. Nur dies aber wird hier gesagt, daß wir die Beschaffenheit des Wesens der Körper, weil wir es nicht unmittelbar, sondern durch die Erscheinungen erkennen, auch nur durch die von diesen entlehnten Begriffe bestimmen können. Oder worin besteht diese nähere Bestimmung, wenn nicht darin, daß wir das Wesen (die Substanz) als den Träger und das Prinzip dieser und jener Erscheinungen auffassen? So erkennt unsere Seele ihr eigenes Sein, zwar nur vermittelst ihrer Erscheinungen, aber doch zugleich mit ihnen, weil sie in denselben als thätiges und leidendes Prinzip gegenwärtig ist; aber die Beschaffenheit ihres Seins kann sie nur nach der Beschaffenheit ihrer Erscheinungen, und folglich durch Begriffe, die von diesen entlehnt sind, bestimmen.

141. Indessen wurde doch auch schon oben bemerkt, daß es etwas ganz Anderes ist, ein Wesen nur nach den Wirkungen, die es außer sich in Anderm hervorbringt, und es durch jene erkennen, in welchen es sich selbst bethätigend in die Erscheinung tritt. Mag uns auch, was das Wesen an und für sich sei, verborgen bleiben, so erhalten wir doch von seinen Eigenschaften und den in ihm ruhenden Kräften durch seine Erscheinungen eine bestimmte, klare und umfassende Erkenntniß. Und dies gilt ohne Zweifel nicht nur von den Naturwesen, sondern auch vom Menschen. Von dem sein eigenthümliches Sein bestimmenden Prinzip, der Seele, haben wir zwar ebenso wenig, als von jenem der Naturwesen eine intellectuelle Anschauung; aber in seinem Thun und Leiden offenbaren sich uns seine Eigenschaften und jene mannigfaltigen Vermögen, die wir oben betrachtet haben, nach ihrem ganzen Umfang[1]).

Eine solche Erkenntniß haben wir jedoch nur von der Seele, insofern sie in Vereinigung mit dem Körper lebt und wirkt; denn nur dieses ihr Leben und Wirken erfahren wir, und nur dieses können wir durch eigentliche Vorstellungen auffassen. Sobald wir sie hingegen ohne den Leib ihrem immateriellen Sein nach betrachten, tritt eine andere Weise des Denkens ein. Daß sie ein solches Sein habe und darum ein von den übrigen Formen der Körper seinem Wesen nach verschiedenes Prinzip sei, erkennen wir mit Bestimmtheit aus den Eigenschaften unseres Denkens und Wollens; aber

[1]) Cf. S. Thom. S. P. 1. q. 88. a. 2. ad 3.

wie ein immaterielles Sein beschaffen sei, das vermögen wir nur durch den Gegensatz mit dem Materiellen zu erkennen. Hier also beginnt das in vollem Sinne uneigentliche Denken. Gewisse Araber meinten, daß wir durch fortgesetzte Abstraction aus der körperlichen Substanz dennoch die geistige ihrer Eigenthümlichkeit nach erkennen könnten. Aber der h. Thomas entgegnet, daß dies angehen würde, wenn es in den Körpern etwas Immaterielles gäbe. Da aber vielmehr die geistige Substanz von der körperlichen ihrem Wesen nach durchaus verschieden ist; so kann sie aus dieser nur durch Analogie und Verneinung erkannt werden[1]).

142. Unsere Seele erkennen wir wenigstens insofern durch sie selber, daß wir sie durch ihre eigne Thätigkeit erkennen; aber im ganzen Gebiete unserer Erfahrung giebt es keine Erscheinungen, die wir mit Gewißheit den Engeln zuschreiben könnten. Wenn es deßhalb zum wenigsten zweifelhaft ist, ob sich auch nur das Dasein derselben durch die bloße Vernunft beweisen lasse; so können wir es auch aus demselben Grunde zu keinem klaren und vollständigen Wissen ihrer Beschaffenheit bringen. Wir müssen zu demselben vorzüglich durch die Betrachtung unserer Seele zu gelangen suchen[2]). Auf diesem Wege erkennen wir sie als immaterielle Substanzen, welche jedoch nicht wie unser Geist geeignet und bestimmt sind, zugleich das formale Prinzip des Leibes zu sein; und aus dieser Verschiedenheit ihres Seins vom Sein unseres Geistes müssen wir nun auch auf die Verschiedenheit ihres Lebens und Wirkens schließen. Kommt also schon die Erkenntniß der Beschaffenheit unserer Seele nicht ohne Analogie und Negation zu Stande, so ist dies noch viel-

[1]) Supposito, quod substantiae immateriales sint omnino alterius rationis a quidditatibus materialium rerum, quantumcumque intellectus noster abstrahat quidditatem rei materialis a materia, nunquam perveniet ad aliquid simile substantiae immateriali.

S. p. 1. q. 88. a. 2.

[2]) Ex illa auctoritate Augustini (Mens ipsa sicut corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit, sic incorporearum rerum per semetipsam. De Trin. l. 9. c. 50.) haberi potest, quod illud, quod mens nostra de cognitione incorporalium rerum accipere potest, per seipsam cognoscere possit. Et hoc adeo verum est, ut etiam apud philosophum dicatur (De anima l. 1. t. 2.), quod scientia de anima est principium quoddam ad cognoscendum substantias seperatas. Per hoc enim, quod anima nostra cognoscat se ipsam, pertingit ad cognitionem aliquam habendam de substantiis incorporeis, qualem eam contingit habere, non quod simpliciter et perfecte eas cognoscat cognoscendo se ipsam. Ibid. ad 1.

mehr in der Erkenntniß der reinen Geister der Fall; und je höher wir uns über die sinnlichen Dinge, von denen allein wir eigentliche Begriffe haben, erheben, desto dunkler und schwankender werden unsere Vorstellungen. Es pflegen deßhalb die Scholastiker einen Ausspruch Aristoteles zu wiederholen, den ihm freilich weder die neuen noch die alten Platoniker verzeihen. Er sagt nämlich, „daß sich unsere Vernunft zu den erkennbarsten Wesen der Welt, wie das Auge der Nachtvögel zum Sonnenlichte verhält“ [1]). Je vollkommener ein Wesen ist, desto mehr Wahrheit strahlt aus ihm; aber nicht jedes Geistes Auge ist fähig, dieselbe Fülle des Lichtes zu empfangen.

143. Weil alle körperlichen Wesen die Materie gemein haben, und nur durch die Form unterschieden werden; so gehören auch alle nicht bloß dem Begriffe, sondern auch ihrem wirklichen Sein nach zu einer Gattung (genus naturale). Die geistigen Substanzen aber, welche nicht aus Stoff und Form zusammengesetzt, sondern pure Formen d. h. in sich bestehende Lebensprinzipe sind, haben weder unter sich, noch mit den Körpern eine solche Gattungseinheit. Sie können nicht aus der andern Dingen gemeinsamen Materie entstehen, noch auch ihr eigenthümliches Sein anders als durch Vernichtung verlieren. Aber sie bilden dennoch mit den Naturwesen eine Gattung dem Begriffe nach (genus logicum). Denn zu einer solchen Gattung gehören jene Dinge, deren Begriffe ein oder das andere wesentliche Merkmal gemein haben, so zwar, daß wir dasselbe von ihnen in demselben Sinne aussagen können. Dies ist aber in allen endlichen Dingen der Fall. Giebt es gleich in den geistigen Substanzen keine Zusammensetzung aus Stoff und Form; so ist doch auch in ihnen Wesenheit und Sein verschieden, und darum das letztere zufällig. Verschieden ist ferner in ihnen Vermögen (Kraft, Anlage) und Wirklichkeit (Thätigkeit), und deßhalb sind sie wandelbar, und nicht bloße Substanz, sondern aus Substanz und Accidenzen zusammengesetzt. In alle diesem kommen sie folglich mit dem Naturwesen überein. So ist also nicht unser ganzes Denken über die geistigen Substanzen ein bloß analoges. Weil unsere Begriffe ihr ursprüngliches Object in der sinnlichen Welt haben, so können wir die fernere Beschaffenheit der Geister, durch welche sie über alles körperliche Sein erhaben sind, nur der

[1]) *Ὥπερ γὰρ καὶ τὰ νυκτερίδων ὄμματα πρὸς τὸ φέγγος ἔχει τὸ μεθ' ἡμέραν, οὕτω καὶ τῆς ἡμετέρας ψυχῆς ὁ νοῦς πρὸς τὰ τῇ φύσει φανερώτατα πάντων.* Metaph. l. 2. (al. pr. minor.) c. 1.

Analogie nach auffassen; aber jene ersten Bestandtheile aller Begriffe — Sein, Wesenheit, Substanz u. s. w. — sind in den Begriffen der sinnlichen und geistigen Wesen dieselben.

Nicht so verhält es sich mit dem göttlichen Sein. Von ihm giebt es kein anderes als ein rein analoges Denken. Freilich ist Gott Wesenheit, Sein, Vermögen, Wirklichkeit, Substanz. Aber er ist eine Substanz, in der es keine Accidenzen giebt, ein Vermögen, das reine Thätigkeit, eine Wesenheit, die ihr Sein selber ist. Darum können wir von ihm ganz und gar nichts in demselben Sinne, wie von den endlichen Dingen aussagen. Er bildet also mit diesen auch dem Begriffe nach nicht eine Gattung, sondern ist über alle Gattung und über alles begriffliche Denken erhaben. — Sobald wir ihn als die Ursache alles endlichen Seins gefunden haben; müssen wir zwar denken, daß alle Vollkommenheit, die im endlichen Sein sich findet, in ihm auf irgend eine Weise auch sei. Aber indem wir zugleich eingesehen haben, daß er — eben als erste Ursache alles endlichen Seins — nothwendig durch sich selber und darum auch unendlich ist; so können wir keine Vollkommenheit in der Eigenthümlichkeit, in welcher wir sie in den Geschöpfen kennen, von ihm aussagen. Denn jede kann in ihm nur unendlich, und darum nicht ein Ausgeschiedenes, von anderm seinem Sein nach Verschiedenes sein. Wenn wir ihm Macht beilegen, so dürfen wir sie nicht als etwas, das nur zugleich mit der Weisheit in demselben Wesen, sondern als etwas, das seinem Sein nach zugleich Weisheit ist, denken. Und wir können die Macht, Weisheit, Güte nicht als Eigenschaften, noch die Thätigkeit und Seligkeit als Zustände, sondern müssen alles dies als Wesenheit denken. Denn Gott ist Substanz ohne Accidenzen. Hieraus ist klar, daß wir, um Gott, wie er ist, zu benennen, nichts von allem Vollkommnen, das die Geschöpfe haben, von ihm einfachhin bejahen, sondern stets zugleich, was jenes Vollkommne zu einem Endlichen und Ausgeschiedenen macht, verneinen müssen. Durch solche Verneinung setzen wir freilich in Gott ein unvergleichlich höheres Sein, aber ein solches, von dem wir keinen eigentlichen Begriff bilden können[1]).

[1]) Substantiae immateriales creatae in genere quidem naturali non conveniunt cum substantiis materialibus; quia non est in eis eadem ratio potentiae et materiae: conveniunt tamen cum eis in genere logico, quia etiam substantiae immateriales sunt in praedicamento substantiae, cum earum quidditas non sit earum esse. Sed Deus non convenit cum rebus materialibus neque secundum

Wir können also das göttliche Sein seiner Eigenthümlichkeit nach durch keine entsprechende Vorstellung auffassen, und sind genöthigt, über dasselbe nach der Weise, wie wir das endliche Sein betrachten, zu denken. Indem wir nämlich Gott als das durch sich selbst seiende Wesen auffassen, denken wir Wesen oder Sein als höchste Gattung, und das Durchsichsein als den die Art bestimmenden Unterschied, d. h. wir bilden einen Begriff von Gott. Der durch diesen Begriff gedachten Wesenheit legen wir sodann die Vollkommenheiten Gottes wie Eigenschaften bei, obschon sie in Gott nicht Eigenschaften, sondern Wesenheit sind; und auch die Thätigkeit und Ruhe denken wir in Gott nach der Analogie der Accidenzen oder Zustände der Geschöpfe. Das heißt aber nichts anders, als: ebendeßhalb hört unser Denken über Gott auf, ein eigentliches zu sein, und wird ein rein analoges, weil unser Denken über Gott sich in allgemeinen Begriffen bewegt. Denn Gattung, Art, spezifische Differenz, Attribute, Accidenzen sind ja eben jene fünf Ordnungen, nach welchen die Universalien eingetheilt werden. Alles Endliche kann durch allgemeine Vorstellungen gedacht werden: denn in jedem Endlichen müssen jene fünf Stücke wenigstens virtuell von einander verschieden sein, und wie wir so eben sahen, kann deßhalb jedes Endliche unter einen eigentlichen Gattungsbegriff gestellt werden.

144. Hier müssen wir nun zu dem aristotelischen Satze, auf dem der h. Thomas die ganze Erkenntnißtheorie gründet, zurückkehren: „Das Erkannte ist in dem Erkennenden nach Weise des Erkennenden." Wie wir daraus oben erkannt haben, weßhalb der Geist die materiellen Dinge, indem er sie auf die ihm eigenthümliche Weise denkt, in seine Sphäre erhebt, und sie gleichsam geistig und immateriell macht: ebenso sehen wir hier ein, weßhalb Gott in unserm Denken nicht so, wie in sich selber ist, sondern gleichsam in die Sphäre der Endlichkeit herabgezogen wird[1]). — So

genus naturale neque secundum genus logicum, quia Deus nullo modo est in genere: unde per similitudines rerum materialium aliquid affirmative potest cognosci de angelis secundum rationem communem (i. e. generis), licet non secundum rationem speciei, de Deo autem nullo modo. S. p. 1. q. 88. a. 2.

Vergl. Theologie der Vorzeit, Erst. Bd. Zw. Abh. Viert. Hpst. wo wir diese Lehre und andere darauf bezügliche Stellen des h. Thomas ausführlicher erklärt haben.

[1]) Ea, quae sunt infra animam, nobiliori modo sunt in anima quam in seipsis; quia unumquodque est in aliquo per modum ejus, in

wenig aber unser Denken der materiellen Dinge deßhalb falsch wird, weil wir sie nach Weise des Immateriellen denken; ebenso wenig ist unser Denken über Gott ein unrichtiges, weil wir ihn nach Weise des Endlichen denken. Die Sache anders als sie ist auffassen, heißt freilich sich irren; aber nur wenn jenes „Anders" nicht auf die Weise, sondern das Ergebniß des Denkens bezogen wird. Unser Denken führt in Irrthum, insofern es uns bestimmt, zu urtheilen, daß die Sache anders sei, als sie ist. Daß aber die Weise, in der wir denken, verschieden sei von der Weise, in welcher die Dinge sind; hindert keineswegs, daß unser Urtheil über die Dinge dem Sein derselben entspreche. Denn sonst würde kein Geist ein von ihm dem Sein nach verschiedenes Wesen erkennen, und Gott ebensowenig als wir über die Körper richtig urtheilen. Es würden also unsere Begriffe von den Körpern uns in Irrthum führen, wenn wir nicht wüßten, daß ihr Gegenstand in der Wirklichkeit auf andere Weise, als wir ihn denken, da ist, sondern wie die Platoniker wähnten, daß alles, was wir durch intellectuelle Vorstellungen auffassen, auch in der Wirklichkeit auf immaterielle Weise da sei. Nun wissen wir aber sehr wohl, daß die Formen der Dinge, welche in unserm Geist immateriell und darum unwandelbar und nothwendig sind, in den Dingen materiell und deßhalb veränderlich und zufällig sind. Wir fassen also durch das Denken der Vernunft die sinnlichen Gegenstände nicht unrichtig, sondern außer ihrem realen Sein ihr ideales und deßhalb jenes auf eine höhere Weise auf. — Ebenso würde auch unser Denken von Gott ein irrthümliches sein, wenn wir nicht wüßten, daß dasselbe nur ein analoges ist; d. h. wenn wir urtheilten, Gott sei in sich selber so beschaffen, wie wir über ihn nach den Kategorien der allgemeinen Begriffe denken. Dem ist aber nicht so: wir wissen, daß alle dem, was wir durch verschiedene Vorstellungen und insofern als Verschiedenes denken, in Gott ein Einfaches entspricht, und daß jene Weise, das Göttliche durch allgemeine Begriffe zu denken, nicht in Gottes Sein, sondern darin seinen Grund hat, daß unser Geist nur auf eine seinem Sein entsprechende Weise denken kann. Deßhalb ist also unser Denken von Gott zwar ein unvollkommnes, aber kein falsches[1]).

quo est: quae vero sunt supra animam, nobiliori modo sunt in seipsis quam sunt in anima. S. Thom. Summa P. 2. 2ae q. 23. a. 6. ad 1. Cf. in l. 1. sent. dist. 3. q. 1. a. 1. ad 3. Suar. Metaph. disp. 30. sect. 11.

[1]) Propositio: intellectus intelligit rem aliter quam sit, est duplex ex eo, quod hoc adverbium aliter potest determinare hoc ver-

III.

Ob Vernunft und Verstand als zwei Vermögen zu unterscheiden seien.

145. In einigen philosophischen Schulen der neueren Zeit wird der Verstand für ein Vermögen, das Wahrgenommene nach den Kategorien zu denken, die Vernunft aber für ein Vermögen, das Uebersinnliche zu schauen, erklärt. Auch Hermes und Günther wollen außer der Fähigkeit, die Gegenstände der Erfahrung durch allgemeine Begriffe zu denken, ein höheres Vermögen des Geistes, das über die Erfahrung hinausgreift, anerkannt wissen. Auch ihnen ist also die Vernunft im Gegensatz zum Verstand ein Vermögen, das Uebersinnliche zu erkennen, aber darum kein Vermögen, das Uebersinnliche zu schauen d. h. unmittelbar zu erkennen. Wir erkennen nämlich das Uebersinnliche als den Grund dessen, was wir erfahren. Mit diesen Erklärungen, die wir im Eingang des fünften Hauptstückes ausführlicher erörtert haben, müssen wir jetzt was die Scholastiker vom Unterschied zwischen intellectus und ratio lehren, vergleichen.

Unser menschliches Erkennen ist von jenem des reinen Geistes darin verschieden, daß wir, um zum Wissen zu gelangen, mannigfaltige Vorstellungen und Sätze unter einander vergleichen und verbinden müssen (n. 123.). Suchen wir erst den Begriff eines Dinges, so gehen wir von den allgemeinsten Vorstellungen aus und entscheiden nach dem, was wir über das Ding — durch seine Er-

---

bum intelligit ex parte intellecti vel ex parte intellectus. Si ex parte intellecti, sic propositio (— omnis intellectus intelligens rem aliter quam sit, falsus est —) vera est et est sensus: Quicunque intellectus intelligit, rem esse aliter, quam sit, falsus est. Sed hoc non habet locum in proposito, quia intellectus noster formans propositionem de Deo, non dicit, eum esse compositum, sed simplicem. Si vero ex parte intelligentis, sic propositio falsa est. Alius est enim modus intellectus in intelligendo, quam rei in essendo. Manifestum est enim, quod intellectus noster res materiales infra se existentes intelligit immaterialiter, non quod intelligat, eas esse immateriales, sed habet modum immaterialem in intelligendo. Et similiter cum intelligit simplicia, quae sunt supra se, intelligit, ea secundum modum suum, seu composite, non tamen ita, quod intelligat, ea esse composita. Et sic intellectus noster non est falsus, formans compositionem de Deo.

S. p. 1. q. 13. a. 12. ad 3. cf. q. 85. a. 1. Cont. Gent. l. 1. c. 36. In Metaph. l. I. lect. 10.

scheinungen — erkennen, welche andere Vorstellungen mit jenen zu einem Begriff zu verbinden seien; wollen wir uns eines schon gegebenen Begriffes inne werden, seinen Inhalt und seine Wahrheit erkennen, so müssen wir ihn auf jene allgemeinsten Vorstellungen zurückführen. Ebenso gehen wir, um neue Erkenntnisse zu gewinnen, von gewissen allgemeinen Urtheilen aus, oder kehren, um uns von der Wahrheit eines schon aufgestellten Satzes zu überzeugen, von ihm zu jenen allgemeinen Urtheilen zurück. Es ist nun aber klar, daß weder das suchende Fortschreiten, noch das prüfende Zurückgehen eine zuverlässige Erkenntniß der Wahrheit erzeugen würde, wenn wir nicht jene allgemeinsten Vorstellungen und Urtheile aus ihnen selbst erkännten. Hätte unser Geist keine einfachen Begriffe, wie die des Seins, des Grundes u. s. w.; so würde er auch keine zusammengesetzte bilden oder erörtern können; und leuchtete ihm die Wahrheit gewisser Sätze nicht bei ihrer bloßen Vorstellung ein, so würde er auch keine anderen Erkenntnisse aus ihnen herleiten oder durch sie prüfen können. Wird also die einfache Ergreifung der Wahrheit in oder aus ihr selber intellectuelles, jenes fortschreitende Denken aber rationelles Erkennen genannt; so ist klar, daß dieses letztere ohne das erstere nicht möglich ist, und unser Geist, wenn ihm gleich das vermittelte (rationelle) Denken eigen ist, dennoch auch an dem unmittelbaren (intellectuellen) der Engel Antheil haben muß. Das menschliche Denken verhält sich zum Schauen der Engel wie die Bewegung zur Ruhe; wie also die Bewegung von der Ruhe anfängt und in der Ruhe endigt, so muß auch in uns das rationelle Erkennen von dem intellectuellen beginnen nnd in ihm endigen. Aus eben diesem Grunde aber darf man das intellectuelle und rationelle nicht etwa als zwei verschiedene Vermögen betrachten, sondern unser Erkenntnißvermögen ist das rationelle, welches jedoch insoweit intellectuell genannt werden kann, als es auch in ihm irgend eine einfache Auffassung der Wahrheit giebt, ohne welche nämlich das vermittelte und zusammengesetzte Erkennen weder einen zuverlässigen Anfang noch ein befriedigendes Ende haben könnte.

Sowohl jene einfachsten Vorstellungen, deren Inhalt uns nicht durch mehrere andere vergegenwärtigt, als auch jene allgemeinsten Sätze, deren Wahrheit nicht aus andern, sondern durch sie selbst erkannt wird, wurden von den Scholastikern principia genannt, die Vorstellungen principia simplicia, die Sätze principia complexa. Der intellectus also war ihnen unser Erkenntnißvermögen,

insofern es so beschaffen ist, daß es sowohl jene Vorstellungen als jene Sätze erkennt, d. i. habitus principiorum; die ratio aber dasselbe Erkenntnißvermögen, insofern es im Stande ist, aus jenen Prinzipien zu ferneren Erkenntnissen fortzuschreiten[1]).

Aus dem Gesagten leuchtet ein, daß man, um dem Sprachgebrauche der neueren Zeit sich zu nähern, bei den Scholastikern intellectus nicht, wie es gewöhnlich geschieht, durch Verstand, und ratio durch Vernunft, sondern umgekehrt intellectus durch Vernunft und ratio durch Verstand übersetzen müßte. Indessen brauchen wir wohl kaum zu bemerken, daß hiermit nicht etwa gesagt sein soll, auch bei den Scholastikern habe die Vernunft (intellectus) für ein Vermögen, das Uebersinnliche zu schauen, gegolten. Denn wenn es gleich ihrer Lehre zufolge in der Natur der Vernunft gegründet, ist, daß sie jene einfachen Vorstellungen, von denen all ihr Erkennen beginnt, sobald sie thätig wird, bildet; so bildet sie dieselben doch nur vermittelst Abstraction vom Sinnlichen (n. 77.), und faßt daher auch durch sie zunächst nur dieses auf (n. 140.). Und möge sie

---

[1]) Respondeo dicendum, quod ratio et intellectus in homine non possunt esse diversae potentiae; quod manifeste cognoscitur, si utriusque actus consideretur. Intelligere enim est simpliciter veritatem intelligibilem apprehendere; ratiocinari autem est procedere de uno intellecto ad aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam. Et ideo Angeli, qui perfecte possident secundum modum suae naturae cognitionem intelligibilis veritatis, non habent necesse procedere de uno ad aliud; sed simpliciter et absque discursu veritatem rerum apprehendunt, ut Dionysius dicit VII. cap. de div. Nom. (a princ. lect. 2.). Homines autem ad intelligibilem veritatem cognoscendam perveniunt procedendo de uno ad aliud, ut ibidem dicitur; et ideo rationales dicuntur. Patet ergo, quod ratiocinari comparatur ad intelligere, sicut moveri ad quiescere, vel acquirere ad habere: quorum unum est perfecti, aliud autem imperfecti. Et quia motus semper ab immobili procedit, et ad aliquid quietum terminatur, inde est, quod ratiocinatio humana secundum viam inquisitionis, vel inventionis procedit a quibusdam simpliciter intellectis, quae sunt prima principia; et rursus in via judicii resolvendo redit ad prima principia, ad quae inventa examinat. Manifestum est autem, quod quiescere et moveri non reducuntur ad diversas potentias, sed ad unam et eamdem etiam in naturalibus rebus: quia per eamdem naturam aliquid movetur ad locum, et quiescit in loco. Multo ergo magis per eamdem potentiam intelligimus, et ratiocinamur. Et sic patet, quod in homine eadem potentia est ratio et intellectus.

Summa p. 1. q. 79. a. 8. cf. De verit. q. 15. a. 1.

auch dadurch, daß sie solcher Vorstellungen fähig ist, im Stande sein, das Uebersinnliche zu denken; so vermag sie doch seine Beschaffenheit nur nach Analogie des Sinnlichen zu erfassen (n. 142.), und seiner Wirklichkeit nur unter der Bedingung, daß es sich in sinnlichen Erscheinungen oder Wirkungen offenbart, gewiß zu werden.

146. Es kann aber auch nach der gegebenen Erklärung nicht schwer sein, die Vorwürfe, welche Hermes und Günther der Scholastik machen, zu würdigen. Diese Vorwürfe bestehen der Hauptsache nach darin, daß die Scholastiker die Vernunft als das Vermögen, den realen Grund und deßhalb das Uebersinnliche in den Dingen zu erkennen, in ihrer Verschiedenheit von dem Verstande, der nur Erscheinungen classifizire, nicht erkannt; noch viel weniger aber aus dieser zweifachen Denkthätigkeit des Menschen den Dualismus seines Wesens begriffen hätten: daß sie also, nichts anders als die Kategorien des Verstandes kennend, den Höhepunkt alles Wissens in der Erfassung des Allgemeinen und der Unterordnung des Besondern unter dasselbe gefunden zu haben wähnten.

Es ist oben zur Genüge nachgewiesen worden, daß die Scholastiker als Gegenstand der Begriffe gerade das Wesen des Dinges im Gegensatz zu den Erscheinungen, und zwar nicht nur als Träger, sondern auch als ursachlichen Grund derselben angaben. Da sie also die Bildung der Begriffe dem intellectus beilegten; so folgt, daß sie diesen gerade als das Vermögen, das übersinnliche Wesen der Dinge aufzufassen, betrachteten. — Nach den so eben mitgetheilten Erklärungen könnte es zwar scheinen, daß dem intellectus, als dem habitus principiorum, nur die Bildung der höchsten Begriffe, Sein, Substanz, Grund u. s. w. zuzuschreiben sei; denn die Begriffe der besonderen Arten der Dinge werden von uns durch Zusammensetzung gewonnen. Aber worin besteht diese Zusammensetzung? Darin, daß wir mit jenen höchsten Begriffen, durch die wir das Ding als ein Sein, eine Substanz, einen Grund denken, je nach den Erscheinungen, die wir wahrnehmen, andere Begriffe verbinden, und so das Wesen des Dinges als dieses oder jenes Sein, diesen oder jenen Grund näher bestimmen. Auf solche Weise erkennen wir z. B. das Wesen des Menschen als einen Grund, in dem nicht nur Leben, sondern auch Sinnlichkeit und Vernunft ist. Immer also ist in dieser Begriffsbildung der intellectus als das Vermögen zu begründen thätig. Dazu kommt, daß jeder Begriff einer besondern Art der Dinge auch das Prinzip der Wissenschaft von derselben, der Begriff des Menschen z. B. das höchste Prinzip

der Anthropologie enthält. Auch deßhalb also wurde von den Alten die Begriffsbildung der intellectuellen Erkentnißkraft, als dem Vermögen, die Prinzipien zu erkennen, zugeschrieben.

Weßhalb aber ist mit dieser in uns immer auch die rationelle Erkenntnißkraft, der Verstand mit der Vernunft thätig? woher kommt es, daß wir von den einfachen Vorstellungen ausgehend die Begriffe durch Zusammensetzung bilden, und ebenso unsere Erkenntniß durch Schlüsse aus den höchsten Prinzipien erweitern müssen? Es kommt dies, wie wir sahen (n. 123.), den Scholastikern zufolge nur daher, weil unser Geist an die Sinne gebunden ist, und deßhalb in seinem Erkennen von den Erscheinungen der Dinge beginnen muß. Somit haben die Scholastiker in unserm Geist nicht bloß das Vermögen, das Sein als den Realgrund der Erscheinungen zu finden, d. h. die Vernunft in ihrer ganzen Eigenthümlichkeit anerkannt, sondern auch eben in der Vereinigung des Geistes mit dem Leibe den Grund nachgewiesen, weßhalb unser Erkenntnißvermögen kein rein intellectuelles ist. Jenen Dualismus, demzufolge in uns zwei Prinzipe denken sollen, haben sie freilich nicht anerkannt; ob aber Günther ihn mit Recht aus der Beschaffenheit unsers Erkennens herleite, werden wir später untersuchen.

Ebensowenig konnten die Scholastiker die Vernunft als ein Vermögen, Sein und Wesen zu denken, von dem Verstande, als dem Vermögen, Allgemeines zu denken, unterscheiden. Denn das Allgemeine, das wir denken, ist ihrer richtigen Auffassung nach nicht das Gemeinsame der Erscheinungen, sondern der tiefere Grund sowohl des Seins als der Erscheinungen. Daß wir aber diesen Grund, die Wesenheit, in den Einzeldingen nur durch allgemeine Vorstellungen und nicht in seiner individuellen Eigenthümlichkeit auffassen, ist allerdings eine Unvollkommenheit, durch welche sich unser intellectuelles Erkennen von jenem der Engel unterscheidet.

Zweite Abhandlung.

Vom Realismus, Nominalismus und Formalismus.

147. Obwohl wir aus der Lehre der Scholastiker über die Entstehung und Beschaffenheit der Begriffe auch ihre Ansichten über den Gehalt derselben schon einigermaßen kennen gelernt haben; so können wir doch über diese erst aus der Streitfrage über den Nominalismus und Realismus ein vollständigeres Urtheil gewinnen. Denn nach dem Gehalte der Begriffe fragen heißt ja nichts anders als untersuchen: ob und wie weit die intellectuellen Vorstellungen, in denen sich unser Denken bewegt, den Dingen d. i. dem wirklichen Sein entspreche. Hier haben wir also eine der hauptsächlichsten Anklagen der Philosophie der Vorzeit zu prüfen. Hermes findet eben darin den wesentlichen Unterschied, das, was er den Geist der alten und neuen Philosophie nennt, daß diese überall auf das Reale ausgehe, während jene sich entweder mit dem Nominalen begnüge, oder dieses fälschlich für das Reale nehme. Das Nichts der alten Metaphysik, das die Scholastiker nicht ahnten, soll Kant aufgedeckt haben, indem er nachwies, daß diese Methaphysik nichts als ein leeres Spiel mit Nominalbegriffen war. (n. 14.).

Demzufolge klagt Hermes die Philosophie des Mittelalters an, ganz und gar im Nominalismus befangen gewesen zu sein. So weit geht Günther nicht. Er erkennt an, daß der Realismus unter den Scholastikern seine Vertreter gefunden; jedoch vermochten diese seiner Ansicht gemäß nicht die Quelle der nominalistischen Irrthümer zu] verstopfen. Jene pantheisirenden Ansichten und die falschen Grundsätze über Glauben und Wissen, welche Günther der Scholastik vorwirft, sollen ganz besonders aus der Schule der Nominalisten herrühren, von den Realisten aber darum nicht überwunden worden sein, weil auch sie den einzig wahren Realismus,

den der Idee, nicht gekannt hätten. Darum habe auch der Nominalismus gegen das Ende des Mittelalters die Oberhand gewonnen, und auf der einen Seite den Mysticismus, auf der andern die Ketzerei von der doppelten Wahrheit, der philosophischen und theologischen, erzeugt[1]).

Diese Ansicht, daß der Nominalismus, im zwölften Jahrhundert zwar erlegen, durch Ockam aber im vierzehnten erneuert, endlich den Sieg davon getragen habe, ist durch die protestantischen Geschichtschreiber so verbreitet worden, daß bis auf diese unsere Tage auch die katholischen Gelehrten sie unbedenklich auszusprechen pflegen. Und doch ist dieselbe mit der geschichtlichen Wahrheit in ebenso großem Widerspruch, als sie mit den Vorurtheilen, die man über die katholische Vorzeit gern verbreitete, übereinstimmt. — So viel man aber auch in neuerer Zeit über Realismus, Nominalismus und Formalismus geschrieben hat; so möchte es doch schwer sein, sich aus den Berichten oder Abhandlungen unserer Gelehrten eine klare und bestimmte Vorstellung von dem, was jede der streitenden Parteien verfochten, zu erwerben. Wir halten es demnach für nöthig, zunächst die drei verschiedenen Theorien wenigstens der Hauptsache nach so getreu als möglich darzustellen. Aus dieser Darstellung wird sich ergeben, daß im Nominalismus und Formalismus allerdings Keime lagen, die in ihrer Entwicklung zu den Irrthümern, welche gewisse philosophische Schulen der neueren Zeit verunstalten, führen würden. Aber ebendeßhalb werden wir die Vorzeit gegen die schweren Vorwürfe, die Hermes und Günther auf sie wälzen, durch den geschichtlichen Beweis in Schutz nehmen können, daß der gemäßigte Realismus des h. Thomas, der von jenen beiden Theorien gleichweit entfernt war, zu allen Zeiten unter den Scholastikern vorherrschte, und daß durch ihn namentlich der Nominalismus noch vor dem Ende des Mittelalters zum zweiten Male vollkommen überwunden wurde.

---

[1]) Eur. und Her. S. 227.

Erstes Hauptstück.

Ueber die Entstehung dieser Streitfrage.

148. Um den Ursprung des Streites über Realismus und Nominalismus zu erklären, pflegen die Scholastiker von den verschiedenen Ansichten über den Ursprung der Begriffe zu beginnen, und wir müssen mit ihnen größerer Klarheit wegen darauf zurückkommen[1]). Heraklit und andere griechische Philosophen, welche die menschliche Seele für etwas Körperliches hielten, wollten alle unsere Erkenntnisse aus der materiellen Einwirkung der Dinge auf uns erklären. Es sollten aus den Dingen materielle (aus Atomen bestehende) Bilder durch die Sinne in die Seele eindringen, und dadurch in dieser die Vorstellungen erzeugen. Abgesehen davon, daß auch die sinnliche Wahrnehmung auf solche Weise nicht erklärt werden kann; so ist offenbar, daß die vernünftige Erkenntniß hier der sinnlichen so gut als gleichgestellt, und die Wissenschaft als die Erkenntniß des Nothwendigen, Unwandelbaren und Ewigen geläugnet wird. So unstät nämlich die Dinge in ihrer sinnlichen Erscheinung sind; so unstät wäre nach dieser Lehre auch jede Auffassung derselben. Und dies gestanden jene Philosophen selber ein[2]). — Plato erkannte und würdigte die Verschiedenheit der intellectuellen und sinnlichen Erkenntniß; um sich aber jene erklären zu können, nahm er an, daß sie nicht in den Dingen, den veränderlichen und hinfälligen, ihre eigentlichen Gegenstände habe. Außer den einzelnen Dingen, von denen wir Kenntniß durch die Sinne erhalten, giebt es nach Plato von jeder Gattung und Art derselben Urbilder, die wir durch die Vernunft erschauen. Diese sind wie in unserer Vorstellung, so in sich selber ewig und unveränderlich. Ob Plato, wie einige Väter der Kirche ihn erklären, den Ideen kein anderes Sein, als jenes, das sie in der göttlichen Vernunft haben, zuerkannte, ob er, wie Aristoteles oft behauptet, sie als für sich bestehende

[1]) Fonseca Metaph. l. 5. Conimbric. Logica. In praef. Porphyrii q. 1. a. 2. — [2]) Arist. Metaph. l. 4. (al. 3.) c. 5. (t. 22.)

Wesen betrachtete; ob er endlich wie Brucker und andere meinen[1]), sowohl das Eine als das Andere zu sagen beabsichtigte; darauf kommt es hier nicht an: genug man versteht in dieser Streifrage unter dem Realismus des Plato jenen, den Aristoteles bekämpft[2]). Aristoteles aber bekämpft ihn vorzüglich dadurch, daß er die irrige Ansicht, durch welche Plato zu einer solchen Annahme verleitet wurde, widerlegt. Diese Ansicht war, wie wir schon wissen, keine andere, als daß nach dem Grundsatze: „Gleiches wird durch Gleiches erkannt", wie die sinnliche Kenntniß einen sinnlichen Gegenstand, so die intellectuelle einen intellectuellen (immateriellen) Gegenstand fordere. Dagegen machte Aristoteles den Grundsatz geltend, daß das Erkannte im Erkennenden nach Weise des Erkennenden sein muß, und verbesserte dadurch jenes in sich nicht ganz verwerfliche Prinzip von der Gleichheit des Erkannten und Erkennenden. Nach ihm ist die Vernunft von dem Sinne dadurch wesentlich verschieden, daß sie ihre Vorstellungen nicht in einem Organe des Leibes, sondern in ihr selbst erzeugt. Während also die sinnlichen Vorstellungen als etwas Materielles die Eigenschaften der Dinge, die wahrgenommen werden, wenngleich nicht alle, haben; erkennt die Vernunft durch Vorstellungen, die nicht wie die Dinge, sondern wie sie, das erkennende Prinzip, beschaffen sind, d. h. sie faßte das Materielle durch immaterielle Vorstellungen auf. Sie vermag dies aber dadurch, daß sie in dem Gegenstand, den sie durch den Sinn erkennt, von dem Zufälligen absehend, das diesem zu Grunde liegende Wesentliche auffaßt. Die intellectuellen Vorstellungen, welche sie dadurch gewinnt, haben also zwar in den Dingen selbst ihren Grund und ihr Object; aber dieses ist doch in den Dingen auf eine andere Weise, als es durch die Vorstellung im Geiste ist. Denn in den Dingen ist es als ein individuelles, und deßhalb auch mit allem Zufälligen; im Begriff ist es ohne das Zufällige, und deßhalb als ein Allgemeines.

Es ist unverkennbar, daß diese verschiedenen Lehren mit den Ansichten, welche die philosophischen Schulen des Mittelalters theilten, die größte Verwandtschaft haben. Allerdings waren die Nominalisten von dem Materialismus Heraklits weit entfernt; und sie gestanden auch niemals ein, daß es ihrer Theorie nach keine gewisse Erkenntniß der Wahrheit gebe. Aber gewiß ist, daß sie

[1]) Tom. 3. Per. 2. p. 2. l. 2. c. 3. s. 3. Cf. Hist. phil. de ideis. — [2]) Metaph. l. 7. (al. 6.) praecipue a cap. 16.

folgerecht dies nicht ganz in Abrede stellen konnten; und auch ihre Lehre vom Ursprung der Ideen hat mit jener der griechischen Materialisten eine große Aehnlichkeit. Ebenso bekämpften die Scotisten nicht weniger als die Thomisten das reale Sein der Gattungen und Arten außer und vor den Individuen; aber die Weise, in welcher sie das Dasein des Allgemeinen in dem Besondern erklären wollten, muß dennoch als eine Rechtfertigung des Grundgedankens Plato's angesehen werden. Die unter den Scholastikern vorherrschende Lehre aber war keine andere, als die aristotelische.

149. Es ist bekannt, daß diese Streitigkeiten nicht erst in den letzten Jahrhunderten des Mittelalters entstanden. Schon in den Schulen der Griechen und Römer wurde, seitdem Aristoteles die platonische Ideenlehre mit Nachdruck angegriffen hatte, viel über diesen Gegenstand gestritten, und unter den Stoikern finden wir eine Lehre, welche dem Nominalismus des Mittelalters nahe zu kommen scheint. Das Allgemeine ist ihr zufolge nur in unseren Vorstellungen und in den Namen der Dinge, nicht in den Dingen selbst; ja es dient nur dazu, die Dinge durch Namen bezeichnen zu können. Weil also nur das Besondere eigentliches Dasein hat, so kann dem Allgemeinen nur eine relative Wahrheit, für unser Denken und Reden nämlich, zugestanden werden[1]). Mit Hülfe eines solchen Nominalismus suchten Eunomius und andere Arianer ihre theologischen Irrthümer aus der Philosophie zu rechtfertigen. Die verschiedenen Begriffe, durch welche wir das göttliche Wesen denken, und sowohl die wesentlichen als die persönlichen Attribute unterscheiden, sollten durchaus keinen Grund im Gegenstande, sondern nur in unserer Denkweise haben, und wie verschiedene Namen, welche eine und dieselbe Sache bedeuten, nur mannigfaltige Zeichen eines Gegenstandes sein. Die Väter der Kirche hatten diese Theorie mit Erfolg bekämpft. Wenn wir jedoch in der ersten Hälfte des Mittelalters ihr nirgend mehr begegnen; so mag dies auch darin seinen Grund haben, daß die kirchlichen Schriftsteller dieses Zeitraumes mehr nach platonischer als nach aristotelischer Weise philosophirten, und folglich von nominalistischen Ansichten durch die ganze Richtung ihrer Speculation entfernt waren. Im elften Jahrhundert aber fand der Nominalismus in Roscellin einen neuen und sehr eifrigen Vertreter. Auch dieser ließ sich zu irrigen Behauptungen über das Geheimniß der h. Dreifaltigkeit verleiten, und wurde deßhalb auf

[1]) Vergl. Ritter Gesch. der Phil. 3. Bd. 11. Buch. 5. Kap.

der Synode von Soissons (J. 1092.) angeklagt und verurtheilt. — Zur selben Zeit machte Gilbert von Porrée durch seine Lehre von dem Verhältnisse der göttlichen Personen und Attribute zur Wesenheit großes Aufsehen. Hatten jene Arianer, die den Nominalismus vertheidigten, geläugnet, daß der Unterschied, den wir in unserm Denken machen, im göttlichen Sein irgend einen Grund habe; so wollte Gilbert umgekehrt eine Unterscheidung des Wesens und der Eigenschaften Gottes, die mit seiner vollkommnen Einfachheit nicht bestehen konnte. Auch seine Lehre wurde deßhalb von der Kirche auf der Synode zu Rheims verworfen. Gilbert war ohne Zweifel zu diesem Irrthum durch einen übertriebenen Realismus verführt worden: jedoch haben die Theologen von jeher geklagt, daß es bei seiner schwankenden, und nichts weniger als folgerechten Darstellungsweise unmöglich ist, seine Lehre mit Bestimmtheit anzugeben[1]). Ebenso schwierig möchte es sein, die Lehre des Nominalisten Roscelin im Einzelnen näher zu bestimmen. Es ist aber dies auch in unserer Untersuchung nicht nothwendig. Denn niemand läugnet, daß alle ausgezeichneten Theologen dieses Zeitraums ebenso wohl die Lehre Roscellins als jene Gilberts bekämpften, und zwischen dem Nominalismus des erstern und dem Realismus des letztern jene rechte Mitte behaupteten, welche wir bald näher werden kennen lernen[2]). Im zwölften und dreizehnten Jahrhundert war also dieser Streit so gut als abgethan, und erst im vierzehnten begann jener Kampf, mit dem wir uns zu beschäftigen haben.

Es scheint nicht, daß Duns Scotus über die Realität der Begriffe anders als der h. Thomas gedacht habe; aber was er von der formalen Einheit und Unterscheidung der Dinge lehrte, gab seinen Schülern Veranlassung, über das Dasein des Allgemeinen im Besondern Behauptungen aufzustellen, welche mit der herrschenden Lehre in Widerspruch waren. Die ganze Schule des h. Thomas und nicht sie allein erhob sich gegen dieselben; Ockam aber stellte ihnen jenen Nominalismus entgegen, von dem man behauptet, daß er unter den Scholastikern den Sieg davon getragen.

[1]) Vergl. Petavius, Tom. I. l. 1. c. 8. Ritter bemüht sich vergebens, aus einer Menge zweideutiger und sich widersprechender Stellen die eigentliche Ansicht Gilberts zu ermitteln. 7. Bd. S. 470 und ff. — [2]) Siehe auch hierüber Ritter a. a. O. S. 338.

Zweites Hauptstück.

Vom Nominalismus.

140. Um den Nominalismus Ockams und diese ganze Streitfrage richtig aufzufassen, muß man zunächst die Erklärung, welche die Scholastiker von dem Allgemeinen gaben, näher in's Auge fassen[1]). Allgemeinheit drückt ein Verhältniß des Einen zum Vielen aus; je nach diesem Verhältniß ist also die Allgemeinheit verschiedener Art. Es kann darin allein bestehen, daß viele Dinge mit demselben Namen benannt oder durch dasselbe Zeichen erkennbar sind: und dies ist das universale in significando. Die Allgemeinheit des Begriffes aber, von der bis jetzt die Rede war, erfordert, daß ein und dasselbe von vielen Dingen ausgesagt oder gedacht werden könne; und zwar muß, damit der Begriff wahrhaft allgemein sei, dasselbe in demselben d. i. im eigentlichen und nicht etwa bloß im tropischen oder analogischen Sinne ausgesagt werden können (universale in praedicando). Allgemeinheit des Seins im strengen Sinne des Wortes kann man nur dort anerkennen, wo ein und dasselbe Wirkliche in vielen Dingen Dasein hat, wie z. B. Avicenna und andere Araber meinten, daß ein und derselbe Geist alle Menschen beseele (universale in essendo). — Es kann aber auch das Verhältniß des Einen zum Vielen jenes der Ursache zur Wirkung sein, und dort finden wir ein universale in causando. — Endlich muß man von der Allgemeinheit des Begriffs, die wir eben erklärten, jene Allgemeinheit einer Vorstellung unterscheiden, vermöge welcher durch eine und dieselbe Vorstellung viele Dinge nicht nur nach dem, was ihnen gemeinschaftlich ist, sondern zugleich nach ihrer Eigenthümlichkeit erkannt werden. So erkennen wir durch die klare und bestimmte Vorstellung des Menschen zugleich die Sinnlichkeit und die Vernünftigkeit; Gott aber erkennt alles durch eine

[1]) Fonseca. Metaph. l. 5. c. 1. Toledo Logica. In praef. Porph. Conimbric. Logica. ibid.

Vorstellung, wenn man in ihm das Mittel der Erkenntniß, das seine Wesenheit selber ist, so nennen darf. — Eine solche Vorstellung heißt bei den Scholastikern universale in repraesentando, obschon dieser Ausdruck oft und besonders bei den Nominalisten auch mit dem universale in significando gleichbedeutend ist.

Von allgemeinen Vorstellungen in dem zuletzt erklärten Sinne (universale in repraesentando) und von der allgemeinen Ursache ist in dieser unserer Streitfrage nicht die Rede. Es handelt sich um die drei ersteren Arten des Allgemeinen. Daß wir von vielen Dingen dasselbe aussagen, und also durch eine Vorstellung viele Dinge denken, kann natürlicherweise nicht in Abrede gestellt werden; aber es fragt sich, ob dieses nur in den Namen und in unseren Gedanken, oder auch und in wie fern in dem Sein der Dinge begründet sei; d. h. um mit den Scholastikern selbst zu reden, ob die universalia in praedicando nur universalia in significando oder auch universalia in essendo voraussetzen. Die Nominalisten behaupteten das erstere: die Allgemeinheit könne durchaus nicht von den Dingen, sondern nur von unseren Vorstellungen, und von diesen darum ausgesagt werden, weil wie ein Name, so eine Vorstellung uns ein Zeichen für viele Dinge sei. Die Formalisten hingegen vertheidigten die Ansicht, daß unsere Vorstellung allgemein sei, weil auch die Dinge es seien. Die übrigen Realisten (die wir hinfüro schlechthin Realisten nennen wollen), gaben zu, daß die Dinge in sich, d. h. ohne Beziehung auf die Erkenntniß betrachtet, nicht eigentlich allgemein seien; aber sie behaupteten, daß doch in ihnen der Grund der Allgemeinheit unserer Begriffe liege. — Indeß es ist schwer, diese verschiedenen Ansichten in wenigen Worten klar vorzulegen; sehen wir also jede derselben näher an.

151. Ockam und seine Schule führen ihre Theorie auf die Erklärung und die Unterscheidung der Zeichen zurück. Zeichen, sagen sie, ist das, durch dessen Erkenntniß wir zur Erkenntniß eines Andern gelangen[1]). Wie die Worte so sind auch die Vorstellungen, durch die wir die Dinge erkennen, Zeichen derselben; unterscheiden sich aber von den Worten dadurch, daß sie natürliche Zeichen sind. Ein natürliches Zeichen ist nämlich das, was durch sich selbst, seiner natürlichen Beschaffenheit zufolge, geeignet ist, uns die Vorstellung von einem andern zu geben; so ist der Rauch ein Zeichen

[1]) Signum est omne illud, quod apprehensum aliquid aliud in cognitionem facit venire. Occam. Log. l. 1. c. 1.

des Feuers, der Seufzer ein Zeichen des Schmerzes, und überhaupt die Wirkung ein Zeichen der Ursache; willkürlich aber sind die Zeichen, welche die Beziehung auf das Bezeichnete nicht durch ihre Natur, sondern durch die freie Bestimmung des Menschen haben. Wie also die Schrift, so besteht auch die Sprache aus willkürlichen Zeichen, und darum sind sie bei verschiedenen Völkern und in verschiedenen Zeiten verschieden; während die innere Sprache der Seele, unser Denken, immer und bei allen dieselbe ist, weil wir die Zeichen, deren sie sich bedient, die Vorstellungen, nicht etwa nach unserer Wahl, sondern durch eine natürliche Einwirkung der Dinge auf unsere Seele erhalten[1]).

Es bringen aber die Dinge, so fährt Ockam fort, im Geiste eine doppelte Art von Vorstellungen hervor: die einen sind bestimmt, so daß wir durch sie das Einzelne nach seiner Eigenthümlichkeit erkennen, die andern sind unbestimmt, so daß wir durch sie den Gegenstand von andern ihm ähnlichen nicht unterscheiden. So erhalten wir von Sokrates eine bestimmte Vorstellung, durch die wir ihn von Plato und allen andern unterscheiden, und eine unbestimmte, durch die wir ihn von den übrigen Menschen nicht unterscheiden. Wie die Namen, so sind also auch die Vorstellungen besondere oder allgemeine[2]).

Demzufolge entscheidet Ockam die Frage, ob das Allgemeine, von dem in der Logik die Rede ist, etwas außer der erkennenden Seele sei, auf diese Weise: Das Allgemeine ist ein Einzelnes in unserer Seele, das insofern allgemein ist, als es ein Zeichen für Vieles ist. Wie jedes geschriebene und gesprochene, so ist auch jedes gedachte Wort d. i. jede Vorstellung ein Einzelnes, wenn wir es

---

[1]) Inter istos autem terminos (scriptum, prolatum et conceptum) aliquae differentiae inveniuntur. Una est, quod conceptus sive passio animae naturaliter significat, quidquid significat; terminus autem prolatus vel scriptus nihil significat nisi secundum voluntariam institutionem. Ex quo sequitur alia differentia, videlicet quod terminus prolatus vel scriptus ad placitum potest mutare suum significatum, terminus autem conceptus non mutat suum significatum ad placitum cujuscumque. Log. l. 1. c. 1.

[2]) Res singularis est apta nata movere intellectum ad concipiendam ipsam confuse et ad concipiendam ipsam distincte. Et voco conceptum confusum, quo intellectus non distinguit unam rem ab alia. Et sic Socrates movet intellectum ad concipiendum hominem, et per illum intellectus non distinguit nec distincte cognoscit Socratem a Platone. In l. 1. dist. 2. q. 7.

als etwas in unserer Seele betrachten. Wenn dieses Einzelne jene Beziehung, wodurch es zum Zeichen wird, nur auf einen einzelnen Gegenstand hat, so ist es auf keine Weise allgemein (Sokrates); hat es aber jene Beziehung, wodurch es bezeichnet, auf Viele, so ist es dadurch, insofern es bezeichnet, ein Allgemeines (Mensch). — Es giebt also allerdings etwas, das von vielen Dingen ausgesagt werden kann, universale in praedicando; aber dies ist nichts anders als eine solche Vorstellung unserer Seele, die geeignet ist, uns ein Zeichen vieler Dinge zu sein; und somit die Allgemeinheit nichts anders als eine Eigenschaft gewisser Vorstellungen[1]).

152. Fragt man nun, was diese Vorstellungen oder Zeichen der Dinge in uns seien, so geben die Nominalisten zwei Meinungen als gleich wahrscheinlich an. Die erste betrachtet das intellectuelle Zeichen als ein Schemen, ohne alles wirkliche Sein. Dem Spiegelbilde ähnlich sei es zwar ein nothwendiges Mittel zu erkennen, aber in unserer Seele ebensowenig ein reales Etwas, als das Bild im Spiegel; vielmehr bestehe sein Sein in nichts anderm als in dem Gedachtwerden. Wir erkennen durch dasselbe wegen der Aehnlichkeit, die es mit der Sache hat; allgemein aber ist es, weil es sich auf dieselbe Weise zu vielen Einzeldingen, die es vorstellt, verhält, und daher auch von allen diesen unverändert ausgesagt wird[2]). — Der zweiten Meinung nach ist das Allgemeine zwar etwas Wirkliches, aber nichts anders als eine Qualität oder ein Accidenz von der Seele in sich selbst hervorgebracht, das, wie schon erklärt wurde, darum allgemein ist, weil es seiner Natur nach ge-

---

[1]) Dicendum est, quod quodlibet universale est una res singularis et ideo non est universale nisi per significationem, quia est signum plurium . . . . Universale est una intentio singularis ipsius animae nata praedicari de pluribus. non pro se, sed pro ipsis rebus: ita quod per hoc, quod ipsa nata est praedicari de pluribus non pro se sed pro illis rebus, illa dicitur universalis; propter hoc autem, quod est una forma existens realiter in intellectu, dicitur singulare. Occam. Log. l. 1. c. 14.

[2]) Universale non est res aliqua neque habet esse subjectivum i. e. esse reale et actuale (also was wir objectives Sein nennen) neque extra animam neque in anima; sed est quoddam fictum ab intellectu habens tantum esse objectivum (nach unserer Ausdrucksweise: subjectives) in anima, cujus esse non est aliud quam cogitari vel intelligi ab intellectu . . . . Et cum se habet indifferenter ad singularia, quae repraesentat, dicitur universale; et illud est unum, quod invariatum praedicatur de multis.

Gabr. Biel. in l. 1. sent dist. 2. q. 8.

eignet ist, ein Zeichen für alle Dinge zu sein[1]). — Nach Biel hätte auch Ockam selbst sich für keine dieser beiden Ansichten entschieden; aber aus der Logik des letzteren ist klar, daß er der zweiten den Vorzug gab, oder vielmehr eine dritte aufstellte. Denn er wollte zwar nicht, daß dies allgemeine Zeichen etwas bloß Erdichtetes sei; behauptete aber zugleich, daß jene Qualität oder Form der Seele, durch die wir erkennen, nicht etwas von dem Acte des Erkennens Verschiedenes, das diesen erst möglich mache (die species intelligibilis der übrigen Scholastiker), sondern vielmehr der Act des Erkennens selber sei[2]).

Dies sind die Grundzüge der nominalistischen Lehre: manche andere Einzelnheiten oder Folgerungen werden wir im Verlaufe der Untersuchung kennen lernen.

II.

Gründe gegen den Nominalismus.

153. Von jeher hat man dem Nominalismus vorgeworfen, daß in ihm die Wahrheit unserer Erkenntniß in Frage gestellt, ja alle Wissenschaft, insofern sie sich als Speculation von der Erfahrung unterscheidet, unmöglich gemacht werde. Aber die Nominalisten gaben dies nicht zu, und waren bemüht, den Vorwurf sowohl des Idealismus als des Skepticismus von sich abzuwälzen. Indem

[1]) Secundus modus aeque probabilis est, tenens, quod universale est vera res et qualitas existens in mente: quae ex natura sua est significativa rerum extra, sicut vox est signum commune plurium ex voluntaria institutione; et quodlibet tale, etiam genus generalissimum, est res realiter existens in anima et accidens animae productum ab anima et res certi generis. Ibid.

[2]) Sed quid est in anima id, quod est tale signum? Dicendum est quod circa istud sunt diversae opiniones. Aliqui enim dicunt, quod non est nisi quoddam fictum per animam; alii quod est quaedam qualitas subjective existens in anima, distincta ab actu intelligendi; alii dicunt, quod est ipse actus intelligendi. Et pro istis est ratio illa, quod frustra fit per plura, quod potest fieri per pauciora; omnia autem, quae salvantur ponendo aliquid distinctum ab actu intelligendi, possunt salvari sine tali distincto; eo quod supponere pro alio et significare aliud ita potest competere actui intelligendi, sicut illi ficto: ergo praeter actum intelligendi non oportet ponere aliquid aliud.

Log. l. 1. c. 12. Man sehe darüber Suarez. de anima l. 3. c. 1.

sie also, um den Folgerungen, die man aus ihrer Lehre zog, auszuweichen, diese auf mannigfaltige Weise zu deuten bemüht waren; führten sie nicht selten eine solche Sprache, daß sie wenigstens von jenem Realismus, den die Schule des h. Thomas vertheidigte, mehr in den Ausdrücken als in der Sache selbst entfernt zu sein schienen. Dies ist der Grund, weßhalb es ihrer Lehre nicht nur an Klarheit sondern auch an festem Zusammenhange mangelt. Es pflegen also auch die Scholastiker, die sie bekämpften, sich dahin auszusprechen, daß die Nominalisten von irrigen Ansichten der alten Skeptiker ausgehen, aber die Folgerungen derselben scheuend, sich, um diese fern zu halten, in Widersprüche verwickeln. Hören wir, wie namentlich die Scholastiker des sechzehnten Jahrhunderts den Nominalismus beurtheilen und widerlegen[1]).

154. Heraklit und andere Alten hatten behauptet, daß es in der Wirklichkeit nur Einzelnes und in seiner Einzelnheit Wandelbares gebe. Da also die Wissenschaft sich vielmehr mit dem Allgemeinen als dem unwandelbaren Grund des Einzelnen beschäftigt; so schlossen jene griechischen Philosophen, daß alle Wissenschaft nichtig sei. Die Nominalisten stellen ebenfalls an die Spitze ihrer Theorie den Satz, daß es in der Wirklichkeit nichts als Einzelnes gebe; um aber deßhalb nicht alle Wissenschaft läugnen zu müssen, behaupten sie, daß jedoch das Allgemeine sich in den Namen und Vorstellungen der Dinge finde. Indessen dadurch gewinnen sie nichts. Denn wenn jenes Eine, das vom Vielen ausgesagt wird, nur in den Namen und Begriffen, und nicht in den Dingen selber ist; so giebt es auch nur in unserm Reden und Denken, und nicht in den Dingen Ordnung und Gesetzmäßigkeit. Denn alle Ordnung und Gesetzmäßigkeit, welche wir kennen, sind ganz und gar auf dem, was wir als vielen Einzelnen gemeinsam denken, d. h. auf der Natur der Dinge gegründet. Dürfen wir also das Allgemeine nicht als etwas in den Dingen Wirkliches betrachten, so können wir diesen auch keine Ordnung und Gesetzmäßigkeit beilegen, sondern müssen die Wirklichkeit als eine regellose Masse von Einzeldingen ansehen. — Ist dies schon an sich absurd, so würde überdies daraus folgen, daß alle Wissenschaft unmöglich sei. Denn die Wissenschaft als solche hat ja eben diese Aufgabe, die Gesetze, welche dem Sein und Erscheinen der Dinge zu Grunde liegen, aufzufinden, und aus

[1]) Fonseca. In Metaph. Arist. l. 5. c. 28. q. 2. Toledo in Logicam Arist. In Prooem. Porph. q. 2. Conimbric. ibid. q. 1.

ihnen die mannigfaltige Wirklichkeit zu begreifen. Das heißt aber nichts anders, als sie soll jenes Allgemeine kennen lehren, das die Ursache von dem ist, was wir über das viele Einzelne entweder schon durch Beobachtung wissen oder noch zu erfahren wünschen[1]). So lehrt, wie schon Aristoteles sagte, die Heilkunde nicht, was diesem oder jenem geholfen, sondern sie sucht die Natur der Krankheiten und Heilmittel zu erkennen, um darnach ein für viele einzelne Fälle geltendes Verfahren zu bestimmen. Wenn also das Allgemeine nichts in den Dingen, sondern nur eine Eigenschaft gewisser Vorstellungen ist; so folgt, daß die Wissenschaft in den Dingen gar keinen Gegenstand hat, daß sie ein bloßes Spiel mit Vorstellungen ist. (n. 38.).

155. Oder wie wollen die Nominalisten sich gegen diese Folgerung verwahren? Den von allen Philosophen angenommenen Grundsatz, daß der eigentliche Gegenstand der Wissenschaft das Allgemeine sei, müsse man, sagen sie, von den allgemeinen Namen und Begriffen verstehen; nichts destoweniger gebe es eine reale Wissenschaft, eine Wissenschaft von den Dingen. Denn hiezu sei nicht nothwendig, daß, was die allgemeinen Begriffe ausdrücken, außer dem denkenden Geiste da sei; es genüge, daß es außer dem Geiste viele einzelne Dinge gebe, welche durch einen Begriff, der gemeinsamen Aehnlichkeit wegen, bezeichnet werden können[2]). Weil nämlich die unbestimmte Vorstellung, z. B. Thier, nicht ausdrückt, was das eine Thier von den andern unterscheidet; darum kann sie uns ein Zeichen für alle Thiere sein, und wo immer wir von dem, was die Thiere von einander unterscheidet, absehen, in unserm Denken für alle einzelne Thiere stehen. Obschon es also in den Dingen nichts Allgemeines giebt, so haben wir doch durch die

---

[1]) Nisi particularium inconstantia et infinitas rata ac certa communium naturarum conditone quasi colligatur, dissoluta erit et tumultaria omnis rerum tractatio . . . . Philosophia omnisque scientia, quae proprie hoc nomine censetur, aliquid commune tradit, quod causa sit eorum, quae in multis particularibus quaeruntur.

Fonseca l. c.

[2]) Nihil refert ad scientiam realem, ut talis dicatur, an termini propositionis scitae sint in anima vel extra animam, dummodo saltem stent pro rebus extra . . . Et sic de rebus est scientia, de rebus singularibus, non universalibus. . . . . Et si quandoque dicitur scientia esse de rebus universalibus, intelligitur, quod est de universalibus praedicabilibus pro rebus. Biel. in l. 1. dist. 2. q. 4.

Vorstellungen, welche allgemeine Zeichen sind, Kenntniß von den Dingen, und insofern giebt es eine Wissenschaft von den Dingen.

Aber diese Ausrede wird aus dem, was wir oben über den Gegenstand der Wissenschaft sagten, ohne Mühe als nichtig erkannt. Sie kann einen doppelten Sinn haben. Der erste wäre dieser: Insofern die Wissenschaft durch Begriffe erkennt, ist das Allgemeine, insofern sie aber Wirkliches erkennt, das Besondere ihr Gegenstand. Das ist aber durchaus falsch; nicht nur weil das Mittel der Erkenntniß nicht ihr Gegenstand ist, sondern auch, weil die Wissenschaft auch in dem Wirklichen das Allgemeine suchen muß. Allerdings beschäftigt sie sich auch mit dem Besondern; aber, wie gesagt, nur insofern, als sie das Besondere aus dem Allgemeinen zu erkennen strebt. Damit soll aber nicht gesagt werden, daß sie ein allgemeines Mittel habe, sich vieles Besondere vorzustellen, sondern daß sie in dem Mannigfaltigen, Wandelbaren und Zufälligen der Einzeldinge das eine bleibende Wesen und in diesem den Grund des Zufälligen, die Einheit des Mannigfaltigen, die Gesetze des Wandelbaren nachweist. Wenn es also heißt, die Wissenschaft betrachte das Allgemeine, und wiederum, sie beschäftige sich mit dem Realen; so soll damit eben dies gesagt sein: der Gegenstand aller Wissenschaft sei das Allgemeine in den Dingen. Und somit bleibt es immer wahr, daß die Nominalisten den wahren Gegenstand der Philosophie läugnend, diese unmöglich machen.

Die andere Deutung, welche ihre Ausrede zuläßt, läuft darauf hinaus: Es gebe eine doppelte Wissenschaft; die eine beschäftige sich mit unsern Vorstellungen, die andern mit den Dingen; nur von jener, d. i. der Logik gelte der Ausspruch: scientia est de universalibus, nicht aber auch von diesen. Indessen dadurch wird nicht nur die Schwierigkeit nicht gelöst, sondern vielmehr der Widerspruch des Nominalismus mit sich selber noch mehr enthüllt. Die Schwierigkeit wird nicht gelöst, weil es immer noch wahr bliebe, daß die Wissenschaft, die sich mit den Dingen beschäftigt, des ihr eigenthümlichen Gegenstandes und folglich aller Wahrheit entbehrte. Aber ist wenigstens bei Voraussetzung der nominalistischen Lehre eine wissenschaftliche Logik möglich? Keineswegs. Denn wenn die Nominalisten als Gegenstand dieser Wissenschaft die Universalien angeben; so verstehen sie doch darunter nicht die einzelnen allgemeinen Begriffe, welche in dieses oder jenes Menschen, noch auch die Masse von Begriffen, die in aller Menschen Seelen sind, sondern vielmehr das, was alle einzelne Begriffe derselben Art gemeinsam

haben, ihre natürliche Beschaffenheit. Diese betrachten sie, und auf ihr gründen, aus ihr erklären sie, was die Logik von den Begriffen lehrt. Hat also das, was auf solche Weise als allgemein gedacht wird, in den einzelnen Begriffen Realität, so ist das Prinzip des Nominalismus widerlegt; hat es aber keine Realität, so ist die Logik wie alle andere Wissenschaft ein nichtiges Spiel mit Namen und Zeichen[1]).

157. Noch auf andere Weise pflegte man zu zeigen, daß sich in der Lehre des Nominalismus für die Wissenschaft gar kein fester Grund gewinnen lasse. Wenn wir einen allgemeinen Begriff z. B. den des Menschen haben; so denken wir durch denselben etwas von ihm, dem Begriffe selber, Verschiedenes, und von diesem Etwas sagen wir aus, was wir aussagen, z. B. daß es ein vernünftig sinnliches Wesen, daß es seiner Natur nach sterblich sei. Denn es ist offenbar, daß diese Aussagen von dem Begriff selber, d. h. von der Vorstellung in unserer Vernunft verstanden, so falsch als sinnlos wären. Das geben auch die Nominalisten natürlicherweise zu; aber sie behaupten, jenes Etwas, das wir durch den Begriff erkennen, und von dem wir dies oder jenes aussagen, seien die Einzeldinge in der Wirklichkeit, deren gemeinsames Zeichen der Begriff ist. Aber welche Einzeldinge sind es? Doch nicht die ganze Masse derselben? Denn was wir vom Menschen aussagen, das sagen wir ebensowohl von jedem einzelnen als von allen insgesammt, und nicht bloß von denen, die in der Wirklichkeit da sind, sondern auch von jenen, die da sein können, aus. Es kann aber auch der Gegenstand des Begriffs nicht dieser oder jener einzelne Mensch sein. Denn wenn wir z. B. in Aristides auch von allen Accidenzen absehend nur das menschliche Wesen betrachten; so ist doch dieses, was die Nominalisten gewiß zugeben, ein anderes, als das des Perikles. Der Begriff Mensch drückt aber keine menschliche Natur in ihrer individuellen Eigenthümlichkeit, sondern nur das aus, was allen individuellen menschlichen Naturen gemeinsam ist, und nur dadurch, daß wir im einzelnen Menschen, vom Individuellen absehend, dieses Gemeinsame als den tiefsten Grund des menschlichen Wesens auffassen, wird uns der Begriff des Menschen ein Prinzip der Erkenntniß. Denn nur so erhält für uns die Masse der Individuen Einheit, d. h. sie wird Gattung; nur so können wir das viele Einzelne aus dem einen Allgemeinen be-

[1]) Vergl. Fonseka a. a. O.

greifen, und auch was das Einzelne Eigenthümliches, Zufälliges und Wandelbares hat, beurtheilen. Wäre also dieses Gemeinsame, das sich in allem Einzelnen wiederfindet, nicht etwas Reales außer dem denkenden Geiste; so hätte auch unser ganzes Wissen, das sich auf die Dinge selbst bezieht, in diesen keinen Grund.

Es ist demnach außer Zweifel, daß sich die nominalistische Lehre bei folgerechter Durchführung in idealistischen Skepticismus verliert.

III.

Ueber die Lehre Ockam's vom Begriff als Zeichen.

158. Um, was so eben gegen den Nominalismus gesagt wurde, zu erhärten, hebt Ritter an mehr als einem Orte hervor[1]), daß im Nominalismus die Vorstellungen nur Zeichen der Dinge, und folglich die Wissenschaft nur eine Verknüpfung von Zeichen sei. Zwar wolle man sie als natürliche, und nicht als willkürliche Zeichen betrachtet wissen; aber die Natur bringe ihre Zeichen wie wir hervor, ohne nämlich durch dieselben die Natur der Dinge zu offenbaren. Der Rauch z. B. habe keine Aehnlichkeit mit dem Feuer, noch der Seufzer mit dem Schmerze. — Hierin scheint aber Ritter zu weit zu gehen. Daß unsere Vorstellungen Zeichen der Dinge und von den Worten dadurch verschieden seien, daß sie nicht von den Menschen erfunden, sondern von der Natur gegeben werden, war erstlich keine den Nominalisten eigenthümliche Lehre: die Realisten sagen dasselbe, und pflegen überdies eben jene Beispiele des Rauches und Seufzers anzuführen[2]); aber freilich, nur um die Vorstellungen als natürliche von den Worten als willkürlichen Zeichen zu unterscheiden, und nicht, um sie jenen Zeichen des Feuers und des Schmerzes in jeder Hinsicht gleichzustellen. Die natürlichen Zeichen sind meistens Wirkungen der Dinge, und als solche müssen auch die Vorstellungen insoweit betrachtet werden, als wir sie nicht ohne unmittelbare oder mittelbare Einwirkung des Gegenstandes bilden. Die Scholastiker verglichen die Begriffsbildung mit der Zeugung, indem die Erkenntnißkraft durch die Einwirkung des Gegenstandes gleichsam empfängt, und in sich das Bild des letzteren auswirkt[3]). Es haben also die Vorstellungen dies mit dem Rauche

[1]) Sieb. Bd. S. 580. u. ff. — [2]) Man sehe ihre Commentarien über *Περὶ ἑρμην.* seu de Interpretatione l. 1. c. 1. — [3]) Maurus Quaest. phil. Vol. 1. q. 2. siehe oben n. 21. 89.

und Seufzer gemein, daß sie natürliche Zeichen sind; aber sie unterscheiden sich von ihnen dadurch, daß sie die von der Natur selbst erzeugten Abbilder der Dinge sind, was sich nicht von allen natürlichen Zeichen und namentlich nicht vom Rauche und Seufzer als den Zeichen des Feuers und Schmerzes sagen läßt. — Schon deßhalb also, weil die Nominalisten dieser allgemein geltenden Lehre der Peripatetiker nicht widersprechen; müssen wir, was sie von den Begriffen als Zeichen der Dinge sagen, nach derselben verstehen: aber sie ermangeln auch nicht, sich darüber ausdrücklich zu erklären. Mögen sie gleich behaupten, daß das, wodurch der Erkennende in sich das Bild des Erkannten besitzt, nicht etwas vom Erkenntnißacte Verschiedenes sei; so läugnen sie darum nicht, daß der Erkennende durch den Erkenntnißact in sich das Bild des Erkannten habe, und sagen auf das Bestimmteste, daß in unserm Denken darum die Vorstellungen für die Dinge z. B. statt Sokrates Mensch stehen könne, weil die Vorstellungen zu jener Art von Zeichen gehören, die dem Bezeichneten durchaus ähnlich sind[1]).

---

[1]) An der oben angeführten Stelle lesen wir bei Biel: Intellectus noster videns rem aliquam extra, fingit in se ejus similitudinem, quae talis est in esse objectivo, qualis est res extra, quae fingitur, in esse subjectivo; sicut artifex videns domum extra, similem fingit intra; similem non realiter, quia illud fictum nihil reale est; sed ideo similem, quia tale est in esse objectivo h. e. in interiori apparentia vel repraesentatione, qualis est domus extra in esse subjectivo . . . . Id fictum est objectum intellectus terminans immediate actum intelligendi . . . . et vocatur proprie conceptus participialiter i. e. objectum, quod tamen concipitur, et propter illam similitudinem in esse objectivo naturaliter repraesentat rem extra, et supponit pro ea. Und nicht lange nachher: Actus intelligendi sunt naturales similitudines rerum, a quibus formantur, (et) quae sunt objecta rerum, nec oportet ponere aliquod objectum medium inter cognitionem intellectivam actus et reale ejus objectum. Dicuntur autem hujusmodi actus figmenta: quia talia (quidem) sunt in repraesentando rem, quales sunt res repraesentatae; non autem talia in existendo i. e. in qualitatibus realibus, quia (actus intelligendi) sunt qualitates spirituales, objecta vero frequenter res materiales: sunt autem naturaliter similes in repraesentando, quia repraesentant res distincte cum suis habitudinibus, sicut sunt realiter: non autem sunt similes in essendo, quasi actus haberent esse reale aut qualitates reales ejusdem speciei cum suis objectis: — (Die Unterscheidung zwischen dem esse reale und intentionale, wovon oben n. 19.).

159. Aber wenn solche Erklärungen die Nominalisten gegen jenen Vorwurf, welchen ihnen Ritter macht, in Schutz nehmen; so läßt sich doch aus denselben von neuem der Mangel eines folgerechten Denkens nachweisen. Wir erhalten ihnen zufolge von demselben Gegenstand verschiedene Vorstellungen, bestimmte und unbestimmte; jene sind besondere, diese allgemeine Begriffe. Unter einer unbestimmten Vorstellung verstehen sie aber nicht etwa einen dunklen oder vagen, sondern einen solchen Begriff, durch den wir den Gegenstand seiner individuellen Eigenthümlichkeit nach nicht von allen andern unterscheiden. Wir fassen also durch denselben vom Gegenstand nicht alles auf, aber was wir auffassen, das fassen wir allerdings mit Bestimmtheit, und so wie es in der Wirklichkeit da ist, auf. Dies ist in den eben angeführten Erklärungen unzweideutig ausgesprochen[1]). Wenn aber, was wir durch einen allgemeinen Begriff denken, in allen einzelnen Dingen, die wir durch denselben auffassen, sich wiederfindet, und zwar so, daß es in allen dem Begriff entspricht: wie können denn die Nominalisten jene Einheit dieser Dinge und jene Realität des Allgemeinen läugnen, welche die Schule des h. Thomas behauptete? — Nämlich eben dies werfen ihnen die Realisten vor. Um den Skepticismus, der in ihren Prinzipien liegt, auszuweichen, nehmen sie zu Erklärungen und Behauptungen ihre Zuflucht, welche sie nur zu verfolgen brauchten, um das Irrige ihrer Prinzipien anzuerkennen.

160. Indessen soll hiemit nicht gesagt sein, daß die Lehre der Nominalisten von den Vorstellungen als Zeichen der Dinge in jeder Hinsicht richtig und unter den Scholastikern allgemein gewesen sei: im Gegentheil finden wir auch in ihr den ihnen eigenthümlichen Irrthum. Die Realisten gaben zu, daß man die Begriffe Zeichen der Dinge nennen könne; aber sie bemerkten auch, daß dieselben nicht bloß als natürliche Zeichen von den Worten, und als getreue Abbilder der Dinge von andern natürlichen, sondern überdies von allen übrigen Zeichen dadurch verschieden seien, daß wir nicht erst sie zu erkennen brauchen, um durch sie zur Erkenntniß der Sache zu gelangen. Um aus dem Worte den Gedanken zu erkennen, müssen wir zuerst das Wort, und ebenso um den Schmerz des Gemüthes aus den Gesichtszügen zu errathen, zuerst diese erkannt haben. So verhält es sich aber nicht mit den Vorstellungen. Durch

[1]) Repraesentant, sagte Biel, res distincte cum suis habitudinibus, sicut sunt realiter.

dieſe iſt freilich das Bild des Gegenſtandes in uns: aber wir erkennen nicht erſt dieſes und dann aus ihm die Sache; ſondern durch die bloße Gegenwart des Bildes wird die Erkenntnißkraft in den Stand geſetzt, die Sache zu erfaſſen. Dieſe alſo iſt der erſte und eigentliche Gegenſtand des Erkenntnißactes. Um dies zu erklären, erinnern wir uns, daß man ſich ſowohl das ſinnliche als das intelligible Bild nicht nach Art der Materialiſten als etwas der Seele von außen Hineinkommendes; ſondern als eine in ihr hervorgebrachte Modification zu denken hat. Das Erkennen kommt in uns dadurch zu Stande, daß die Seele ſich durch ihre eigne Thätigkeit, obgleich unter Einwirkung des Gegenſtandes, dieſem ähnlich macht. Es iſt dies das ideale (intentionale) Sein der Dinge in uns, ohne welches wir das reale außer uns nicht erkennen könnten. Aber wenn die Erkenntniß des Dinges ſein Bild, d. i. eine gewiſſe Aehnlichkeit des Erkennenden mit ihm vorausſetzt; ſo folgt daraus nicht, daß wir dieſe auch früher als das Ding erkennen. Im Gegentheil, wir können wie den Act des Erkennens, ſo das Mittel desſelben nur durch Reflexion über das Erkennen der Sache erkennen (n. 39.). Die Sache alſo iſt immer der erſte, der Begriff aber, durch den wir erkennen, der ſecundäre Gegenſtand des Erkennens[1]).

Daher heben die Realiſten hervor, daß man entweder die Vorſtellungen in uns gar nicht Zeichen nennen oder die Erklärung des Zeichens, die wir oben mit Ockams Worten gaben, ändern müſſe. Nach dieſer Erklärung nämlich gelangen wir durch die Erkenntniß des Zeichens zur Erkenntniß des Bezeichneten[2]). Da man alſo dies von den Begriffen nicht ſagen kann, ſo muß man

---

[1]) Sicut forma, secundum quam provenit actio tendens in rem exteriorem, est similitudo objecti actionis, (ut calor calefaciens est similitudo calefacti); similiter forma, secundum quam provenit actio manens in agente, est similitudo objecti. Unde similitudo rei visibilis est, secundum quam visus videt, et similitudo rei intellectae, quae est species intelligibilis, est forma, secundum quam intellectus intelligit. Sed quia intellectus super se ipsum reflectitur, secundum eandem reflexionem intelligit et suum intelligere et speciem, qua intelligit. Et sic species intellecta secundario est id, quod intelligitur; sed id, quod intelligitur primo, est res, cujus species intelligibilis est similitudo.'

S. Thom. S. p. 1. q. 85. a. 2.

[2]) Signum est omne illud, quod apprehensum aliquid aliud in cognitionem facit venire.

die Erklärung des Zeichens erweitern, und alles das Zeichen nennen, was der Erkenntnißkraft etwas vorstellt[1]). Man theilt also die Zeichen in zwei Klassen ein; zur einen gehören jene Abbilder und Gleichnisse der Dinge, welche dadurch, daß sie der Seele selber eingeprägt sind, zur Erkenntniß der Dinge führen; zur andern alles das, was wir zuvor erkennen müssen, um aus ihm Anderes zu erkennen[2]). — Die Nominalisten hingegen hielten an jener engeren Erklärung des Zeichens fest: weil ihnen zufolge wirklich die Vorstellung in uns, und nicht die Sache außer uns der eigentliche und nächste Gegenstand des Erkenntnißactes ist[3]).

161. Hierin aber hatte schon der h. Thomas die Irrthümer, die man den Nominalisten vorzuwerfen pflegte, nachgewiesen. Der Gegenstand unseres intellectuellen Erkennens, sagt er[4]), ist auch der Gegenstand aller Wissenschaft. Wenn also das, was wir intellectuell erkennen, nur die Bilder in unserer Seele wären; so würde folgen, daß sämmtliche Wissenschaften ihren eigentlichen Gegenstand nicht in den Dingen außer uns, sondern in den Vorstellungen in uns hätten: was ohne Zweifel ebenso irrthümlich ist, als die Lehre der Platoniker, der zufolge die Wissenschaft nicht das Reale oder das Ideale im Realen, sondern die außer den Dingen für sich bestehenden Ideen zum Gegenstande hat. Wie also die Platoniker aus dieser idealen Welt keinen Uebergang in die wirkliche finden (n. 24.); so können auch die Nominalisten aus den subjectiven Vorstellungen nie zur objectiven Wahrheit der Dinge gelangen. Ja, es würde vielmehr, was zur äußersten Skepsis führt, zugegeben werden müssen, daß alle Urtheile gleich wahr seien. Unsere Urtheile sind wahr, wenn wir die Gegenstände unseres Denkens beurtheilen, wie sie sind. Die Vorstellung in uns sehen wir aber immer, wie sie ist. Wenn also sie und nicht die Sache der Gegenstand unserer Einsicht ist; so folgt, daß alle unsere Urtheile wahr sind. Der h. Thomas erläutert dies am angeführten Orte durch ein Beispiel aus der sinnlichen Wahrnehmung. Das Urtheil

---

[1]) Signum est, quod potentiae cognoscenti aliquid repraesentat. Conimbr. Log. De interpr. l. 1. c. 1. a. 1.

[2]) Formalia signa sunt imagines et similitudines rerum, quae potentiis consignatae ducunt in rerum notitiam; instrumentalia, quae cognita efficiunt alterius rei cognitionem. Ibid. q. 2. a. 2.

[3]) Id fictum est objectum intellectus terminans immediate actum intelligendi. Gabr. B. l. c.

[4]) S. p. 1. q. 85. a. 2.

eines Kranken, der Honig sei bitter, würde volle Wahrheit haben, wenn man unter dem Honig nicht die Sache, sondern den sinnlichen Eindruck, den er von ihr empfängt, verstände. Dasselbe gilt aber auch von jenen Urtheilen, die von intellectuellen Vorstellungen ausgehen, sobald man annimmt, daß es diese Vorstellungen und nicht die vorgestellten Dinge sind, die wir erkennen und auf die sich folglich unsere Urtheile beziehen.

So also hatte die Schule des h. Thomas den Nominalismus auf mehr als eine Weise bekämpft. Vernehmen wir nun, worin der Realismus, den sie vertheidigte, bestand.

Drittes Hauptstück.

Der Realismus des h. Thomas.

162. Nachdem wir den h. Thomas die nominalistischen Irrthümer so scharf haben bezeichnen hören, möchte es befremden, einige der Sätze, auf welche Ockam sowohl als Biel besondern Nachdruck legen, fast wörtlich in den Schriften des h. Lehrers wieder zu finden. Auch er nämlich sagt, daß die Dinge in sich betrachtet keine Allgemeinheit haben, sondern sie durch den betrachtenden Geist bekommen. Deßhalb aber seien die Vorstellungen der Dinge allgemein, weil eine und dieselbe das Mittel der Erkenntniß vieler Dinge sei. Und hier bedient sich der Heilige sogar desselben Gleichnisses, dem wir bei den Nominalisten begegnen: eine Vorstellung sei allgemein, wie es eine Bildsäule sein würde, die nicht eines einzigen, sondern vieler Menschen Bild wäre[1]). — Aber wie nominalistisch dies auch klingen mag, so schließt es doch im Zusammenhange der Lehre des h. Thomas die Realität der Begriffe und die Objectivität des Allgemeinen keineswegs aus. Es kann nämlich keine Frage sein, ob die intellectuelle Vorstellung in dem eben vom h. Lehrer angegebenen Sinne allgemein sei; denn das versteht sich von selbst: aber es fragt sich, ob sie es nur in diesem Sinne sei, oder nicht vielmehr jene Allgemeinheit des Begriffs in den Dingen ihren Grund, und darum die allgemeine Vorstellung auch als solche ihre objective Wahrheit habe. Die gewöhnliche Lehre der Realisten ist also in kurzen Sätzen diese:

Das Allgemeine wird von Aristoteles mit Recht bald als das Eine, das vom Vielen *ausgesagt werden*, bald als das Eine, das im Vielen *sein* kann, definirt. Denn da die Aussage wahr oder falsch ist, jenachdem die Sache ist oder nicht ist; so kann auch das Eine vom Vielen, als wirklich oder möglich, nur aus-

[1]) Opusc. 30. (De ente et essentia) c. 4.

gesagt werden, wenn es im Vielen ist oder sein kann. In der ersteren Erklärung hat also Aristoteles das logisch, in der zweiten das metaphysisch Allgemeine im Auge. Es ist nun offenbar, daß nach dieser Erklärung das Allgemeine keineswegs bloß in unsern Vorstellungen, sondern auch in den Dingen ist. Damit steht aber durchaus nicht in Widerspruch, daß die Allgemeinheit den Dingen nicht, wenn sie in sich selber, sondern erst, wenn sie in ihrem Verhältniß zur Erkenntniß betrachtet werden, zukommt; weßhalb der h. Thomas zu sagen pflegt, nicht das Wesen, sondern das erkannte Wesen der Dinge sei allgemein[1]). Vernehmen wir seine nähere Erklärung.

163. Was wir allgemein nennen, ist die Natur oder Wesenheit des Dinges, möge nun dieses Substanz oder Accidenz sein. Wir können aber die Natur oder Wesenheit unter dreifacher Rücksicht betrachten: erstlich jenem Sein nach, das sie in den Einzeldingen der Wirklichkeit, zweitens ihrem idealen Sein nach, das sie in dem sie erkennenden Geiste hat, drittens endlich in ihr selber, indem wir nämlich, von jenen beiden Weisen des Seins absehend, nur das in's Auge fassen, was der Wesenheit eines Dinges als solcher zukommt[2]). In dieser Abstractheit aber schließt die Natur nur das in sich, ohne was das Ding in der Wirklichkeit gar nicht sein kann. Obgleich nun dies der Grund ist, weßhalb wir den ganzen Inhalt dieses Begriffes von allen Einzeldingen, die unter ihn fallen, aussagen müssen; so folgt doch hieraus nicht etwa, daß die Wesenheit, rein in sich selber betrachtet, allgemein sei, sondern vielmehr das gerade Gegentheil. Eben weil alles, was die Natur, des Menschen z. B., als solche in sich schließt, in allen einzelnen Menschen sein muß; so würde, wenn die Allgemeinheit zu den Attributen des menschlichen Wesens gehörte, jeder einzelne Mensch ein allgemeiner sein. Das ist aber absurd. Denn in dem ein-

[1]) Cf. Conimbr. Log. in praefat. Porph. q. 1. a. 4. —

[2]) Triplex est alicujus naturae consideratio: una prout consideratur secundum esse, quod habet in singularibus, sicut natura lapidis in hoc lapide et in illo lapide; alia vero est consideratio alicujus naturae secundum esse suum intelligibile, sicut natura lapidis consideratur, prout est in intellectu. Tertia vero est consideratio naturae absoluta, prout abstrahit ab utroque esse, secundum quam considerationem consideratur natura lapidis vel cujuscunque alterius, quantum ad ea tantum, quae per se competunt tali naturae.
Quodl. 8. q. 1. a. 1.

zelnen Menschen ist nicht bloß das Zufällige, worin er andern Menschen unähnlich ist, sondern auch das Wesentliche, worin er ihnen gleich ist, etwas durchaus Individuelles, ihm allein Angehöriges. Das menschliche Wesen in Sokrates ist ein anderes, als das in Plato, und folglich seinem realen und physischen Sein nach kein gemeinschaftliches. Nur dort aber ist Allgemeinheit, wo das Eine dem Vielen gemein ist. — Damit ist also zugleich erwiesen, daß die Wesenheit auch jenem Sein nach, das sie in den Einzeldingen hat, nicht allgemein sein kann[1]). Somit gehört die Allgemeinheit weder zu den wesentlichen Attributen der Sache, noch auch zu jenen außerwesentlichen, welche dem Dasein in Einzeldingen folgen: es bleibt also nichts übrig, als daß sie dem Wesen der Sache dadurch beifällt, daß es erkannt wird.

Wie nämlich der Geist durch die sinnliche Vorstellung die Sache ihrer Erscheinung nach und mit allem Zufälligen erkennt; so faßt er durch die intellectuelle Vorstellung das Wesen ohne das Zufällige auf. Er sieht aber ferner nicht bloß von dem Wandelbaren der Erscheinung, sondern auch von der Eigenthümlichkeit des einzelnen Wesens, von allem Individuellen ab, und erhebt so den Begriff des reinen Wesens. Durch diesen aber erkennt er gleichmäßig alle Individuen, z. B. alle Menschen, insofern sie Menschen sind, und weil der Begriff ein solches Verhältniß zum Einzelnen hat, so wird er dem Geiste ein Gattungsbegriff d. h. ein allgemeiner[2]).

---

[1]) Natura hominis absolute considerata abstrahit a quolibet esse (sive in singularibus sive in intellectu) . . . et haec natura sic considerata est, quae praedicatur de omnibus individuis. Non tamen potest dici, quod ratio universalis conveniat naturae sic acceptae, quia de ratione universalis est unitas et communitas. Naturae autem humanae neutrum convenit secundum suam absolutam considerationem. Si enim communitas esset de intellectu (conceptu) hominis, tunc in quocunque inveniretur humanitas, inveniretur communitas, et hoc falsum est: quia in Socrate non invenitur communitas aliqua, sed quidquid est in eo, individuatum est. Similiter etiam non potest dici, quod ratio generis accidat naturae humanae secundum illud esse, quod habet in individuis; quia non invenitur in individuis natura humana secundum unitatem, ut sit unum quid conveniens cuilibet, quod ratio universalis exigit. Opusc. 30. (De ente et essent.) c. 4.

[2]) Relinquitur ergo quod ratio speciei accidat naturae humanae secundum illud esse, quod habet in intellectu. Ipsa enim natura habet esse in intellectu abstractum ab omnibus individualibus, et habet rationem uniformem ad omnia individua, quae sunt extra

164. Hier setzt also der h. Thomas das Verhältniß des Einen zum Vielen, wodurch ein Begriff Gattungsbegriff sei, darin, daß die vielen Einzeldinge durch eine und dieselbe Vorstellung aufgefaßt werden können. Aber ist nun damit gesagt, was die Nominalisten wollen, daß nur die Begriffe und Namen, nicht aber auch die Natur der Dinge allgemein genannt werden müssen? Der h. Thomas behauptet an der angeführten Stelle das Gegentheil, und findet eben in der Natur der Dinge den Grund, weßhalb ihre Begriffe allgemein sein können. Wenn man, so lesen wir bei ihm, zu sagen pflegt, es sei der Gattung (dem Allgemeinen) eigen, von Vielem ausgesagt zu werden; so soll das nicht heißen, der Begriff der Gattung, sondern sein Inhalt, also die Natur der Dinge könne von Vielem ausgesagt werden[1]). Nicht also die Vorstellung als solche, sondern was sie enthält, das Vorgestellte, ist nach dem h. Thomas jenes Eine, das von Vielem ausgesagt wird, d. i. das Allgemeine[2]). Er erklärt sich aber darüber hier und noch deutlicher bei anderer Gelegenheit auf folgende Weise:

Es giebt Dinge, welche ihrem ganzen und vollendeten Sein nach außer dem erkennenden Geiste da sind, z. B. dieser Mensch, dieser Stein; es giebt andere, die außer dem Geiste gar nicht sind, wie Träume und Phantasien; es giebt aber auch manches, das in der Wirklichkeit seinen Grund hat, jedoch erst durch die Thätigkeit

---

animam: prout essentialiter est imago omnium et inducens in cognitionem omnium, in quantum sunt homines, et ex hoc, quod talem relationem habet ad omnia individua, intellectus adinvenit rationem speciei. Ibid.

[1]) Id, cui intellectus intentionem praedicabilitatis attribuit, componens id cum altero, non est ipsa intentio generis, sed potius id, cui intellectus intentionem generis attribuit, sicut quod significatur hoc nomine Animal. Ibid.

[2]) Im Commentar zu Aristoteles Büchern de anima findet man die ganze Lehre von den Universalien kurz und lichtvoll vorgetragen: in lib. 2. lect. 12. Wir entheben nur die letzten Sätze: Naturae communi non potest attribui intentio universalitatis, nisi secundum esse, quod habet in intellectu: sic enim solum est unum de multis, prout intelligitur praeter principia, quibus unum in multa dividitur; unde relinquitur, quod universalia, secundum quod sunt universalia, non sunt nisi in anima. Ipsae autem naturae, quibus accidit intentio universalitatis, sunt in rebus; et propter hoc nomina communia significantia naturas ipsas praedicantur de individuis, non autem nomina significantia intentiones. Socrates enim est homo, sed non est species, quamvis homo sit species.

des erkennenden Geistes sein volles und eigenthümliches Sein erhält. Zu diesem gehört z. B. die Wahrheit. Das Sein der Dinge ist der Grund der Wahrheit; die Wahrheit selbst aber besteht darin, daß die Dinge erkannt werden, wie sie sind. Die Wahrheit ist also ihrem eigentlichen Sein nach (formaliter) in dem Geiste, in den Dingen aber ihrem Grunde nach (fundamentaliter). Von der göttlichen Erkenntniß kann man zwar nicht sagen, daß ihre Wahrheit das Sein der erschaffenen Dinge voraussetze; da vielmehr umgekehrt dieses Sein das göttliche Erkennen zur Voraussetzung hat. Aber das Wissen Gottes, welches dem Sein der Dinge vorhergeht, ist ein Erkennen derselben aus ihrem letzten Grunde d. i. aus Gott selber; und auch dieses hat seine Wahrheit dadurch, daß es die Dinge aus diesem ihren Grund erkennt, wie sie sind. Immer also bleibt es wahr, daß die Wahrheit ihrem eigentlichen (formalen) Sein nach im Erkennenden, ihrem Grunde nach in den Dingen ist. Daher nennen wir auch die Dinge nur mit Beziehung auf die Erkenntniß wahr.

So verhält es sich auch mit dem Allgemeinen: es ist seinem Grunde nach in den Dingen, seinem formalen Sein nach im Geiste[1]). Wir müssen nämlich in dem Allgemeinen die Sache selber von ihrer Allgemeinheit unterscheiden. Die Sache, welcher die Allgemeinheit zukommt, ist in den Dingen, nämlich ihre Natur oder Wesenheit; die Allgemeinheit aber ist zwar ihrem Grunde nach in eben dieser Natur enthalten; aber sie besteht doch nur durch die Betrachtung

---

[1]) Eorum, quae significantur nominibus, invenitur triplex diversitas. Quaedam enim sunt, quae secundum esse totum completum sunt extra animam, et hujusmodi sunt entia completa, sicut homo, lapis. Quaedam autem sunt, quae nihil habent extra animam, sicut somnia et imaginatio chimaerae. Quaedam autem sunt, quae habent fundamentum in re extra animam; sed complementum rationis eorum, quantum ad id, quod est formale, est per operationem animae, ut patet in universali. Humanitas enim est aliquid in re, non tamen ibi habet rationem universalis; cum non sit extra animam aliqua humanitas multis communis; sed secundum quod accipitur in intellectu; adjungitur ei per operationem intellectus intentio, secundum quam dicitur species. . . . . Similiter dico de veritate, quod habet fundamentum in re, sed ratio ejus completur per actionem intellectus, quando scilicet apprehenditur eo modo, quo est. . . . . Ipsum esse rei est causa veritatis, secundum quod est (per quandam similationem) in cognitione intellectus.
In l. I. dist. 19. q. 5. a. 1.

des Geistes[1]). Hören wir hievon die nähere Erklärung. In der Wirklichkeit ist eine Natur entweder vervielfältigt, wie z. B. die menschliche, oder nur in einem Einzeldinge, wie die Natur der Sonne; im betrachtenden Geist allein ist sie zugleich Eines und Vieles; weil nämlich dieses Eine, das der Geist denkt, in Vielen da ist oder da sein kann. Dies ist aber von der Natur, wie sie außer dem Geiste in sich selbst da ist, nicht wahr. Denn dort ist sie nothwendig mit der individuellen Eigenthümlichkeit; keine Natur aber kann zugleich mit der individuellen Eigenthümlichkeit vervielfältigt werden. Jeder Mensch z. B. ist nicht bloß Mensch, sondern nothwendig auch dieser und kein anderer Mensch: nicht das aber, wodurch er dieser Mensch, sondern nur das, wodurch er Mensch ist, kann vervielfältigt werden. Da also die Natur ohne die individuelle Eigenthümlichkeit nicht in der Wirklichkeit, sondern nur im betrachtenden Geist ist; so folgt, daß sie auch erst durch die Betrachtung des Geistes allgemein ist.

Indessen hat doch diese Allgemeinheit, welche das Wesen der Dinge im erkennenden Geiste erhält, in den Dingen selber ihren Grund. Denn wenn der Geist, was in der Wirklichkeit Eines ist, zugleich als Vieles d. h. als Gattungswesen denkt; so kann er dies nur, weil er die Natur dieses Einen als eine solche erkennt, die vervielfältigt werden kann: und wenn er das Viele der Wirklichkeit im Gattungsbegriff als Eines auffaßt; so kann er auch dieses nur, weil er in jenem Vielen bei aller Verschiedenheit des Individuellen eine vollkommne Gleichheit des Wesens, dieses folglich als vervielfältigt erkennt. Wo immer es also Allgemeinheit des Begriffs oder Namens geben soll, da muß es eine Natur geben,

---

[1]) Cum dicitur universale abstractum, duo intelliguntur, scilicet ipsa natura rei et abstractio seu universalitas. Ipsa igitur natura, cui accidit vel intelligi vel abstrahi vel intentio universalitatis, non est nisi in singularibus; sed hoc ipsum, quod est intelligi vel abstrahi vel intentio universalitatis est in intellectu. . . . . Humanitas, quae intelligitur non est nisi in hoc vel in illo homine; sed quod humanitas apprehendatur sine individualibus conditionibus, quod est ipsam abstrahi, ad quod sequitur intentio universalitatis, accidit humanitati, secundum quod percipitur ab intellectu, in quo est similitudo naturae speciei et non individualium principiorum.

S. p. 1. q. 85. a. 2.

die ebensowohl in vielen, als in einem Einzelding Dasein hat oder haben kann[1]).

Wir können uns mit dieser kurzen Darstellung der realistischen Lehre begnügen; denn was zur Vertheidigung oder auch zur ferneren Erörterung derselben hinzuzufügen wäre, wird in den folgenden Hauptstücken seine geeignete Stelle finden.

---

[1]) Omnis forma in supposito singulari existens, per quod individuatur, communis est multis vel secundum rem vel secundum rationem saltem: sicut natura humana est communis multis secundum rem et rationem; natura autem solis non est communis multis secundum rem, sed secundum rationem tantum: potest enim natura solis intelligi ut in pluribus suppositis existens; et hoc ideo, quia intellectus intelligit naturam cujuslibet speciei per abstractionem a singulari. Unde esse in uno supposito singulari vel in pluribus est praeter intellectum naturae speciei. Unde servato intellectu naturae speciei potest intelligi ut in pluribus existens. Sed singulare hoc ipso, quod est singulare, est divisum ab omnibus aliis. Unde omne nomen impositum ad significandum aliquod singulare est incommunicabile et re et ratione. S. p. 1. q. 13. a. 9.

Viertes Hauptstück.

Vom Formalismus.

I.

Darstellung der formalistischen Lehre.

165. Nach der so eben erklärten Theorie der Realisten sind zwar nicht bloß die Namen und Vorstellungen von den Dingen, sondern die Dinge selbst allgemein; jedoch sind sie es nicht ohne Beziehung auf die Erkenntniß: denn in den Dingen an sich betrachtet ist nur der Grund der Allgemeinheit, die Allgemeinheit selbst entsteht erst dadurch, daß die Dinge erkannt werden. Hiemit nun waren einige Anhänger des Duns Scotus nicht zufrieden, und glaubten aus den Grundsätzen ihres Meisters beweisen zu können, daß die Dinge vor und abgesehen von aller Erkenntniß allgemein seien. Scotus nämlich redet oft von einer formalen Einheit und Unterscheidung der Dinge, welche zwischen der realen und intellectualen (logischen) in der Mitte liegen soll: und wenn er so zu verstehen ist, wie einige seiner Schüler ihn erklären; so ließe sich daraus wirklich eine Allgemeinheit der Dinge, welche vor aller Erkenntniß in den Dingen selber wäre, herleiten. Wir müssen also, um den Formalismus der Scotisten in seinem Verhältniß zum Realismus des h. Thomas richtig aufzufassen, jene formale Einheit und Unterscheidung näher kennen lernen.

166. In allen (endlichen) Dingen muß es zwischen dem Wesen, das der Art gemeinsam ist, und der individuellen Eigenthümlichkeit einen Unterschied geben: das, wodurch ein Mensch Mensch ist, muß von dem, wodurch er dieser Mensch ist, verschieden sein. Dieser Satz böte gar keine Schwierigkeit dar, wenn die individuelle Eigenthümlichkeit nichts anderes als das Zufällige wäre, nach welchem wir in unserer Erfahrungskenntniß Dinge derselben Art von einander unterscheiden. Wenn wir uns von irgend

einem Menschen eine bestimmte Vorstellung machen; so denken wir an seine Herkunft, seine Leibesgestalt, seinen Charakter, seine Fähigkeiten u. s. w. Alles dies könnte aber in ihm anders sein, als es ist, ohne daß er dadurch aufhören würde, nicht nur Mensch, sondern auch dieses und kein anderes menschliches Individuum zu sein. Es giebt also außer allem Zufälligen in seinem Wesen d. h. in dem, was in ihm nicht anders sein kann, als es ist, etwas, das ihn von allen andern Menschen unterscheidet. Dieses dem Individuum als solchem Wesentliche ist in der Sprache der Alten die differentia individualis, der differentia specifica, durch welche die Arten derselben Gattung unterschieden werden, entgegengesetzt (n. 36.).

Wie nun aber die Einzeldinge durch diese differentia individualis das bestimmte Sein, wodurch sie jedes von den übrigen unterschieden sind, erhalten; so erhalten sie auch durch dieselbe die ihnen eigenthümliche Einheit (unitas singularis, individualis). Ein Wesen hat dadurch Einheit, daß es in sich ungetheilt und eben deßhalb von jedem andern Wesen unterschieden ist. Höchste Einheit ist also dort, wo es ganz und gar keine Zusammensetzung und folglich keine Möglichkeit irgend einer Scheidung giebt, d. i. in Gott. Wie mannigfaltig aber in den nicht einfachen Wesen die Zusammensetzung sein kann, so mannigfaltig muß auch die in ihnen mögliche Einheit sein. Wenn wir nun, von aller Zufälligkeit absehend, nur jene Einheit betrachten, durch welche ein Ding ungetheiltes Sein oder Wesen ist; so begegnet uns zunächst eben die individuelle Einheit, welche als solche der Allgemeinheit entgegengesetzt ist. Auch das Allgemeine hat Einheit, aber eine solche, mit der es nicht streitet, daß dieses in sich Eine in vielen unter sich verschiedenen Dingen sich wiederfinde. Das Individuelle hingegen ist dergestalt Eines, daß es so, wie es ist, in keinem Andern sein kann. Das Allgemeine muß demnach als ein Höheres betrachtet werden, das eine Vielheit unter sich hat, in die es sich gleichsam vertheilt; so jedoch, daß es in jedwedem ganz ist, und daher jedwedes das ist, was das Allgemeine. Das Einzelne aber kann nicht durch eine solche Mittheilung oder Gemeinschaft zur Vielheit werden, so daß mehrere Dinge das seien, was es, das Einzelne, ist[1].

[1]) Wie also die Alten das logisch Allgemeine definirten: unum, quod praedicari potest de multis, und das logisch Individuelle: unum,

167. Wenn man diese Natur der individuellen Einheit beachtet, so kann man jenen Satz, auf den sich die Nominalisten zu berufen pflegten, alles Wirkliche sei individuell, nicht in Abrede stellen. Denn was wirklich ist, hat nothwendig ein eigenes und folglich ein bestimmtes Sein, wodurch es auf solche Weise dieses ist, daß es nicht zugleich jenes und mehreres andere sein könnte. Diese Bestimmtheit erhält es aber nur durch die individuelle Einheit. Darin also stimmten alle Scholastiker den Nominalisten bei, daß es nichts Wirkliches geben könne, das nicht individuell sei, und verwarfen deßhalb die platonische Lehre, der zufolge es außer den Einzeldingen allgemeine Wesen, z. B. außer den verschiedenen Menschen einen allgemeinen gebe, der zwar Dasein, jedoch kein individuelles habe[1]). Aber läßt sich daraus, daß alles Wirkliche individuell ist, ohne weiters folgern, daß nichts Wirkliches allgemein sei? Kann es ja in den Dingen etwas geben, wodurch sie Individuen sind, und etwas anderes, wodurch sie zugleich allgemein sind. Das Allgemeine kann nicht wirklich werden, ohne jene Einheit, die den Individuen eigen ist, zu erhalten; aber muß es deßhalb die ihm eigne Einheit verlieren, oder kann nicht vielmehr diese mit jener in den Dingen zugleich sein? Sehen wir, wie hierüber die Formalisten dachten.

168. Weil in den körperlichen Dingen die Form es ist, welche dem Stoffe seine Bestimmtheit giebt; so wird überhaupt die Wesenheit, nämlich das, wodurch die Dinge ihr eigenthümliches Sein haben, als Form bezeichnet. Man redet also auch von der Form des Geistes und selbst Gottes, darunter das verstehend, was dem Geiste oder was Gott eigenthümlich ist. Daher kommt es, daß formale Einheit bei den Scholastikern so viel als Einheit der Wesenheit (unitas essentialis) bedeutet, nicht aber, wie bei uns, als logische d. h. bloß gedachte Einheit der realen entgegengesetzt ist. Formale Einheit ist in der alten Philosophie jene, welche jedwedes Ding, sei es ein bloß gedachtes oder ein wirkliches, dadurch hat, daß es in ihm eine bestimmte Natur giebt. — Aber wie verhält

---

quod praedicari non potest de multis; so unterscheiden sie auch das metaphysisch Allgemeine als: unum, quod esse potest in pluribus, ita ut in iis multiplicetur et quodlibet eorum sit idem, quod ipsum, von dem metaphysisch Individuellen: unum, quod esse non potest in pluribus, ita ut in iis multiplicetur et quodlibet eorum sit idem, quod ipsum.

[1]) Suarez. Metaph. Disp. 5. sect 1.

sich die formale Einheit zu der individuellen und der dieser entgegenstehenden Einheit des Allgemeinen? Wie eben gezeigt wurde, ist in jedem endlichen Dinge die der Art gemeinsame Wesenheit von der individuellen Eigenthümlichkeit zu unterscheiden. Wo immer aber Unterscheidung ist, da muß auch das Unterschiedene jedes für sich seine Einheit haben. Denn das Geschiedensein ist ja die nächste Folge jener Ungetheiltheit, in welcher die Einheit besteht. Insoweit also die Natur in sich betrachtet von der Individualität verschieden ist, muß auch die formale Einheit eine andere als die individuelle sein. Aber ist deßhalb die formale Einheit als jene anzusehen, durch welche die Dinge allgemein sind? Die Formalisten behaupteten es, und eben darin besteht die ihnen eigenthümliche Lehre von der formalen Einheit. Diese war ihnen zufolge von der Einheit des Allgemeinen, die wir mit den Scholastikern universal nennen wollen, nur dadurch verschieden, daß die letztere Benennung eine Eigenschaft ausdrückt, welche die Dinge durch die formale Einheit haben, nämlich die Allgemeinheit. Was heißt dieses? Nichts anders als die Dinge werden vervielfältigt durch die von ihrer Natur verschiedene Individualität, sie bleiben aber Eines, weil in allen Dingen derselben Art die der Zahl nach eine Natur unter vielen Individualitäten da ist[1]). Diese Meinung wäre also von der Lehre Plato's dadurch verschieden, daß nach der letzteren außer den Einzeldingen die Idee oder Wesenheit derselben als ein Allgemeines in der Wirklichkeit da ist, während die Formalisten wollen, daß in den Einzeldingen selber die Wesenheit als das Allgemeine in dem Besondern da sei. Die Natur der verschiedenen Menschen wäre demnach nicht deßhalb eine, weil sie in allen dieselbe Beschaffenheit hat, und darum durch einen Begriff aufgefaßt werden kann; sondern weil sie in allen dem Sein und der Zahl nach dieselbe wäre.

II.

Ob die formale Einheit der Dinge ihre Allgemeinheit in sich schließe[2]).

169. Nicht etwa bloß Ockam und seine Schüler, sondern auch die Thomisten und alle gemäßigten Realisten pflegen wider die

[1]) Mansorius de re universali. c. 5. et 6. [2]) Man vergleiche über diese ganze Frage besonders Suarez Metaph. Disp. 6. per totum.

formalistische Lehre zunächst zu bemerken, daß in ihr von den Geschöpfen ein Geheimniß behauptet werde, das unbegreiflicher sei, als jenes der göttlichen Dreieinigkeit. Wie nämlich die göttliche Natur in drei Personen da ist, ohne vervielfältigt zu werden; so wäre nach der Formalisten Ansicht die geschaffene Natur z. B. die menschliche in unzähligen Individuen da: und wie es in Gott wohl eine Mehrheit der Personen, aber nicht der Natur giebt; so gäbe es in den Geschöpfen wohl eine Mehrheit von Individuen, aber in jeder Art nur eine Natur. Eine solche Weise des Seins wäre aber in den Geschöpfen nicht bloß geheimnißvoll, sondern absurd. In den göttlichen Personen giebt es kein verschiedenes Denken oder Wollen, keinen Wechsel des Schicksals und der Zustände; in den Menschen aber würde jene eine Natur in den verschiedenen Individuen die verschiedensten Gedanken, Begierden, Empfindungen haben, in den Frommen selig, in den Gottlosen verdammt sein. — Durch diese und manche andere Folgerungen, denen die Formalisten nicht ausweichen konnten, wurde das Irrthümliche ihrer Lehre zu sehr an's Licht gezogen, als daß sie derselben nicht eine andere Deutung zu geben versucht hätten. Aber in diesen Versuchen näherten sie sich entweder der Ansicht des h. Thomas so sehr, daß kaum noch eine andere Verschiedenheit als die des Ausdrucks übrig blieb, oder sie verloren sich in Spitzfindigkeiten, in welche wir ihnen nicht folgen mögen[1]). Vielmehr vernehmen wir jetzt, was die Anhänger des h. Thomas über die formale Einheit und ihr Verhältniß zur individuellen und universalen lehrten. Darin werden wir den Formalismus nicht bloß aus Folgerungen, die er zuläßt, sondern aus den Prinzipien selbst widerlegt finden.

170. Wenn wir, sagte oben der h. Thomas, die Natur der Dinge in dem Sein, das sie in den Dingen hat, betrachten, so ist sie nothwendig einzeln; wenn wir sie, wie sie im erkennenden Geist ist, betrachten, allgemein; wenn wir aber von ihrem Sein in den Dingen und im erkennenden Geiste absehen, so ist sie, so in sich selbst betrachtet, weder allgemein noch einzeln. Auf solche Weise reden die Anhänger des h. Thomas im Streite mit den Formalisten von der dreifachen Einheit der Dinge. —

---

[1]) Es waren besonders die neueren Scotisten, welche den Formalismus auf verschiedene Weise umzugestalten versuchten. Unter ihnen ist einer der bedeutendsten: Mastrius. Log. disp. 4. q. 1.

Jedwedes, das ist, ist Eines; soll also etwas allgemein sein, so muß es auf solche Weise Eines sein, daß es vervielfältigt werden kann, ohne seine Einheit zu verlieren. Die dem Allgemeinen eigenthümliche Einheit schließt somit die Möglichkeit der Vervielfältigung in sich. Umgekehrt ist etwas dadurch individuell, daß es nicht vervielfältigt werden kann, ohne die ihm eigenthümliche Einheit zu verlieren. Die individuelle Einheit schließt also die Möglichkeit der Vervielfältigung aus. Wie aber verhält es sich mit der formalen Einheit? Sie schließt eine solche Möglichkeit nicht aus, schließt sie aber auch nicht ein, und ist darum weder der individuellen noch der universellen Einheit entgegengesetzt. Erörtern wir dies. Da formale Einheit nichts anders bedeutet als jene Einheit, welche ein Ding durch seine Natur oder Wesenheit hat; so kann kein Wesen ohne dieselbe gedacht werden. Denn eine Natur hat dadurch Einheit, daß sie bestimmt ist; kein Ding aber kann sein, ohne eine bestimmte Natur zu haben. Ohne Zweifel müssen wir also diese formale Einheit auch von Gott aussagen. Aber in einem Wesen, das durch sich selber ist, fallen Wesenheit und Sein zusammen. Wenn aber dies, so kann es in ihm nur individuelle und keine universelle Einheit geben. Denn worin immer das, was die Dinge zu Individuen macht (principium individuationis), bestehen möge; gewiß ist, daß die Individualität vom Dasein unzertrennlich ist. Hat also Gott durch seine Wesenheit sein Dasein, so muß er auch durch sie seine individuelle Eigenthümlichkeit haben, woraus folgt, daß seine Wesenheit als allgemeine nicht gedacht werden kann. Denn nur eine solche Wesenheit ist allgemein, welche in mehreren Individuen (als eine numerisch verschiedene) dasein kann, und folglich mit der Individualität nicht Eins und dasselbe ist. Aus demselben Grunde also, aus dem man erkennt, daß es nur Einen Gott geben kann, leuchtet ein, daß die göttliche Natur nur individuell, nicht allgemein sein kann[1]). — Aber ist denn nicht

[1]) Der h. Thomas beweist die Einheit Gottes auf folgende Weise: Illud, unde aliquid singulare est hoc aliquid, nullo modo est communicabile. Illud enim, unde Sortes est homo, multis communicari potest; sed id, unde est hic homo, non potest communicari, nisi uni tantum. Si ergo Sortes per id esset homo, per quod est hic homo, sicut non possunt esse plures Sortes, ita non possent esse plures homines. Hoc autem convenit Deo: nam ipse Deus est sua natura, ut supra (q. 3. a. 3.) ostensum est: secundum idem igitur est Deus et hic Deus. S. p. 1. q. 11. a. 3.

der Glaubenslehre nach die göttliche Natur den göttlichen Personen gemeinschaftlich? Allerdings, aber diese gemeinschaftliche Natur ist keine allgemeine, sondern eine einzelne, (natura singularis et individua in tribus personis subsistens), und die Glaubenslehre besteht nach der Erklärung, welche die Kirche dem Irrthum des Abtes Joachim entgegenstellte, gerade darin, daß die göttliche Natur in den drei Personen nicht etwa bloß der Qualität, sondern der Zahl nach dieselbe ist.

Da also die göttliche Natur die vollkommenste formale Einheit hat, und es dennoch ein Widerspruch wäre, sie als etwas Allgemeines zu denken: so folgt, daß die formale Einheit keineswegs die universale einschließt, und wir folglich für die Allgemeinheit, die von den geschaffenen Naturen ausgesagt wird, einen andern Grund als jene Einheit des Wesens suchen müssen. Und dies war gegen die Formalisten zu beweisen.

171. Ehe wir nun in dieser Untersuchung fortfahren, müssen wir eine Folgerung aus dem eben Gesagten, die für die Lehre von den Universalien bedeutungsvoll ist, hervorheben. Der Grund, weßhalb Gottes Wesenheit nicht allgemein ist, liegt darin, weil sie nicht unter mehreren Individualitäten als eine numerisch verschiedene dasein kann; dies aber kann sie nicht, weil sie durch sich selbst individuell ist; darum endlich ist Gottes Wesenheit zugleich Gottes Individualität, weil sie auch sein Dasein ist, d. h. weil Gott durch sich selber ist. So können wir also den letzten Grund, weßhalb endliche Dinge allgemein sind, nur darin suchen, weil sie endlich und nicht durch sich selber sind. Denn ihre Natur ist allgemein, weil sie vervielfältigt werden kann; sie kann aber nur deßhalb vervielfältigt werden, weil in endlichen Dingen die individuelle Eigenthümlichkeit nicht ihr Wesen selber ist; darum aber ist ihre Individualität von ihrer Wesenheit verschieden, weil es auch ihr Sein ist, und eben deßhalb dieses ein zufälliges ist. Der höchste Grund also, weßhalb eine geschaffene Natur als allgemein gedacht wird, ist ihre *Geschöpflichkeit*; der nächste Grund aber die Möglichkeit, daß sie vervielfältigt werde.

„Aber diese Möglichkeit ist nur der Grund, weßhalb die Natur endlicher Dinge allgemein ist, nicht ihre Allgemeinheit selber.“. — Allerdings: und eben darin besteht die den Realisten eigene Lehre, daß in den Dingen nur der Grund, weßhalb wir sie als allgemein denken, aber nicht die Allgemeinheit selber zu finden ist. Denn ihnen zufolge werden Dinge derselben Art nicht

dadurch vervielfältigt, daß ein der Zahl nach selbes Wesen unter verschiedenen Individualitäten da zu sein anfängt, sondern dadurch, daß mehrere Dinge entstehen, welche sich in der Wesenheit vollkommen gleich, der Individualität nach aber verschieden sind. Es wird also die Wesenheit ebenso wohl als die Individualität vervielfältigt, und die Dinge haben nicht eine, sondern nur einerlei Wesenheit. In der Wirklichkeit bilden demnach Dinge derselben Art eine reale Vielheit, die zwar unter sich jenes Verhältniß der Einerleiheit, aber nicht das der Einheit haben. Diese bekommen sie erst im erkennenden Geiste, weil dieser wegen jener Einerleiheit des Wesens sie in einem Begriffe zusammenfaßt. Es giebt also in den Dingen nur eine doppelte Einheit, die Einheit der Wesenheit, welche die formale genannt wird, und die Einheit des Daseins, die mit der individuellen zusammenfällt. Die dem Allgemeinen eigenthümliche Einheit hat zwar in der Beschaffenheit der Dinge ihren Grund; aber wirklich oder vollendet wird sie nur durch den erkennenden Geist.

Wenn dagegen die Formalisten die Allgemeinheit in den Dingen selbst vor und unabhängig von aller Beziehung auf den erkennenden Geist als wirklich und daher jede Gattung von Dingen als eine Wesenheit unter vielen Individualitäten betrachtet wissen wollen; so wurde so eben gezeigt, daß sie für diese Behauptung sich vergeblich auf die formale Einheit berufen. Sehen wir nun, ob sie dieselbe etwa durch ihre viel besprochene Lehre von der formalen Distinction unterstützen können.

III.

Von der sogenannten formalen Unterscheidung.

172. Nach der Erklärung, die so eben von der formalen Einheit gegeben wurde, sollte man glauben, unter der formalen Unterscheidung müsse jene verstanden werden, welche unter den Dingen in Folge der Einheit ihres Wesens besteht: und wirklich mag der Ausdruck besonders bei älteren Scholastikern zuweilen in dieser Bedeutung vorkommen. Aber einen andern Sinn verbanden damit die Anhänger der scotistischen Lehre, von welcher hier die Rede ist. Wir wollen uns bemühen, ihre Ansicht mit aller Bestimmtheit und Klarheit, die sie zuläßt, vorzulegen.

Was wir in einem Dinge durch den allgemeinen Begriff auffassen, kann von mehreren Dingen ausgesagt werden, was wir aber durch den besondern (individuellen) auffassen, kann nur von ihm ausgesagt, und muß von allen andern Dingen geläugnet werden. Soll also diese Unterscheidung des allgemeinen Begriffs von dem besondern in den Dingen gegründet sein; so muß es auch in den Dingen selbst irgend einen Unterschied zwischen ihrer Wesenheit und ihrer individuellen Eigenthümlichkeit geben. Diesen also behaupteten auch die Realisten, während die Nominalisten jede Unterscheidung dieser Art nur in der Beschaffenheit unseres Erkenntnißvermögens und nicht in der Beschaffenheit der Dinge gegründet wissen wollten. Wenn aber überdies Dinge derselben Art der Wesenheit nach Eines und nur der Individualität nach viele sein sollen; so muß der Unterschied zwischen Wesenheit und Individualität noch viel mehr behauptet werden. Denn so würde sich die eine Wesenheit der Dinge zu den vielen Individualitäten fast wie die eine Substanz der Seele zu den verschiedenen Gedanken oder Zuständen verhalten. Eine solche reale Verschiedenheit zwischen der Wesenheit des Dinges und seiner individuellen Eigenthümlichkeit zu behaupten, schien jedoch den Formalisten gar zu schroff. Sie nahmen also ihre Zuflucht zu einer Unterscheidung, die nicht eigentlich *real*, aber doch in den Dingen selbst, und abgesehen von der Erkenntniß derselben, nicht nur *dem Grunde nach* (fundamentaliter), sondern wirklich (actu) vorhanden wäre, und nannten diese Unterscheidung *formal* (distinctio formalis). Sehen wir dieselbe näher an.

173. Von jeher hat man in der Philosophie von einer doppelten Unterscheidung geredet, jenachdem nämlich die Dinge, welche unterschieden werden, in sich selber oder nur in unserm Denken verschieden sind. Die erstere Art der Unterscheidung heißt *real* (distinctio realis) und setzt Verschiedenheit der Dinge, die andere mag uns *intellectuell* heißen (distinctio rationis, mentalis) und setzt Verschiedenheit der Vorstellungen einer und derselben Sache voraus. Die Verschiedenheit der Vorstellungen kann aber in unserm Denken allein ihren Grund haben: wenn nämlich der Inhalt zweier oder mehrerer Vorstellungen derselbe und nur die Art und Weise des Vorstellens verschieden ist; wie wenn die eine Vorstellung klarer und bestimmter, als die andere ist, die eine das Erklärte (z. B. Mensch), die andere die Erklärung (vernünftig sinnliches Wesen), die eine den Gegenstand als ein Concretes, die

andere als ein Abstractes auffaßt, wie wenn wir Gott und Gottheit unterscheiden. Es können aber auch die Vorstellungen eines und desselben Gegenstandes ihrem Inhalte nach verschieden sein: indem nämlich jede zwar denselben Gegenstand, aber nicht alles, was an ihm erkennbar ist, ausdrückt. So fassen wir durch den Begriff „Schöpfer" Gott nur in seinem Verhältniß zur Welt auf, und stellen uns ihn, wenn wir ihn „den Allmächtigen" oder „Allweisen" nennen, nur nach einer seiner Vollkommenheiten vor. Eine Unterscheidung also, die auf solcher Verschiedenheit der Begriffe ruht, hat nicht in unserm Denken allein, sondern zugleich in den Dingen ihren Grund: sie ist bei der Beschränktheit unserer Vernunft, welche die Dinge nicht durch eine erschöpfende Vorstellung begreifen kann, nothwendig. Die distinctio rationis zerfällt also wiederum in die distinctio rationis sine fundamento in re (pure mentalis) und in die distinctio rationis cum fundamento in re, auch virtualis genannt.

Ein realer Unterschied findet also dort statt, wo nicht bloß die Vorstellung, sondern auch das Sein des Einen von dem Sein des Andern verschieden ist: obgleich deßhalb nicht erfordert wird, daß ein Jedes für sich, nämlich, ohne das Andere, bestehen könne. Mag immer der Gedanke außer dem Geiste nicht sein können, so ist er doch vom Geiste reell verschieden. Denn wenngleich der Gedanke nichts anders als der seiner Denkkraft nach thätig gewordene Geist ist; so muß doch eben diese Thätigkeit als ein Sein betrachtet werden, das von dem Sein des Geistes d. h. von seiner Substanz verschieden ist. Wo aber, wie in diesem Beispiel, die unterschiedenen Dinge in der Wirklichkeit nicht getrennt, sondern zu einem Wesen vereinigt sind; da ist es oft sehr schwer, wenn nicht unmöglich, zu bestimmen, ob der Unterschied, den unser Denken macht, in den Dingen nur seinen Grund habe, oder in ihnen abgesehen von unserm Denken wirklich sei. Wir können, wie gesagt, nicht zweifeln, daß es zwischen der Denkkraft und dem Denken einen realen Unterschied gebe; und ebenso kommen die Gelehrten überein, daß ein solcher Unterschied zwischen den intellectuellen Fähigkeiten, die wir beim Denken üben, nicht stattfinde. Wir unterscheiden das Vermögen, durch Begriffe zu erkennen, zu urtheilen, zu schließen; aber ohne Zweifel ist dies Vermögen seinem Sein nach nur eines und ungetheilt. Es ist eine Kraft, die auf verschiedene Weise sich äußert, und verschiedene Wirkungen hervorbringt, und weil wir diese Kraft, nicht wie sie in sich, in der Substanz unseres

Geistes ist, anschauen, sondern aus jenen ihren Wirkungen erkennen; so machen wir uns auch das, was sie enthält, durch verschiedene nach diesen Wirkungen gebildete Vorstellungen deutlich. Hier haben wir also eine Unterscheidung, die nur durch unser Denken gemacht wird, aber doch in der Sache ihren Grund hat. Ob nun aber alle geistigen Vermögen, namentlich Vernunft und Wille, nur auf diese Weise oder vielmehr wie Sinnlichkeit und Vernunft, ihrem Sein nach unterschieden seien, ist schwer zu bestimmen; und wie zuversichtlich auch die neueren Schriftsteller sich hier gegen die reale Unterscheidung aussprechen, die größten Denker des Alterthums waren darüber keineswegs einverstanden.

174. Nun glaubten aber einige Scotisten behaupten zu dürfen, daß in den Dingen oftmals nicht bloß der Grund zu einer Unterscheidung, den der Verstand mache, sondern auch der Unterschied selbst vorhanden sei, ohne deßhalb jener zu sein, den man den realen nennt. Sie nahmen also eine vierte Art der Unterscheidung an, die nämlich zwischen der distinctio rationis cum fundamento in re und der distinctio realis in der Mitte liege, und nannten dieselbe distinctio formalis oder auch distinctio ex natura rei. Duns Scotus redet oft von dieser Distinction[1]) und nennt sie zuweilen auch virtualis; es ist aber nicht klar, wie er dieselbe verstand. Er stellt sie gewöhnlich nur der distinctio rationis entgegen, und sagt, daß sie mehr als diese und doch keine reale sei. Es scheint also, daß er unter der distinctio rationis jene verstehe, die nur in unserer Vorstellungsweise gegründet ist, die pure mentalis, und mit dem Ausdruck ex natura rei nichts anders sagen wolle, als die übrigen Scholastiker mit jenem cum fundamento in re. Gewiß ist, daß selbst einige seiner Schüler ihn so erklären, namentlich wo er von den Attributen Gottes handelt.

Andere hingegen bestehen darauf, daß die formale Unterscheidung in den Dingen selbst nicht nur gegründet, sondern wirklich, wenngleich geringer, als die reale sei. Diese letztere findet, wie wir sagten, dort Statt, wo das Sein des Einen von dem Sein des Andern verschieden ist, und weil alles, was ein Sein hat, nach der gewöhnlichen Sprache der Philosophen Sache ist; so heißt jene Erklärung nichts anderes, als die reale Unterscheidung setze einen Unterschied zwischen Sachen voraus. Man erklärt sie also

[1]) In l. 1. dist. 2. q. 7. dist. 3. q. 1. dist. 8. q. 4. l. II. dist. 3. q. 1.

auch als distinctio inter rem et rem, oder rei a re. Nun behaupteten aber jene späteren Scotisten, es gebe in der Wirklichkeit nicht bloß Sachen, sondern auch Realitäten, die man nicht Sachen nennen könne. Die reale Unterscheidung also finde zwischen Sachen, die formale zwischen bloßen Realitäten oder Formalitäten (rationes formales) Statt. Realität nämlich sei alles, wovon es eine ihm eigene Erklärung gebe, und was wir daher in den Dingen durch verschiedene Begriffe sondern können; Sache aber nur das, was sein eignes Sein habe, und darum vom andern getrennt oder doch trennbar sei, wenn es auch nach der Trennung nicht fortbestehen könne. Andere erklären diesen Unterschied zwischen Sache und Realität auch aus ihrem Ursprunge. Die Sache erhalte ihr Sein durch die physische Wirksamkeit ihrer Ursache; die Realität aber habe in der Sache nicht ihre physische Ursache sondern ihren metaphysischen Grund[1]). Dies wäre also der Unterschied zwischen dem Wesen und den aus ihm nothwendig fließenden Attributen.

Wenn auf diese Weise die Scotisten außer der realen Unterscheidung noch diese andere formale in den Dingen selbst finden wollten; so läugneten hingegen die Nominalisten, daß in dem, was seinem Sein nach nicht verschieden ist, auch nur ein Grund liege für die Unterscheidung, die unser Denken macht. Sie verwarfen also mit der formalen Distinction der Formalisten auch die virtuale der Realisten, und erkannten nur zwei Arten der Unterscheidung an, die reale, welche Verschiedenheit im Sein der Dinge voraussetze, und die intellectuale, welche auf einer Verschiedenheit unserer Vorstellungen beruhe, die nur in unserer Erkenntniß, und nicht zugleich in der Natur der Dinge ihren Grund habe.

175. Um jetzt zu sehen, wie man die gewöhnliche Lehre wider diese beiden entgegengesetzten Meinungen in Schutz nahm, wollen wir diese nicht im allgemeinen, sondern in Bezug auf jene Frage, welche uns zunächst beschäftigt, betrachten.

---

[1]) Per rem intelligitur omne id, quod per veram efficientiam et physicam causalitatem accipit esse, sive solitarie existere possit sive non; et ita se habent omnes physicae entitates, omnes nimirum substantiae sive completae sive incompletae, ut materia et forma, omnia item accidentia sive absoluta sive respectiva . . . . Per realitatem omne id intelligendum venit, quod per se non recipit esse a sua proxima causa per verum influxum physicum sed per simplicem dimanationem metaphysicam.

Mastrius. Log. disp. 1. q. 5. a. 2.

Wenn nicht bloß unsere Vorstellungen, sondern auch die Dinge allgemein sein sollen; so muß es, sagten wir oben, in jedem Dinge zwischen seiner Natur und seiner Individualität irgend einen Unterschied geben. Dieser Unterschied ist aber den Realisten zufolge nur jener virtuale, der also in dem Sein des Dinges seinem Grunde nach vorhanden ist, und erst in unserm Denken wirklich wird. Nach den Formalisten aber sind Natur und Individualität in dem Dinge selbst, nicht zwar wie eine Sache von der anderen, aber doch wie die Sache von einer Realität oder Formalität unterschieden: wohingegen die Nominalisten behaupteten, daß diese Unterscheidung zwischen dem Wesen und der individuellen Eigenthümlichkeit nur in unserer Vorstellungsweise, nicht in den Dingen gegründet, also eine distinctio pure mentalis sei.

Was können aber diese letzteren auf die Gründe, die oben schon entwickelt wurden, antworten? Die Natur eines Dinges kann in vielen Dingen da sein, und also vervielfältigt werden; die Individualität eines Dinges aber kann in keinem andern da sein; so kann also ein Ding nur dadurch individuell sein, daß es außer der Natur etwas in sich schließt, was jene Vervielfältigung unmöglich macht. Ferner wenn jedwedes Ding durch seine Wesenheit selbst ohne weiters individuell ist, so ist es auch durchaus einzig; d. h. es kann dann nicht mehrere Dinge solcher Art geben, wie auch Gott deßhalb einzig ist, weil seine Wesenheit durch sich selbst individuell ist. Wenn aber das, so giebt es in der Wirklichkeit keine Arten und Gattungen der Dinge, sondern nur eine Masse von Individuen. — Die Nominalisten können auf solche Gründe nichts erwiedern, als daß jene Natur, von der man sagt, sie könne in vielen Dingen sein, etwas nur Gedachtes oder vielmehr Erdichtetes, und daher die Verschiedenheit der Arten und Gattungen in der That nur in unsern Vorstellungen vorhanden sei. Aber durch diese Antwort wird es denn auch immer offenbarer, daß der Nominalismus alle Wissenschaft unmöglich macht. Wir unterscheiden die Einzeldinge zwar nach gewissen Zufälligkeiten, aber was ihnen als Einzeldingen wesentlich ist, die Individualität, erkennen wir nicht. Wir sehen zwar ein, daß sie ein ihnen eigenthümliches Sein, und durch dasselbe ihre individuelle Bestimmtheit haben, aber ohne deßhalb diese an sich zu erfassen (n. 36.). Vom Wesen (oder Ansich) der Dinge nämlich wissen wir nur, was der Begriff der Art in sich schließt: auf diesem ruht daher unser ganzes Wissen, das heißt jedes Erkennen der Dinge, das über ihre

zufälligen Erscheinungen hinausgeht. Ist also jener Begriff und die nach ihm bestimmte Verschiedenheit der Arten und Gattungen nicht in den Dingen, sondern nur in unserer Vorstellungsweise gegründet; so wird unser Wissen zur puren Dichtung.

176. Nun behaupteten aber die Formalisten, um diesen Irrthum zu vermeiden, sei es nöthig, einen andern Unterschied zwischen der Natur der Dinge und ihrer Individualität, als jenen, den man den virtualen nennt, und in Folge desselben eine in den Dingen wirkliche Allgemeinheit anzunehmen. Denn nur so gewinne man für das Wissen einen festen Grund. Ist dem aber so, oder genügt nicht vielmehr der Realismus des h. Thomas unserm Denken objective Wahrheit zu sichern? Diesem Realismus zufolge ist erstlich der Inhalt unserer Begriffe in der Wirklichkeit da; denn es ist die Natur der Dinge das Prinzip ihres eigenthümlichen Seins. Zwar erhält der Begriff die Form der Allgemeinheit durch unser Denken; denn die Natur vieler Dinge ist nicht eine im realen oder physischen und darum numerischen Sinne: aber daß wir sie als das Eine im Vielen, und deßhalb Arten und Gattungen denken, hat seinen Grund nicht etwa bloß in der Beschaffenheit unseres Erkenntnißvermögens, sondern vielmehr in der Beschaffenheit der Dinge darin nämlich, daß das Prinzip ihres eigenthümlichen Seins in der Wirklichkeit vervielfältigt werden kann, so zwar daß in jedem Einzeldinge sich alles, was der Begriff einschließt, unverändert wieder findet. Wenn aber dem so ist, so entsprechen den Gesetzen, nach welchen wir denken, Gesetze, nach welchen die Dinge sind, und die Arten und Gattungen sind keineswegs bloß in unserm sondernden und verbindenden Verstand, sondern auch in der Wirklichkeit, nicht zwar in Folge eines *physischen* Zusammenhängens der Einzeldinge, wohl aber kraft der *Gesetze*, die alles endliche Sein beherrschen.

Man pflegt zu sagen, daß ein Ding, wie wir es im Begriffe auffassen, in der Wirklichkeit nicht sein könne, und dies ist wahr, auch wenn wir von der Allgemeinheit, mit der wir es denken, absehen. Doch damit streitet nicht etwa, was so eben gesagt wurde, daß nämlich, was der Begriff der Art in sich schließt, in jedem Einzeldinge und zwar unverändert sich wieder finde. Denn daß ein Ding nicht so, wie es im Begriffe aufgefaßt wird, wirklich sein könne, soll nichts anders heißen, als daß es in der Wirklichkeit außer den Bestimmungen, die der Begriff in sich schließt, noth-

wendig andere, und zwar zunächst jene habe, die ihm seine Individualität geben: denn dies haben wir als eine nothwendige Folge der Endlichkeit und Geschöpflichkeit erkannt. Damit unser Denken über das Ding Wahrheit habe, ist aber gewiß nicht nöthig, daß alle Bestimmungen, die außer dem Begriffe liegen, von jenen, die der Begriff enthält, im Dinge selbst ihrem Sein nach unterschieden seien. Denn daraus, daß in den Dingen Eines ist, was wir im Denken unterscheiden, folgt nur, daß wir die Dinge durch unvollständige, aber nicht daß wir sie durch unwahre Begriffe auffassen.

177. „Nicht doch," entgegnen die Formalisten, „um die Dinge durch Begriffe in Gattungen, Arten und Individuen zu sondern, müssen wir einige Bestimmungen in ihnen als gemeinsam, andere als eigenthümliche und folglich die Dinge eines Theils als ähnlich, andern Theils als unähnlich denken. Wären aber in jedem Dinge die Bestimmungen, sowohl jene der Gattung und Art, als auch die der Individualität von einander nicht wirklich unterschieden; so könnte auch jenes unser Denken keine Wahrheit haben. Denn was in seinem Sein Eines d. h. gar nicht getheilt ist, das kann mit Anderm nicht zum Theil übereinkommen, zum Theil aber von ihm verschieden sein. Soll z. B. das Thier mit der Pflanze zu einer Gattung gehören, weil es mit ihm die Vegetation gemein hat, durch die ihm eigene Empfindung aber eine besondere Art bildet; so muß auch in seinem Wesen das, wodurch es lebt, von dem, wodurch es empfindet, verschieden sein. Daß dies keine Verschiedenheit, wie zwischen zwei Prinzipien, die zu einem verbunden wären, sei, wird eingestanden; wenn aber jenes doppelte Vermögen zu leben und zu empfinden nicht dennoch in dem Wesen selbst irgend eine andere wirkliche Unterscheidung setzte; so würde dies Wesen von dem der Pflanze total verschieden, und nicht wie in unsern Begriffen ihm theils ähnlich theils unähnlich sein. Man muß also außer der realen Verschiedenheit, wie sie zwischen zwei Prinzipien Statt fände, die formale, die auch unter bloßen Beschaffenheiten besteht, anerkennen."

Um diesen Einwurf und seine Beantwortung richtig aufzufassen, unterscheide man das Wesen und die in ihm als ihrem gemeinsamen Grunde wurzelnden Vermögen. Daß diese Vermögen, also im Thiere die Lebenskraft und die sinnliche Erkenntnißkraft, im Menschen eben diese beiden Kräfte und überdies das Denkvermögen, von dem Wesen, aus dem sie hervorgehen, und also auch

unter sich verschieden seien; lehrten auch die Realisten gegen die Nominalisten: aber sie behaupteten, daß dieses eine reale Unterscheidung, und nicht jene formale der Scotisten sei, die sie nirgend anerkannten. Konnten sie nun nichtsdestoweniger bei dieser Verschiedenheit der Vermögen die Einfachheit des Wesens behaupten? Sie konnten es. Denn wenn eine Wesenheit, ohne in sich getheilt zu sein, nicht der gemeinsame Grund mehrerer Vermögen sein könnte; so könnten auch aus einem Vermögen nicht verschiedene Kräfte hervorgehen, noch eine in sich ungetheilte Kraft zu verschiedenartigen Wirkungen befähigt sein. Wie also durch einen und denselben Sinn verschiedene Wahrnehmungen möglich sind, und wie aus der einen Sinnlichkeit die allerdings verschiedenen Kräfte, welche in den Organen thätig sind, die Kraft zu sehen, zu hören u. s. w. hervorgehen: so kann auch das Wesen der ungetheilte Grund der Lebenskraft und der Sinnlichkeit sein.

Aber weil die verschiedenen Vermögen in dem Wesen wurzeln, so setzen sie auch jedwedes eine ihm entsprechende Beschaffenheit in demselben voraus. Das Wesen des Thieres ist in sich ebenso ungetheilt, als das der Pflanze; aber damit es der Grund nicht nur der Lebenskraft, sondern auch eines Erkenntnißvermögens sein könne, muß es doch eine andere Beschaffenheit haben. Dies also berechtigt uns in dem Wesen je nach den verschiedenen Vermögen, deren gemeinsames Prinzip es ist, Beschaffenheiten zu unterscheiden. Weil wir die Kräfte nur aus ihren Wirkungen, und das Wesen nur aus den in diesen Wirkungen sich offenbarenden Kräften und keineswegs unmittelbar erkennen: so können wir auch nur durch solche unterscheidende und theilende Begriffe uns, was der Begriff des Wesens in sich schließt, deutlich machen. Wenn wir also das Wesen bald als Prinzip des Lebens, bald als Prinzip des Erkennens betrachten; so hat diese Unterscheidung, auch ohne daß sie in dem Wesen selbst wirklich vorhanden ist, in seiner Beschaffenheit ihren Grund, und deßhalb unser Denken nach jenen theilenden und vereinigenden Begriffen seine Wahrheit.

Wenn aber dieses, so kann die Lösung des oben gemachten Einwurfes keine Schwierigkeit haben. Denn hat jene Unterscheidung in den Dingen ihren Grund und darum unser Denken Wahrheit; so können wir von Dingen, welche nicht in allem, aber doch in dem einen oder andern, das ihnen wesentlich ist, übereinstimmen, mit aller Wahrheit zugleich Aehnlichkeit und Unähnlichkeit,

und somit die Sonderung in Gattungen und Arten behaupten. Bleiben wir bei dem gewählten Beispiel. Nach den Grundsätzen des Realismus haben wir das Wesen des Thieres als Prinzip des Lebens und als Prinzip der sinnlichen Erkenntniß aufzufassen, ohne aber deßhalb in ihm selber irgend eine Theilung anzunehmen. Daraus folgt nun allerdings, daß nicht nur das Wesen überhaupt, sondern auch das Lebensprinzip des Thieres, wofern wir es jedoch, wie es in der Wirklichkeit da ist, und nicht in abstracto betrachten, dem Wesen der Pflanze zugleich ähnlich und unähnlich ist; ähnlich, weil es Lebensgrund, unähnlich, weil es ein solcher Lebensgrund ist, der zugleich Erkenntnißprinzip ist; und ebenso muß zugegeben werden, daß auch das Prinzip der sinnlichen Wahrnehmung, eben weil es zugleich Lebensprinzip ist, mit dem Wesen der Pflanzen eben sowohl Aehnlichkeit als Unähnlichkeit hat. Aber darin wird man doch keinen Widerspruch finden wollen?

178. Nicht anders verhält es sich, wenn wir Wesen vergleichen, die nur als Individuen derselben Art verschieden sind. Die Natur Peters z. B. ist der Natur Pauls vollkommen gleich, insofern sie wie diese eine menschliche Natur ist; sie ist aber zugleich von ihr verschieden, insofern sie diese d. h. Peters Natur ist. Deßhalb ist aber nicht nothwendig, daß in ihr das, was der Art gemeinsam ist, die Wesenheit, und das, wodurch sie ihre Bestimmung zur Einzelnheit erhält, die Individualität, wirklich geschieden und somit die individuelle Natur oder Wesenheit aus ihnen zusammengesetzt sei. Denn wäre dies der Fall, so müßte man dieselbe Scheidung und Zusammensetzung auch wieder in der Individualität annehmen. Oder haben nicht auch die Individualitäten etwas allen Gemeinsames und etwas jeder Eigenthümliches? So aber würde die Scheidung und Zusammensetzung in's Unendliche gehen. Freilich muß dies auch in der Lehre des Realismus von den Begriffen zugegeben werden; aber im Denken ist das nur eine nicht geendigte (indefinita), während es im Sein der Dinge eine unendliche (infinita) Theilung und Verbindung sein würde.

Wir haben uns die Individualität nicht nach Art eines Accidenz, das zu dem Wesen des Dinges hinzukommt, sondern als eine Weise, in der die Wesenheit da ist, und zwar als jene erste Weise des Seins, wodurch die Wesenheit zugleich mit dem Sein auch ein bestimmtes Sein erhält, zu denken. Als solche Weise des Seins kann sie aber in dem Dinge nicht schon irgend ein wirk-

liches Sein, mit dem sie vereinigt würde, voraussetzen, sondern sie ist gleich mit dem Sein als das dies Bestimmende gegeben, und dermaßen mit demselben Eines, daß in dem Sein des Dinges durchaus nichts gedacht werden kann, worin nicht auch diese Weise, die Individualität, eingeschlossen wäre. Wer dies läugnet, und annimmt, daß die Individualität schon ein bestimmtes Sein, das der Wesenheit nämlich, voraussetze; der muß sie auch als eine Weise des Seins, welche diesem eine andere Bestimmung giebt, es modifizirt, und folglich im Verhältniß eines Accidenz zur Substanz auffassen, oder er kann uns von dem, was er eigentlich will, gar keine klare Vorstellung geben.

179. Und dies war es, was man gegen die formale Distinction überhaupt zu sagen pflegte. Ein Unterschied, der in dem gedachten Gegenstand wirklich, und doch kein realer wäre, ist gar nicht denkbar. Denn wo es einen wirklichen Unterschied giebt, da giebt es auch eine wirkliche Mehrheit. Was immer die Formalisten unter jenen Realitäten oder Formalitäten verstehen, so kann durch dieselben kein Unterschied in dem Gegenstand wirklich sein, ohne daß dieselben in der Wirklichkeit eine Mehrheit bilden, und folglich ihrem Sein nach vervielfältigt sind. Sind sie aber ihrem Sein nach vervielfältigt, so besteht auch durch sie ein realer Unterschied; insofern nämlich alles, was sein eignes Sein, gleichviel ob substanzielles oder accidentelles hat, Sache oder Ding genannt wird. Nimmt man aber dort, wo die Formalisten ihre Distinction in Anwendung bringen, einen realen Unterschied an; so leistet man den gefährlichsten Irrthümern Vorschub; und das ist es, was besonders in unsern Tagen ernstlich erwogen werden muß.

Kehren wir zur Frage über das Allgemeine zurück. Ist die Individualität von dem Wesen des Dinges in der Wirklichkeit verschieden; so haben auch in dem Dinge die Wesenheit und die Individualität jede ihr eignes Sein, und dann erhalten wir nicht das, was die Scotisten formale Distinction nennen, sondern eine in vollem Sinne reale Distinction, und das Verhältniß der Individualtät zur Wesenheit ist das des Accidenz zur Substanz. Soll nun aber ferner durch diese Lehre die Allgemeinheit der Dinge vertheidigt werden; so folgt zunächst zwar nur, daß alle Dinge *derselben Gattung* eine Wesenheit unter vielen Accidenzen, aber in letzter Instanz, daß *alles, was* ist, ein gemeinsames Sein hat, das sich durch die verschiedenen Weisen, worin es da ist, in Gattungen, Arten und Individuen sondert: — die

eine Substanz unter unendlich vielen Accidenzen der Pantheisten.

180. Und so sieht man, daß es den Formalisten in ihrem Extrem ebenso erging, als den Nominalisten in dem ihrigen. Wie diese von dem Prinzip der griechischen Skeptiker, daß es in der Wirklichkeit durchaus nichts als Einzelnes gebe, so gingen jene von der Annahme Plato's aus, daß das Allgemeine in der Wirklichkeit ebenso wie in unserm Denken da sei. Um aber den Folgerungen, zu welchen diese Prinzipien führen, dem Skepticismus auf der einen, dem Pantheismus auf der andern Seite auszuweichen, nahmen die Einen wie die Andern zu Erörterungen und Deutungen ihre Zuflucht, in welchen sie entweder zur Lehre des wahren Realismus zurückkehren, oder sich in unklare Vorstellungen und leere Worte verlieren. — Es wird nun aber auch deutlicher sein, was wir schon im Beginn dieser Untersuchung bemerkten, daß nämlich diesen beiden Extremen dieselbe irrige Ansicht zu Grunde lag: unser Denken könne nur Wahrheit haben, wenn die Dinge in der Wirklichkeit in gleicher Weise da seien, wie sie in unsern Vorstellungen sind. Wohingegen die Realisten den aristotelischen Grundsatz festhielten: das ideale Sein, das Sein, das die Dinge in dem Erkennenden habe, entspreche nothwendig der Natur des Erkennenden, und müsse also vom realen Sein, vom Sein, das die Dinge in sich selber haben, verschieden sein, wo immer die Natur des Erkennenden von der Natur des Erkannten verschieden ist (n. 23.). Daher sind die in sich materiellen Dinge in unserm Geist durch die allgemeinen Vorstellungen auf immaterielle Weise, umgekehrt aber wird das Göttliche, das in sich einfach und unendlich ist, von uns durch vielfältige Vorstellungen, die in ihrer Eigentlichkeit nur Endliches ausdrücken, aufgefaßt. Unser Denken wird aber durch diese Verschiedenheit, wie die Dinge in sich und wie sie in uns sind, nicht unwahr, weil wir eben diese Verschiedenheit erkennen, und deßhalb die Irrthümer jener beiden Extreme vermeiden können. Wir wissen, daß die Dinge in sich nicht, wie in unsern Begriffen, ohne Zufälligkeit und Veränderung, daß sie wandelbar und materiell sind; aber wir wissen auch, daß wir durch jene unsere Begriffe das Unwandelbare und Ewige, das den werdenden und vergehenden Einzeldingen zu Grunde liegt, daß wir die Gesetze des Seins erkennen, und also nicht etwa, wenn wir das Ideale der Dinge denken, mit leeren Zeichen und Namen spielen. Ebenso wissen wir, daß das Göttliche in sich

nicht getheilt und mannigfaltig, und also nicht so ist, wie unsere Vorstellungen, wenn wir diese in ihrer ganzen Eigenthümlichkeit festhielten, es ausdrücken; aber wir wissen auch, daß diese Mannigfaltigkeit, welche das göttliche Sein, wenn man so reden darf, in unserm Denken erhält, ihren Grund in der Fülle jener alles Vollkommene umfassenden Einfachheit hat, und daß die vielen Vorstellungen, durch welche wir Gott denken, nicht verschiedene Zeichen und Namen eines rein Unbegreiflichen, sondern daß sie uns Mittel sind, Den, welchen wir nicht auf die Weise, wie er ist, schauen können, auf die Weise, wie wir sind, einigermaßen zu denken. Doch eben dies Letztere bedarf nun noch einer besonderen Erörterung.

Fünftes Hauptstück.

Ueber Nominalismus und Formalismus in der Lehre von Gott.

I.

Von der Einfachheit des göttlichen Wesens.

181. Wir haben anderwärts[1]) gezeigt, auf welche Weise man sowohl aus der h. Schrift als aus Vernunftgründen zu beweisen pflegt, daß von Gott absolute Einfachheit ausgesagt werden muß. Wenn aber durch diese vollkommne Einfachheit alle reale Unterscheidung ausgeschlossen wird, so heißt dies, nach der obengegebnen Erklärung so viel, als: was wir von Gott in verschiedenen Begriffen denken, sei im Sein Gottes nicht unterschieden. Denn wo immer es einen Unterschied im Sein der Sache giebt, da giebt es auch eine Zusammensetzung und folglich keine absolute Einfachheit. Auch in den Geschöpfen setzen, wie so eben gezeigt wurde, die verschiedenen Vollkommenheiten der Wesenheit keine reale Scheidung weder unter sich, noch von der Wesenheit voraus. Die Beschaffenheit, wodurch das Wesen des Thieres Lebensprinzip ist, ist von der Beschaffenheit, wodurch es Erkenntnißprinzip ist, nicht wie ein Sein von dem andern, und darum auch von der Wesenheit selber nicht verschieden. Wohl aber können wir mit der allgemeineren Lehre der Scholastiker annehmen, daß die Lebens*kraft* und die Erkenntniß*kraft*, welche sich aus dem Wesen als ihrem gemeinsamen Grund entwickeln, wie unter sich, so auch von dem Wesen ihrem Sein nach verschieden, wenngleich untrennbar vereinigt sind. Ganz gewiß aber besteht eine solche reale Verschiedenheit zwischen dem Leben und dem Erkennen, als den Wirkungen jener beiden Vermögen. Aber in Gott verhält sich alles dies ganz anders. Was wir als Vermögen oder Kräfte in ihm denken, das entwickelt sich nicht aus der Wesenheit, als aus dem gemeinsamen Grund,

[1]) Theologie der Vorzeit, Bd. 1. Abh. 2. Hauptst. 2. n. 113. ff.

sondern ist diese Wesenheit selber. Wenn aber dies, so sind auch solche Vermögen ihrem Sein nach in Gott weder unter sich, noch von der Wesenheit verschieden. Die göttliche Vernunft ist mit dem göttlichen Willen und beide sind mit der göttlichen Wesenheit ihrem Sein nach eines und dasselbe. Ebenso wenig kann es in Gott einen solchen Unterschied zwischen der Kraft und ihrer Thätigkeit, oder der einen Thätigkeit und der andern geben. Das göttliche Sein, das die göttliche Wesenheit selber ist, ist in ungetheilter Einheit zugleich Leben, Erkennen und Wollen. — In den Geschöpfen giebt es außer den wesentlichen auch unwesentliche Eigenschaften, und es ist klar, daß auch diese in ihrem Sein unter sich und von der Wesenheit verschieden sind; da sie erworben und verloren werden, und die eine ohne die andere bestehen können. Aber in Gott sind alle Eigenschaften mit seinem Wesen ebenso Eines, als das Sein oder das Wirken, welches sie vervollkommnen. Nicht bloß die Unermeßlichkeit und Ewigkeit, sondern auch die Allmacht, die Weisheit und Heiligkeit setzen in Gott nicht jede ihr besonderes und von dem wesentlichen verschiedenes Sein, sondern nur die Unendlichkeit dieses Einen wesentlichen Seins voraus.

187. Diese Lehre von der Einfachheit Gottes war schon in den ersten Jahrhunderten der Kirche so allgemein anerkannt, daß die Arianer sie benutzten, um ihre Irrthümer zu vertheidigen. Dem Sohne, sagten sie, könne man nicht die Thätigkeit, durch welche ihn der Vater zeuge, noch auch die dem Vater eigene Vollkommenheit, nämlich: nicht gezeugt zu werden, beilegen. Da also in Gott alle Thätigkeit und alle Vollkommenheit mit dem Wesen eines und dasselbe sei; so könne der Sohn mit dem Vater nicht dasselbe Wesen gemein haben. Die hh. Väter, welche diese Einwürfe ausführlicher widerlegten, namentlich Basilius, Gregor von Nyssa und Cyrillus von Alexandrien, halten bei dieser Widerlegung die Lehre von der Einfachheit Gottes in ihrer ganzen Reinheit mit aller Schärfe und Bestimmtheit fest. Sie zeigen, daß die Arianer nur darum so schließen konnten, weil sie nicht bloß wie alle Katholiken behaupteten, die göttlichen Vollkommenheiten seien ihrem Sein nach unter sich und mit der Wesenheit Eines, sondern auch jenen Unterschied läugneten, den sie in unserm Denken (κατ' ἐπίνοιαν) nothwendig erhalten; nothwendig sage ich, weil eine solche Unterscheidung in dem Sein zwar nicht wirklich, aber doch gegründet ist. Es ist aber bekannt, wie oft und ausführlich auch der h. Augustin, dem jene Gefahr des arianischen Nominalis-

mus gewiß nicht unbekannt war, die reinste Einfachheit des göttlichen Seins behauptete. Diese Glaubenslehre gehörte also zu jenen, welche während vieler Jahrhunderte nur darum von der Kirche nicht durch eine ausdrückliche Entscheidung festgesetzt wurde, weil auch die Irrgläubigen sie nicht in Zweifel stellten. Sobald aber dieselbe im zwölften Jahrhundert durch Gilbert von Porrée auch nur mit einer Entstellung bedroht wurde, erfolgte auch durch Eugenius III. auf der Synode von Rheims die scharfe Bestimmung dessen, was in der Kirche stets geglaubt und gelehrt worden war.

183. In dem Bekenntniß der Synode ist ausgesprochen, daß wir die Eigenschaften Gottes nur insofern als etwas, wodurch Gott so oder so beschaffen ist, denken dürfen, als wir zugleich denken, daß jedoch eben diese Eigenschaften das göttliche ungetheilte Wesen selber, daß sie Gott sind. Gott ist groß durch die Größe, die Gott ist, weise durch die Weisheit, die Gott ist. Und ebenso dürfen wir in Gott die Natur nicht als etwas von den Personen dem Sein nach Verschiedenes, noch auch in den Personen oder gleichsam neben ihnen etwas annehmen, das nicht die Personen selber sei. Mögen wir also immer nach unserer Art zu denken, die göttliche Natur als das, wodurch jede der drei Personen eine göttliche Person d. h. Gott ist, auffassen; so müssen wir doch wissen, daß die Personen nicht ein aus der Substanz und der Persönlichkeit zusammengesetztes Sein haben, sondern daß vielmehr die eine ungetheilte Substanz jede der drei Personen, daß sie Vater und Sohn und h. Geist, und daß ebenso alle drei Personen diese der Zahl nach eine Substanz sind[1]). — Wäre dem nicht so und vielmehr in den

[1]) Credimus et confitemur, simplicem naturam Divinitatis esse Deum, nec aliquo sensu catholico posse negari, quin Divinitas sit Deus et Deus Divinitas. Sicubi vero dicitur: Domini sapientia sapientem, magnitudine magnum, Divinitate Deum esse, et alia hujusmodi: credimus nonnisi ea sapientia, quae est ipse Deus, sapientem esse; nonnisi ea magnitudine, quae est ipse Deus, magnum esse; nonnisi ea unitate unum, quae est ipse Deus, aeternum esse; nonnisi ea aeternitate, quae est ipse; nonnisi ea Divinitate Deum, quae est ipse; id est seipso sapientem, magnum, aeternum, unum Deum esse.

Gilbert hatte gelehrt: Divina natura, quae divinitas dicitur, non est Deus, sed forma, qua Deus est, quemadmodum humanitas homo non est, sed forma, qua est homo.

Cum de tribus personis loquimur Patre et Filio et Spiritu Sancto, ipsas unum Deum, unam divinam substantiam esse fatemur: et e

Personen ein realer Unterschied zwischen Substanz und Persönlichkeit; so gäbe es in Gott viererlei von einander Verschiedenes, die drei Personen und die Substanz. Und gäbe es überdies zwischen Gott und seinen Vollkommenheiten einen realen Unterschied, so würden wir, wie der h. Bernhard sagt, statt der Dreieinigkeit nicht bloß eine Viereinigkeit, sondern eine Hunderteinigkeit erhalten[1]).

II.

Gegen die formale Distinction der Scotisten.

184. Nachdem die von den Vätern einstimmig überlieferte Lehre von der Kirche so nachdrücklich ausgesprochen war; konnten die scholastischen Theologen, welchen stets die Reinheit des Glaubens als höchster Vorzug ihrer Wissenschaft galt, noch viel weniger von

converso cum de uno Deo una divina substantia loquimur, ipsum unum Deum, unam substantiam esse tres personas confitemur.

Gilberts Satz lautete: Cum Pater et Filius et Spiritus S. unum esse dicuntur nonnisi una divinitate intelliguntur, nec converti potest, ut unus Deus vel una substantia vel unum aliquid Pater et Filius et Spiritus S. dicatur.

Credimus et confitemur, solum Deum, Patrem, Filium et Spiritum sanctum aeternum esse, nec aliquas omnino res, sive relationes sive proprietates sive singularitates vel unitates dicantur, vel alia hujusmodi adesse Deo, quae sint ab aeterno, et non sint (ipse) Deus. Dies gegen Gilberts Behauptung: Tres personae tribus unitatibus sunt tria et distinctae proprietatibus tribus, quae non sunt ipsae personae, sed sunt tres aeternae ab invicem et a divina substantia in numero differentes. Coll. Conc. ed. Labbaei T. XII. p. 1651.

[1]) Non est ergo in Deo (quidquam) nisi Deus. Quid? inquiunt, negas Deum habere divinitatem? Non, sed quod habet, hoc est. Negas divinitate Deum esse? Non, sed non alia, quam quae ipse est. Aut si tu aliam invenisti, adjuvet me Trinitas Deus, adversus illam tota me contumacia erigo. Quaternitas orbem disterminet, non signet Deitatem . . . Multa dicuntur esse in Deo, et quidem sane catholiceque, sed multa unum. Alioquin si diversa putemus, non quaternitatem habemus, sed centenitatem. Verbi causa dicimus magnum, bonum, justum et innumera talia, sed nisi omnia unum in Deo et cum Deo consideres, habebis multiplicem Deum.

De consid. l. 5. c. 7.

derselben abweichen. Wir haben, was der h. Thomas zu ihrer Erörterung und Begründung ausführlich vorträgt, an seinem Orte mitgetheilt[1]): hier wollen wir auf eine Stelle, wo er die Hauptsache in wenigen Sätzen mit großer Bestimmtheit wiederholt, hinweisen, weil diese uns Gelegenheit giebt, die Verschiedenheit der Ansichten, welche nichtsdestoweniger zwischen der Schule des h. Thomas und jener des Duns Scotus herrschte, hervorzuheben,

Der h. Lehrer redet von dem göttlichen Wissen, und sagt, daß es, wie auch das Leben, das Sein, und was wir sonst Gott beilegen, etwas in Gott, daß jedoch alles dieses nur in unserer Auffassungsweise, nicht aber in sich selbst verschieden ist. Wenn wir also hier den scharfen Satz lesen: „Wesenheit, Leben und was sonst dergleichen von Gott ausgesagt wird, ist in Gott durchaus ein und dieselbe Sache"; so stimmten darin die Formalisten den Realisten vollkommen bei. Daß es in Gott außer dem Unterschiede der drei Personen keinen realen gebe, war als Glaubenspunkt anerkannt. Wenn aber der h. Thomas fortfährt und sagt, die Unterscheidung, welche wir zwischen Gottes Wesenheit und seinen Vollkommenheiten machen, rühre nur daher, weil unser Geist, unfähig das göttliche Wesen durch eine Vorstellung, wie es ist, aufzufassen, sich dasselbe durch verschiedene Begriffe gleichsam theilweise vorstelle[2]); so erhoben sich dagegen die Formalisten und behaupteten, abgesehen von unserer Erkenntniß sei in Gott selber ein Unterschied, wenngleich kein realer, anzunehmen. Auch der h. Thomas und sämmtliche Realisten lehrten, daß jene Unterscheidung, die wir in unserm Denken machen, nicht willkürlich, sondern in der Beschaffenheit Gottes ge-

[1]) Summa. P. I. q. 3. et 13. — Theologie der Vorzeit. Bd. 1. Abh. 2. Hauptst. 3 und 4.

[2]) Scientia Deo attributa significat aliquid, quod in Deo est, et similiter vita, essentia et cetera hujusmodi; nec differunt quantum ad rem significatam, sed solum quantum ad modum intelligendi. Eadem enim res penitus in Deo est essentia, vita et quidquid hujusmodi de eo dicitur; sed intellectus noster diversas conceptiones habet, intelligens in eo vitam, scientiam et hujusmodi; nec tamen istae conceptiones sunt falsae . . . . Intellectus noster secundum diversas conceptiones repraesentat divinam perfectionem, quia unaquaeque imperfecta est: si enim perfecta esset, esset una tantum, sicut est unum tantum Verbum intellectus divini. Sunt ergo plures conceptiones in intellectu nostro repraesentantes essentiam divinam: unde essentia divina unicuique illarum respondet, sicut res suae imagini imperfectae. De verit. q. 2. a. 1.

gründet, und daß ebendeßhalb unser Denken über Gott zwar unvollkommen, aber nicht unrichtig sei: die Formalisten aber wollten, daß jene Unterschiede, welche wir denken, in Gott nicht nur dem Grunde nach, sondern auch wirklich seien (non fundamentaliter seu potentialiter, sed actualiter). So sollen wir also hier jene Unterscheidung, die ihnen zufolge nicht real aber doch wirklich ist, annehmen. Wir haben gezeigt, daß man eine solche Unterscheidung im geschaffenen Sein nicht findet, sehen wir nun, ob sie im göttlichen denkbar sei.

185. Giebt es zwischen der Wesenheit und den Vollkommenheiten, und daher auch unter diesen einen in Gott selbst bestehenden Unterschied; so kann derselbe nur daher rühren, daß die Vollkommenheiten aus der Wesenheit als ihrem gemeinsamen Grunde hervorgehen. Denn man wird doch nicht zugeben, daß sie der Wesenheit von außen her kommen? Es muß aber jenes Hervorgehen, wenn es einen wirklichen Unterschied begründen soll, auch ein wirkliches Entstehen sein. Die Wesenheit verhielte sich also zu den Vollkommenheiten, wie der lebendige, thätige Grund sich zu dem, was er in sich selbst erzeugt, verhält, wie die potentia zum actus. Wie sollte aber dieses Verhältniß nicht jenen realen Unterschied und jene reale Zusammensetzung, welche weder der Glaube noch die Vernunft im göttlichen Sein zu denken gestatten, mit sich bringen? Freilich setzt der Glaube ein wirkliches Entstehen in Gott; aber nicht in die Wesenheit, die weder zeugt noch gezeugt wird, sondern in die Personen: und eben weil die zweite Person aus der ersten und die dritte aus der ersten und zweiten wirklich hervorgehen, sind sie auch untereinander reell verschieden; aber deßhalb nicht reell zusammengesetzt, weil zwar die drei Personen ein und dasselbe Wesen sind, aber nicht durch irgend eine reale Vereinigung zu einer Persönlichkeit werden. Und hiedurch wird es erst recht klar, daß man kein wirkliches Entstehen der Vollkommenheiten aus der Wesenheit annehmen kann, ohne, wie der h. Bernhard bemerkte, eben so viele reale Unterschiede, als es in Gott Vollkommenheiten giebt, zu setzen.

Oder können sich gegen diese Folgerungen wenigstens jene Formalisten verwahren, welche die Wesenheit nicht als physische Ursache, sondern als methaphysischen Grund der Vollkommenheiten betrachten? Allerdings; aber sie geben damit auch ihre Behauptung der formalen als einer nicht realen und doch wirklichen Unterscheidung auf. Daß die Wesenheit der metaphysische Grund der

Vollkommenheiten sei, heißt zunächst so viel, als Gott könne ohne diese Vollkommenheiten nicht sein. Ist aber nun die Wesenheit der methaphysische Grund, ohne die physische Ursache der Vollkommenheiten zu sein, d. h. ohne sie durch irgend eine Thätigkeit aus und in sich zu erzeugen; so folgt, daß Gott durch seine Wesenheit alles das, was die Namen seiner Vollkommenheiten ausdrücken, nicht *erhält* oder *wird*, sondern *ist*. Das heißt aber nichts anders als: Gottes Wesenheit ist so beschaffen, daß sie alle diese Vollkommenheiten nicht als etwas aus ihr Erzeugtes, sondern wie ihr eignes Sein besitzt, daß sie also wie Sein, so Leben, Weisheit, Güte, Freiheit ist. Wenn man aber die Wesenheit Gottes auf solche Weise für den metaphysischen Grund der Vollkommenheiten erklärt; so ist man auch zu der gewöhnlichen Lehre der Theologen, daß es zwischen Gottes Wesenheit und Vollkommenheiten nur einen virtualen Unterschied gebe, zurückgekehrt. Die virtuale Unterscheidung ist zwar nur im denkenden Geiste wirklich, aber sie hat doch in dem Gegenstand ihren Grund. Dieser Grund ist aber in unserm Falle eben jene Beschaffenheit des göttlichen Seins, vermöge welcher die Wesenheit Gottes der metaphysische Grund seiner Vollkommenheiten ist, ohne die physische Ursache derselben zu sein.

186. Wir müssen aber auch hier bemerken, daß die Annahme einer wirklichen d. h. im Sein Gottes bestehenden Verschiedenheit der Eigenschaften unter sich und von der Wesenheit, oder auch zwischen der Wesenheit und den Personen der erste Schritt auf dem Wege zum Pantheismus ist. Will man das Hervorgehen der göttlichen Personen *aus den Personen* ein absolutes Werden nennen; so mag das gerechtfertigt werden können; sobald man aber ein wirkliches Entstehen der Personen und noch mehr der Vollkommenheiten *aus der Wesenheit* annimmt; so ist man in großer Gefahr, mit der Einfachheit des göttlichen Seins auch seine Unveränderlichkeit zu läugnen. Oder muß man in einer solchen Speculation die Wesenheit nicht als den noch unbestimmten Urgrund betrachten, der die Eigenschaften aus sich erzeugend sich selbst bestimmt? Wer aber nicht einsieht, daß eine solche Bestimmung, die in Wahrheit das ist, was man sie in neuerer Zeit genannt hat, eine *Verwirklichung* (actuatio), mit dem göttlichen Sein als dem Sein durch sich in Widerspruch steht; und wer überdies durch eine solche Bestimmung des göttlichen Wesens in demselben eine wirkliche Vielheit entstehen läßt: der ist gewiß in großer Gefahr, die allerdings noch absurdere Annahme denkbar zu finden, daß der

unbestimmte Grund alles Seins durch jene Selbstbestimmung oder Selbstverwirklichung aus sich die unendliche Vielheit des Endlichen erzeuge. Wenn man also zwischen Gott und seiner Eigenschaft statt des (mit Grund) gedachten einen wirklichen Unterschied annimmt; so ist man auf dem Wege zu der Lehre, die zwischen dem göttlichen und geschaffenen Sein statt des wirklichen nur einen gedachten Unterschied behauptet.

Wir haben schon anderswo gezeigt, wie die Speculation der Scholastiker gerade dadurch, daß sie die Einfachheit und Unveränderlichkeit Gottes als des actus purus so stark hervorhob, vor der Verirrung zu pantheistischen Ansichten schützte, und auch aufmerksam gemacht, daß der h. Thomas eben aus dem, was er von der reinsten Einfachheit des göttlichen Seins gelehrt hatte, den Pantheismus widerlegt[1]). Auch der h. Bernhard weist hierauf an der oben angeführten Stelle kurz, aber kräftig hin. Seine Worte — sie lassen sich nicht wohl übersetzen, — lauten also: Mihi vero non deest, quod cogitem melius ejusmodi (multiplici) Deo tuo. Quaeris quid? Mera simplicitas . . . . Meus Deus ipse catholice est. Tam non habet hoc et illud, quam non haec et illa. Est, qui est, non, quae est. Purus, simplex, integer, perfectus, constans sibi, nihil de temporibus, nihil de locis, nihil de rebus trahens in se, nihil ex se deponens in eis; non habens, quae ad numerum dividat, non quae colligat ad unum[2]).

187. Wenn das Gesagte hinreicht, die Annahme einer (im Sinne der Scotisten) formalen Verschiedenheit des göttlichen Wesens und seiner Vollkommenheiten als verwerflich zu erweisen; so sind aber damit die Schwierigkeiten, welche eine nur virtuale Unterscheidung derselben darzubieten scheint, noch nicht gelöst. Wenn die göttlichen Vollkommenheiten dem Sein nach mit dem göttlichen Wesen durchaus eines und dasselbe sind; so folgt, daß nicht nur die göttliche Wesenheit durch sich selbst jede dieser Vollkommenheiten ist, sondern auch jede Vollkommenheit die ganze göttliche Wesenheit in sich enthält. Die Weisheit des Menschen ist nicht des Menschen Natur, wohl aber ist nach jener Ansicht die Weisheit Gottes die göttliche Natur. Wenn aber das, so schließt auch jede einzelne Vollkommenheit Gottes alle übrigen in sich, und somit kann auch die eine Vollkommenheit von der andern nicht verschieden

[1]) Theologie der Vorzeit. Bd. 1. n. 126 ff. Vergl. n. 121 f. — [2]) De consid. l. 5. c. 7. Cf. In Cant. serm. 80.

sein, so daß ich z. B. sagen könnte und müßte: die göttliche Weisheit ist eines und dasselbe mit der göttlichen Gerechtigkeit. Alle diese Folgerungen geben die Theologen, welche den Formalismus bestreiten, nicht nur zu, sondern beweisen die Wahrheit derselben auch noch durch andere Gründe. Wenn wir nämlich nicht die Weisheit im Allgemeinen, sondern die göttliche Weisheit denken, so müssen wir sie auch als unerschaffen denken. Alles Unerschaffene aber hat sein Dasein durch sich selbst. Eine Weisheit also, die unerschaffen ist, hat ihr Sein durch ihre eigene Wesenheit; und folglich kann diese ihre Wesenheit von der göttlichen Wesenheit nicht verschieden sein. Sie ist Gott, weil sie Sein durch sich ist. — Und wenn hiemit gesagt ist, daß jede göttliche Vollkommenheit ihrem Wesen nach alle andern in sich schließt; so läßt sich dasselbe auch aus dem Begriff der Unendlichkeit herleiten. Ist die unerschaffene Weisheit Sein durch sich, so ist sie auch diesem ihrem Sein nach unendlich; sie wäre es aber nicht, wenn ihr nicht auch alle andern Vollkommenheiten innewohnten. — Endlich ist es ausdrückliche Glaubenslehre, daß die Weisheit, durch die Gott weise ist, Gott ist; wie kann sie aber Gott sein, wenn sie nicht die göttliche Wesenheit ist? Und da der Glaube dieses nicht nur von der Weisheit, sondern ebenso von allen Vollkommenheiten lehrt; so folgt, daß alle mit der Wesenheit Gottes Eines sind, und demnach sich gegenseitig einschließen. — Nachdem also der h. Bernhard bewiesen hat, daß die Gottheit nicht etwas von Gott Verschiedenes sein kann, sagt er, daß wir ganz dasselbe von allen Vollkommenheiten Gottes annehmen müssen. „Sie sind Eines in Gott und mit Gott. Warum Eines in Gott? weil Eines mit Gott. Weil Gott alles, was er ist, durch sich selber ist; so muß auch alles, was in ihm ist, er selber, und folglich unter sich Eines sein. Er empfängt nicht, wie wir, anderswoher das, wodurch er gut, und anderswoher das, wodurch er groß ist; noch auch anderswoher das, wodurch er dieses alles und anderswoher das, wodurch er Gott ist; sondern eben dadurch, wodurch er Gott ist, ist er auch gut, groß, weise, mächtig, gerecht. Er ist es durch sich selbst, und dieses also der letzte Grund, weßhalb alles in ihm ein einfaches Sein ist[1])."

188. Aber wie behält nun bei solcher Einfachheit des göttlichen Seins unser Denken und Reden über Gott seine Wahrheit?

[1]) In Cant. Serm. 80. n. 6.

und wie bleibt man bei solchen Folgerungen aus jener Einfachheit von den Irrthümern des Nominalismus fern? Wir denken die göttlichen Eigenschaften durch Begriffe, die nicht eines und dasselbe vorstellen. Weisheit ist nicht Macht und Gerechtigkeit nicht Barmherzigkeit. Soll also die göttliche Weisheit in Wahrheit Weisheit d. h. das sein, was wir bei dem Worte Weisheit denken; so muß sie auch in Gott von der Gerechtigkeit, und aus eben dem Grunde die Gerechtigkeit von der Barmherzigkeit verschieden sein. Wenn nicht, so würden alle diese Begriffe denselben Inhalt und alle Namen Gottes dieselbe Bedeutung haben. Denn damit die Begriffe wahr seien, müssen wir durch sie die Sache denken, wie sie in sich ist. Ist also die göttliche Weisheit in sich d. h. ihrem Sein nach zugleich die göttliche Gerechtigkeit, und sind alle Vollkommenheiten die eine göttliche Wesenheit; so muß auch jeder Begriff einer einzelnen Vollkommenheit, damit er wahr sei, alle andern Vollkommenheiten umfassen, und jeder uns nichts anders als die eine göttliche Wesenheit, die sie sämmtlich in sich schließt, vorstellen. Und wie aus diesem Grunde alle Begriffe denselben Inhalt, so hätten auch alle Namen Gottes dieselbe Bedeutung; es wären nur synonymische Ausdrücke, welche alle eine Sache, nämlich die göttliche Wesenheit sammt allen Vollkommenheiten Gottes bezeichneten. Gerade das aber wollten die Arianer, um folgern zu können, daß der Sohn, wenn er die göttliche Wesenheit mit dem Vater gemein habe, vom Vater auch nicht unterschieden werden könnte. Ebenso aber würde daraus folgen, daß wir die Wirkungen Gottes nach außen hin nicht mehr unterscheiden könnten. Denn wenn die Gerechtigkeit in Gott dasselbe ist, was die Barmherzigkeit; so scheint es, daß wir ebensowohl sagen können, Gottes Gerechtigkeit als Gottes Barmherzigkeit schone des Sünders, und umgekehrt die Wirkungen der Gerechtigkeit der Barmherzigkeit beilegen dürfen. Alles dieses aber verwerfen der h. Thomas und die Realisten ebensowohl als Scotus und die Formalisten.

Um auf diese Schwierigkeiten zu antworten, wollen wir einiges aus dem Streite der hh. Väter wider die nominalistischen Arianer mittheilen.

III.

Die hh. Väter wider die nominalistischen Arianer.

189. Es liegt gewiß nicht außer dem Zwecke dieses Werkes, über einige philosophischen Fragen die Lehre der h. Väter mit jener der Scholastik zu vergleichen. Wir thuen es aber in gegenwärtiger Untersuchung auch deßhalb, weil, was in der „Theologie der Vorzeit" gegen alle reale Unterscheidung der Eigenschaften Gottes gesagt wurde, einigen Widerspruch gefunden, und den Vorwurf veranlaßt hat, daß wir bei solchen Ansichten dem Nominalismus nicht entgehen könnten. Wenn wir also zeigen, daß selbst jene Lehrer der Kirche, welche die nominalistischen Irrthümer bekämpften, in Gott keine andere Verschiedenheit als jene, welche die Scholastik die virtuale nannte, zuließen; so muß uns dies, wenn wir dieselbe dem Formalismus gegenüber festhalten, wider den Vorwurf der Uebertreibung schützen. Doch werden wir uns nicht bloß auf das Ansehen, sondern auch auf die Gründe der hh. Väter berufen.

Es waren die griechischen Väter, und unter ihnen vorzüglich Basilius der Große, die beiden Gregor und Cyrillus von Alexandrien, welche gegen Aëtius und Eunomius kämpften. Es ist aber bekannt, daß der h. Johannes von Damaskus ebendeßhalb von jeher ein so großes Ansehen genoß, weil er die Lehren dieser älteren Kirchenväter, namentlich des h. Basilius und des h. Gregor von Nazianz ebenso getreu als deutlich wiedergab. Vernehmen wir also zuerst, was dieser über die Frage, die uns beschäftigt, vorträgt. Etwas anderes sei es, sagte er, eine Sache, wie sie in sich, und wie sie in unserm Geiste und Gedanken ist, betrachten. In sich betrachtet sind Petrus und Paulus unterschieden; in unserm Denken aber werden sie insofern Eines, als wir einsehen, daß sie eine und dieselbe Natur gemein haben, jeder nämlich ein vernünftig sinnliches Wesen ist. Diese gemeinschaftliche Natur findet sich also ihrer numerischen Einheit nach nur in unserm Denken. Denn in der Wirklichkeit sind die Individuen nicht nur dem Orte und der Zeit, der Gestalt, dem Charakter, der Lebensart, sondern auch, was mehr ist, ihrem ganzen Sein nach verschieden, und eben deßhalb sagen wir auch, daß es zwei, drei, viele Menschen giebt. Aber ganz anders verhält es sich mit

dem göttlichen über alle Dinge erhabenen Wesen. Dort finden wir das Gemeinschaftliche und Eine, wenn wir es, wie es in sich ist, betrachten, das Unterschiedene aber nur in unserer Vorstellung[1]).

Der h. Johannes wendet diesen Grundsatz hier zwar nur auf die Einheit der göttlichen Substanz bei der Dreiheit der Personen an, lehrend, daß es in den drei Personen nicht etwa drei sich gleiche Substanzen, sondern nur eine Substanz, und daher auch nur eine Güte, eine Macht, einen Willen, ein Vermögen und eine Thätigkeit giebt; so daß jede der drei Personen der Substanz und alle diesem nach nicht weniger mit den andern als mit sich selber Eins ist. Und dies ist der Grund, weßhalb wir nur einen Gott obgleich drei Personen anerkennen, während es ebensoviele Menschen, als menschliche Personen giebt. Aber gleich im folgenden Hauptstücke redet der Heilige ebenso von der Einheit des göttlichen Wesens, die bei der Mannigfaltigkeit der Vollkommenheiten festzuhalten sei. „Denn Gott," sagt er, „ist einfach, nicht zusammengesetzt. Er besteht also auch nicht aus Vielem und Verschiedenem, und wir dürfen deßhalb die Vollkommenheiten, die wir ihm beilegen, indem wir ihn den Unerschaffenen, Ursprungslosen, Unkörperlichen, Unsterblichen, Ewigen, Guten, den Schöpfer aller Dinge und ähnliches nennen, nicht als Bestandtheile seiner Wesenheit ansehen. Alle solche Namen drücken die (in jener ihrer Einfachheit unerfaßliche) Wesenheit nicht aus, sondern dienen nur dazu, was Gott ist, durch das, was er nicht ist, durch seine Beziehungen zu andern und durch seine Wirkungen einigermaßen zu erklären."

---

[1]) *Χρὴ δὲ εἰδέναι, ὅτι ἕτερόν ἐστι τὸ πράγματι θεωρεῖσθαι, καὶ ἄλλο τὸ λόγῳ καὶ ἐπινοίᾳ. ἐπὶ μὲν οὖν πάντων τῶν κτισμάτων ἡ μὲν τῶν ὑποστάσεων διαίρεσις πράγματι θεωρεῖται. πράγματι γὰρ ὁ Πέτρος τοῦ Παύλου κεχωρισμένος θεωρεῖται. ἡ δὲ κοινότης καὶ ἡ συνάφεια καὶ τὸ ἓν λόγῳ καὶ ἐπινοίᾳ θεωρεῖται. νοοῦμεν γὰρ τῷ νῷ, ὅτι ὁ Πέτρος καὶ ὁ Παῦλος τῆς αὐτῆς εἰσι φύσεως καὶ κοινὴν μίαν ἔχουσι φύσιν: ἕκαστος γὰρ αὐτῶν ζῶόν ἐστι λογικόν θνητόν. καὶ ἕκαστος σάρξ ἐστιν ἐμψυχομένη ψυχῇ λογικῇ τε καὶ νοερᾷ. αὕτη οὖν ἡ κοινὴ φύσις τῷ λόγῳ ἐστί θεωρητή. οὐδὲ γὰρ αἱ ὑποστάσεις ἐν ἀλλήλαις εἰσίν ἰδίᾳ, δὲ ἑκάστη καὶ ἀμερὴς, ἤγουν καθ' ἑαυτὴν κεχώρισται, πλεῖστα τὰ διαιροῦντα αὐτὴν ἐκ τῆς ἑτέρας ἔχουσα .... πλέον δὲ πάντων τῷ μὴ ἐν ἀλλήλοις ἀλλὰ κεχωρισμένως εἶναι. ὅθεν καὶ δύο, καὶ τρεῖς ἄνθρωποι λέγονται καὶ πολλοί. Τοῦτο δὲ ἐπὶ πάσης ἐστίν ἰδεῖν τῆς κτίσεως. ἐπὶ δὲ τῆς ἁγίας καὶ ὑπερουσίου καὶ πάντων ἐπέκεινα καὶ ἀλήπτου Τριάδος τὸ ἀνά πάλιν. ἐκεῖ γὰρ τὸ μὲν κοινὸν καὶ ἐν πράγματι θεωρεῖται .... ἐπινοίᾳ δὲ τὸ διῃρημένον.* De fide orthod. l. 1. c. 8.

190. Hier haben wir also nicht nur über die Verschiedenheit des Vielen, was von Gott, sondern auch über die Einheit, die von Geschöpfen derselben Gattung ausgesagt wird, genau dieselben Grundsätze, die der h. Thomas und mit ihm die meisten Scholastiker vertheidigen. Jene Verschiedenheit und die Einheit ist nur eine virtuale, *κατ' ἐπίνοιαν* oder, wie der h. Thomas zu sagen pflegt, secundum modum intelligendi. Da entgegnete nun aber Eunomius dem h. Basilius, eine solche Verschiedenheit sei so gut als gar keine. „Denn was nur nach unserer Vorstellungsweise gesagt werde, das habe auch kein Sein als in den Namen und Wörtern, und verschwinde deßhalb mit dem Schalle dieser[1]). Sei ja doch die Rede nur dadurch wahr, daß sie dem Gegenstand entspreche. Es folge also, daß, so oft ein Gegenstand mit mehreren Namen bezeichnet werde, entweder diese Namen keine verschiedene Bedeutung haben, oder aber die Verschiedenheit sich ebensowohl im Gegenstand als in den Namen finde. Gebe man somit die Einfachheit des göttlichen Seins zu, so müsse man auch einräumen, daß alle Namen Gottes gleichbedeutend seien, nämlich unmittelbar das ganze göttliche Wesen bezeichneten[2])."

Die hh. Väter heben zuerst das Absurde, das in dieser Folgerung liegt, hervor. „Werde ja damit behauptet, nicht nur, daß wir bei jedem Namen, den wir Gott beilegen, seine Wesenheit denken, sondern auch, daß wir alle Namen unter einander verwechseln können, nicht anders wie der eine Apostel bald Petrus, bald Simon, bald Cepha genannt wird. Wenn also jemand fragte, was ich unter dem Worte Richter verstehe, so dürfte ich erwiedern: den Ursprungslosen; und wenn er wissen wollte, was unter der Gerechtigkeit zu denken sei, so wäre die Antwort: die Unkörperlichkeit. Und was bedeutet die Unvergänglichkeit? nichts anders, als die Barmherzigkeit. — Und so verlören alle diese Namen, sobald sie von Gott gebraucht würden, die ihnen eigenthümliche Bedeutung. Wenn dem aber so wäre, so hätte die h. Schrift Gott bald den Richter, bald

---

[1]) *Τὰ γάρ τοι κατ' ἐπίνοιαν λεγόμενα ἐν ὀνόμασι μόνον καὶ προφορᾷ τὸ εἶναι ἔχοντα ταῖς φωναῖς συνδιαλύεσθαι πέφυκεν.*

Apud. S. Bas. in Eunom. l. 1.

[2]) *Τῶν γὰρ ἀληθῶν λόγον ἐκ τῶν ὑποκειμένων καὶ δηλουμένων πραγμάτων λαμβανόντων τὴν ἐπίκρισιν . . . . ἐξ ἀνάγκης δεῖ δυοῖν εἶναι θάτερον, ἢ καὶ τὸ πρᾶγμα τὸ δηλούμενον πάντως ἕτερον ἢ μήδε τὸν δηλοῦντα λόγον ἕτερον.*

Apud. S. Greg. Nyss. contra Eunom. l. 12.

den Starken, bald den Wahren, den Geduldigen, den Barmherzigen u. s. w. nennend, sich vergebens bemüht, durch diese vielen Namen uns das göttliche Wesen zu offenbaren. Wir würden ja bei allen immer dasselbe denken müssen[1])."

Weßhalb aber ist dies nicht der Fall? Weil, wie schon Aristoteles lehrt, die Namen nicht unmittelbar die Dinge, sondern zunächst unsere Vorstellungen bezeichnen und durch diese ihre Beziehung auf die Dinge erhalten. Wie wir also durch die Vorstellung der Gerechtigkeit Gottes nicht seine Unsterblichkeit, und durch die Vorstellung seiner Ewigkeit nicht seine Barmherzigkeit auffassen; so können wir auch die Namen, welche diese Eigenschaften ausdrücken, nicht nach Willkür verwechseln. Nichts ist aber gewöhnlicher, als daß wir das, was in sich Eines ist, durch verschiedene Begriffe denken, und darum auch mit verschiedenen Namen bezeichnen. Gewiß bedeuten Licht, Weinstock, Weg, Leben, Hirt nicht ein und dasselbe und doch wird der eine Christus durch alle diese Namen bezeichnet[2]). — Es waren also diese hh. Väter weit entfernt, die Verschiedenheit der Namen und Vorstellungen daraus zu erklären, daß das durch sie Ausgedrückte auch in Gott verschieden, und somit das göttliche Sein getheilt sei. Wenn Eunomius behauptet, nichts anders sei in Gott das Leben als die Wesenheit; weil sonst auch Gott nicht durch sich selbst, sondern durch etwas, was er nicht selbst sei, also durch Mittheilung leben würde: so giebt ihm der h. Gregor vollkommen Recht; kein vernünftiger Mensch werde ihm darin widersprechen[3]). „Durch jene Vorstellungen nämlich, welche den Namen ihre verschiedene Bedeutung geben, theilen wir nicht etwa das göttliche Wesen; sondern halten fest, daß dieses, was es immer in sich sein möge, allen diesen Vorstellungen entspreche, ohne aufzuhören, in sich einig zu sein[4]).

---

[1]) S. Basil. in Eunom. l. 2. S. Greg. Nyss. in Eunom. l. 12. — [2]) Greg. Nyss. in Eunom. l. 1.

[3]) *Οὐκ ἀλλό τι, φησίν, ἡ ζωὴ παρὰ τὴν οὐσίαν· ὡς ἂν μήτις σύνθεσις περὶ τὴν ἁπλῆν νοοῖτο φύσιν, πρὸς τὸ μετέχον καὶ τὸ μετεχόμενον τῆς ἐννοίας μεριζομένης . ἀλλ' αὐτό, φησίν, ὅπερ ἐστίν ἡ ζωὴ οὐσία ἐστί, καλῶς τὰ τοιαῦτα φιλοσοφῶν . οὐ γὰρ ἄν τις ἀντείποι τῶν νοῦν ἐχόντων μὴ ταῦτα οὕτως ἔχειν.* In Eunom. l. 12.

[4]) *Οὐ τὸ ὑποκείμενον ταῖς ἐννοίαις ταύταις συνδιασχίζοντες, ἀλλ' ὅτι ποτέ κατ' οὐσίαν ἐστίν, ἓν εἶναι πεπιστευκότες πρὸς πάσας τὰς τοιαύτας ὑπολήψεις τὸ νοηθὲν οἰκείως ἔχειν ὑπειλήφαμεν.* Ibid.

191. Was aber hier der h. Gregor durch die Worte: was immer das göttliche Wesen in sich sein möge, andeutet, daß nämlich diese mannigfaltige Benennung des göttlichen Wesens in seiner Unerforschlichkeit ihren Grund habe, spricht der h. Basilius bestimmter aus, indem er sagt: „Denn wer ist so stumpfsinnig, um nicht einzusehen, daß die göttliche Natur, was immer sie ihrer Wesenheit nach sein möge, eine ist, einfach und einförmig (*μονοειδὴς*) und ohne Zusammensetzung; so daß man sie auf keine Weise als etwas aus Vielerlei Zusammengesetztes betrachten darf: daß aber der menschliche Geist, weil er, an der Erde haftend und im irdischen Leibe vergraben, was er sucht, klar anzuschauen unfähig ist, das unaussprechliche Wesen vermittelst vieler Vorstellungen theilweise und mannigfaltig zu erfassen strebt, ohne das Verhüllte in einem Gedanken betrachten zu können[1])."

Demselben Gedanken begegnen wir beim h. Gregor von Nazianz. Auch er lehrt zuerst, daß es weder Name noch Begriff giebt, der das göttliche Wesen, wie es in sich ist, ausdrücke; daß aber die mannigfaltigen Bezeichnungen dazu dienen, uns wenigstens eine unvollkommne Erkenntniß desselben möglich zu machen. „Sehr unwürdig aber," so fährt er dann fort, „denken jene über die göttlichen Dinge, welche da meinen, daß wie die Namen so auch das Wesen, welches sie bezeichnen, mannigfaltig getheilt sei. Vielmehr wissen wir, daß dieses durchaus ungetheilt, einfach ist, zu unserm Besten aber sich gewissermaßen einer Theilung durch die Benennungen unterwirft[2])."

Man sieht also, daß die hh. Väter, welche wider die Nominalisten stritten, sich über die Einfachheit des göttlichen Wesens ebenso stark aussprechen, als der h. Augustin und der h. Bern-

---

[1]) *Τίς ἀπόπηκτος οὕτως, ὡς ἀγνοεῖν, ὅτι ἡ μὲν θεία φύσις, ὅ, τί ποτε κατ' οὐσίαν ἐστί, μία ἐστίν, ἁπλῆ τις καὶ μονοειδὴς καὶ ἀσύνθετος, καὶ οὐδένα τρόπον ἐν ποικίλῃ τινί συνθέσει θεωρουμένη· ἡ δὲ ἀνθρωπίνη ψύχη χαμαὶ κειμένη, καὶ ἐν τῷ γηίνῳ σώματι κατορωρυγμένη, τῷ μὴ δύνασθαι τηλαυγῶς κατιδεῖν τὸ ζητούμενον, πολλαῖς ἐννοίαις τῆς ἀφράστου φύσεως πολυτρόπως καὶ πολυμερῶς ἐπορέγεται . οὐ κατὰ μίαν τινά σύννοιαν τὸ κεκρυμμένον θεωροῦσα.* Ibid.

[2]) . . . . *εἰδέναι δὲ ἀκόλουθον ἡμᾶς τοὺς τῆς ἀληθείας ἐπιγνώμονας ὡς ἀδιαίρετός ἐστι καὶ μονοειδὴς ἡ θεία καὶ ἀμερὴς τοῦ κρείττονος οὐσία . πρὸς δὲ τὸ χρήσιμον τῆς ἡμετέρας τῶν ψυχῶν σωτηρίας καὶ μερίζεσθαι ταῖς ὀνομασίαις δοκεῖ καὶ διαιρέσεως ἀνάγκη ὑφίστασται.* Orat. 45. ad Evagr.

hard, welcher den übertriebenen Realismus Gilberts bekämpfte. Wie vollkommen aber ihre Lehre mit jener des h. Thomas übereinstimmt, werden unsere Leser schon aus dem eben Angeführten ersehen haben, in dem Folgenden aber, vielleicht nicht ohne Ueberraschung, bis auf alle einzelne Punkte erkennen.

192. Als Ursache, weßhalb wir Gott durch mannigfaltige Begriffe denken, bezeichnen wie die Scholastiker, so die Väter die Unfähigkeit des menschlichen Geistes, das göttliche Wesen, wie es in sich ist, aufzufassen. Um ihn nämlich zu erkennen, wie er ist, müßten wir eine intellectuelle Anschauung von einem Sein haben, das in reinster Einfachheit alles das in sich faßte, was von Gott mit Wahrheit ausgesagt werden kann. Eben deßhalb waren auch die damaligen Nominalisten genöthigt, jene Unfähigkeit unseres Geistes zu läugnen. Damit es nämlich nicht scheine, daß durch ihre Lehre von der gleichen Bedeutung aller Namen Gottes jede bestimmte Erkenntniß Gottes geläugnet werde; waren sie frech genug zu behaupten, daß sie das göttliche Wesen, wie es in sich ist, erkenneten, und bei jedem Namen, den wir ihm beilegen, nicht das, was dieser Name, wenn er von den Geschöpfen gebraucht wird, sondern das göttliche Wesen in jener Vollkommenheit, durch die es alles, was gut ist, in sich schließt, anschaueten. Nenne man Gott z. B. den Barmherzigen, so trete nicht bloß das, was wir in den Menschen Barmherzigkeit nennen, sondern das göttliche Wesen, das zugleich barmherzig, gerecht, allmächtig, ewig und alles dieses ohne Gränzen ist, vor ihre Seele[1]). Und gewiß hätten sie jener ihrer Lehre, daß alle Namen Gottes dasselbe ausdrücken, nicht diese Deutung gegeben; so wäre sie nicht nur irrig, sondern ganz sinnlos gewesen.

Es kann also auch nicht befremden, wenn eben jene griechischen Väter die Unerforschlichkeit und Unnennbarkeit Gottes so oft und so stark hervorheben. Sie berufen sich aber für diese nicht nur auf die h. Schrift, die Gott mit Emphase den Unsichtbaren, in unnahbarem Lichte Wohnenden nennt, sondern auch auf die Erfahrung. Und mit Recht. Denn wer diese läugnend behauptet, daß er Gottes Wesen mit einem Geistesblick erfasse, und seiner Unendlichkeit nach durchschaue; der weiß entweder nicht, was er sagt, oder ist in seinen Behauptungen eben so verwegen und hartnäckig,

[1]) S. Greg. Nazian. Or. 28. (cl. 34.) vel theolog. 2. Ausführlich redet von dieser Anmaßung der Eunomianer der h. Basilius. Contra Eunom. l. 1.

als die Häretiker, mit welchen Basilius und Gregor zu kämpfen hatten.

Obgleich aber unser Geist unfähig ist, das göttliche Wesen, wie es in sich ist, zu erkennen, „so hat doch Gott," also sprechen jene hh. Männer ferner, „in seiner Güte dafür gesorgt, daß wir ihn auf unsere Weise einigermaßen erkennen: gleichwie auch die Sonne ihren Glanz durch den Luftraum ausgießt und zertheilt, damit unser Auge ihn ertragen könne[1])." Auf unsere Weise aber Gott erkennen, heißt ihn durch verschiedene Begriffe denken. Mag es immer wahr sein, daß diese begriffliche Erkenntniß, so oft der Gegenstand über unsere Natur erhaben ist, diesen nicht wie er in sich selber ist, erreicht, und deßhalb unvollkommen bleibt; so ist sie doch die vollkommenste, zu der wir durch unsere natürlichen Kräfte befähigt sind. Denn wie wir durch die Begriffe, was in der Wirklichkeit Vieles und getrennt ist, zur Einheit verbinden; eben so theilen wir durch sie, was in seinem wirklichen Sein Eines ist. Sowohl durch dieses aber als durch jenes erhält unser Erkennen die ihm eigenthümliche d. h. uns erreichbare Vollkommenheit. Betrachteten wir die Dinge nicht nach jener Einheit, welche sie im Gattungsbegriffe haben; so würden wir nur ihre Erscheinungen, ihr Wesen aber gar nicht erkennen: denn in jener Eigenthümlichkeit, die es in den Einzeldingen hat, ist es uns verborgen. Wiederum aber würden wir auch, was dieses Wesen alles in sich schließt, nicht erfassen, wenn wir es nicht durch die verschiedenen Begriffe, die seinen Wirkungen oder Erscheinungen entsprechen, dächten und so wie nach seinen einzelnen Theilen betrachteten. Denn in der Einheit seines Seins erfassen wir es nach seinem ganzen Inhalt d. h. nach allen seinen Bestimmungen nicht. Der h. Basilius macht dieses auch durch Beispiele von ganz geringfügigen Gegenständen deutlich. „Sobald unsere Sinne ein Waizenkorn wahrnehmen, erhält freilich auch unser Geist einen Begriff, durch den er dasselbe seiner Art nach erkennt. Aber nur bei wiederholter Betrachtung erhalten wir die genauere Kenntniß von alle dem, was jene seine Natur in sich schließt. Wir erkennen es seinem Ursprung nach als die Frucht eines Erdgewächses und darum auch seiner Kraft nach als Same, seinem Stoffe nach als Nahrung. — Wenn wir aber solcher mannigfaltigen Vorstellungen dessen, was in sich Eines ist, bedürfen, um geringe Geschöpfe genauer zu er-

[1]) Greg. Nyss. contra Eunom. l. 12.

kennen; um wie viel mehr bedürfen wir derselben bei Erkenntniß erhabner Gegenstände. Lehrt uns doch Christus selbst, ihn bald als Licht, bald als Brod des Himmels, bald als Lehrer, bald als Hirten, bald als Opfer und Priester betrachten, damit wir, was alles er in seiner Eigenschaft als Erlöser ist, aufzufassen vermögen. Dieses sind also jene ἐπίνοιαι, welche die erste unvollkommene, weil zu allgemeine und unbestimmte Auffassung des Gegenstandes vervollkommnen, und deren müssen wir uns auch für die Erkenntniß Gottes bedienen. Denn so lange wir diesen nur als höchstes Wesen oder als das Ursein betrachten, ist unsere Vorstellung von ihm, wie viel sie auch dem Keime nach in sich enthalten mag, dunkel und unbestimmt. Indem wir ihn aber mit andern Dingen vergleichen und bestimmen, sowohl was wir von ihm läugnen, als was wir von ihm bejahen müssen; indem wir überdies die Verhältnisse alles Andern zu ihm betrachten: bilden wir auch von ihm jene ἐπίνοιαι, durch die wir ihn, den Einen, auf mannigfaltige Art uns vorstellen[1])."

Durch alles dieses wollten also die hh. Väter zeigen, daß wir auf der einen Seite die eigenthümliche Bedeutung der verschiedenen Namen Gottes und die Verschiedenheit der Vorstellungen, durch die wir ihn denken, festhalten müssen, weil wir sonst alle nähere und bestimmtere Erkenntniß, die uns möglich ist, verlieren würden; daß wir aber auf der andern Seite deßhalb die reinste Einfachheit des göttlichen Wesens nicht aus den Augen verlieren und die Unterscheidungen, die wir in unserm Denken machen, auf das göttliche Sein nicht übertragen dürfen. Es blieben also die Scholastiker mit ihnen in vollem Einklang, wenn auch sie gegen die Formalisten behaupteten, daß wir die Unterscheidungen, welche wir in unserm Denken machen, nicht als in Gott selbst wirklich annehmen dürfen, gegen die Nominalisten aber, daß wir sie dennoch als in der Natur Gottes gegründet in unserm Denken festhalten müssen[2]).

---

[1]) Contra Eunom. l. 1. — [2]) Hören wir nochmals den h. Thomas an einer andern Stelle: Ideo dicit Commentator l. XI. Metaph., quod multiplicitas in Deo est solum secundum differentiam in intellectu et non in esse; quod nos dicimus unum secundum rem et multa secundum rationem. Istae autem diversae rationes in intellectu nostro existentes non possunt tales rationes esse, quibus nihil respondeat ex parte rei; ea enim, quorum sunt istae rationes, intellectus noster attribuit Deo. Unde si nihil esset in Deo vel

IV.

Beantwortung der Einreden.

193. Es wird nun nicht schwer sein, die oben erwähnten Einwürfe, welche die Formalisten gegen die gewöhnliche Lehre erhoben, zu lösen. Der erste lautet in Kürze also: Die Weisheit, die wir denken, ist von der Macht, die wir denken, verschieden; ist also Gott in Wahrheit das, was wir durch diese Vorstellungen auffassen; so müssen auch jene Eigenschaften in ihm verschieden sein. Denn nur dann ist unser Denken wahr, wenn es dem Gegenstand entspricht.

Nicht anders redeten die Nominalisten von den Namen; aus demselben Satze, auf den die Formalisten sich beriefen, den entgegengesetzten Irrthum folgernd. Nur dann, sagten sie, sei unsere Rede wahr, wenn sie dem Gegenstande entspreche; alle Namen Gottes also müßten dasselbe bedeuten, weil, was sie ausdrücken, in Gott nicht verschieden sei. Was aber erwiederten die Väter? Es gebe keinen Namen, der Gottes Wesen ausdrücke, wie es in sich ist; die vielen Namen aber, welche wir ihm beilegen, dienen dazu, dies sein unnennbares Wesen wenigstens annähernd zu bezeichnen, theils nämlich nach dem, was mit ihm einige Aehnlichkeit hat, theils durch das, was er nicht ist, theils nach den Beziehungen, die zwischen ihm und anderen bestehen. Hiemit stimmt vollkommen überein, was den Formalisten von den übrigen Scholastikern entgegnet wurde. Wir können, sagten sie, Gott nicht durch einen eigentlichen Begriff, sondern nur durch analoge d. h. von andern Dingen entlehnte Begriffe denken. Nur von dem aber, was wir durch eigentliche Begriffe auffassen, läßt sich behaupten, daß es, wofern unser Denken wahr ist, in sich so beschaffen ist, wie wir es denken. Was wir nicht anders als durch entlehnte Begriffe uns vorstellen, das kann in sich nicht so beschaffen sein, wie wir es denken. Jedoch ist dies Denken kein unwahres, weil wir ja wissen, daß es nur ein analoges Denken ist. Wir denken Gott durch die Vorstellungen, womit wir die Vollkommenheiten der Geschöpfe auffassen, als den Guten, Wahren, Weisen, Gerechten

---

secundum ipsum vel secundum ejus effectum, quod his rationibus responderet, intellectus esset falsus in attribuendo et omnes propositiones, hujusmodi attributiones significantes (e. g. Deus sapiens est, bonus etc.) Quaest. disp. De potent. q. 7. a. 6.

u. s. w. Aber weil wir ihn auch als das Wesen, das durch sich und darum unendlich ist, denken; so sehen wir ein, daß er auf ganz andere Weise als die Geschöpfe gut, wahr, weise, gerecht ist. Und diese andere Weise, worin er jene Vollkommenheiten besitzt, besteht vorzüglich darin, daß sie in ihm nicht bloße Eigenschaften, sondern Wesenheit, darum aber auch dem Sein nach Eines sind. Freilich ist Gott in Wahrheit das, was die Vorstellungen Weisheit, Macht u. s. w. ausdrücken, und er ist es in viel wahrerem Sinne als die Geschöpfe (n. 41. 59.): aber wie wir genöthigt sind, in ihm diese Vollkommenheiten zu denken; so sind wir auch genöthigt, sie in ihm als Wesenheit, und darum nicht, wie in unsern Vorstellungen, als ein Vielfaches zu denken.

194. Wo wir diese Lehren ausführlicher entwickelten[1]), haben wir gezeigt, wie gerade hiedurch Gott als der Unnennbare und Unbegreifliche erkannt wird. Von einer Wesenheit, die in ungetheilter Einheit alles, was vollkommen ist, umfaßt, können wir uns keine entsprechende Vorstellung bilden; und unser Denken über Gott ist eben deßhalb ein uneigentliches, weil wir seine Vollkommenheiten als Eigenschaften und folglich als von der Wesenheit verschieden, oder auch als Bestimmungen der Wesenheit denken. Auch hierin aber waren die hh. Väter den Scholastikern vorausgegangen. „Wenn wir," sagt der h. Maximus, „Gott den Seienden, den Guten, Gott den Schöpfer, den Ueberwesentlichen, Unendlichen, Unsterblichen und dergleichen nennen; so wollen wir damit nicht die Bestimmungen seiner Wesenheit angeben, damit wir ihn nicht etwa als daraus zusammengesetzt darstellen: es sind dies vielmehr Benennungen, welche einiges von dem, was wir gleichsam um ihn betrachten, bedeuten, aber nichts von dem, was zu seiner Wesenheit und Natur gehört, offenbaren. Denn sie bezeichnen einiges, was der göttlichen Natur zukommt, die Natur selbst aber erklären sie nicht: dies ist den Merkmalen oder Bestimmungen, welche wesentlich genannt werden, eigenthümlich[2])." — Wenn wir also

[1]) Theologie der Vorzeit. Erst. Bd. Abh. 2. Hptst. 4 u. 5.

[2]) *Ἐπὶ τοῦ Θεοῦ τὸ ὢν καὶ τὸ ἀγαθὸς καὶ τὸ θεὸς καὶ τὸ δημιουργὸς καὶ τὸ ὑπερούσιος καὶ τὸ ἄπειρος καὶ τὸ ἀθάνατος καὶ τὰ τοιαῦτα οὐ λέγομεν οὐσιάδεις διαφορὰς, ἵνα μὴ σύνθετον αὐτὸν ἐκ τούτων δογματίσωμεν . ἀλλὰ προσηγορίας τινῶν μὲν ἐμφαντικὰς τῶν θεωρουμένων περὶ αὐτόν. οὐδενὸς δὲ τῶν κατὰ τὴν οὐσίαν αὐτοῦ καὶ φύσιν δηλωτικάς . τινὰ μὲν γὰρ πρόσποντα τῇ θείᾳ φύσει σημαίνουσιν, οὐκ αὐτὴν δὲ τὴν φύσιν μηνύουσιν . ὅπερ ἴδιον τῶν οὐσιωδῶν καὶ συστατικῶν διαφορῶν.* Apud Euthym. p. 1. tit. 3.

nichts destoweniger einige jener Vollkommenheiten als Bestimmungen der göttlichen Wesenheit betrachten, indem wir z. B. von Gott die Erklärung geben: Er sei das Wesen, das durch sich, und durch das alles, was außer ihm ist, Dasein hat: so dürfen wir nicht vergessen, daß dies doch immer nur eine nach analogen Vorstellungen gegebene Erklärung, und kein eigentlicher Begriff ist. — Ebenso redet der h. Cyrillus von Alexandrien über die Weise, wie wir von den Eigenschaften Gottes denken. „Es gebe," antwortet er dem Eunomius, in Gott nichts, das zur Wesenheit hinzukomme, weil diese durch sich selbst vollkommen sei. Aber wir seien doch genöthigt, vieles, was von Gott ausgesagt wird, in dem Verhältniß von Eigenschaft zur Wesenheit zu denken. Denn dächten wir es als Substanz, so würden wir ein aus vielen Substanzen zusammengesetztes Wesen denken. Warum? weil wir eine Substanz, die vieles in reinster Einfachheit ist, nicht fassen, sondern über Gott in der Weise wie über uns denken müssen[1])."

195. Wenn die Vollkommenheiten in Gott darum nicht im eigentlichen Sinne Eigenschaften sind, weil die Wesenheit Gottes durch sich selbst vollkommen ist; so muß die Wesenheit durch sich selbst alles das sein, was jene Vollkommenheiten ausdrücken: und eben dies lehrten, wie der h. Augustin und der h. Bernhard, so der h. Thomas und die ihm folgenden Realisten. Nun hörten wir aber oben die Formalisten einwenden, wenn die Eigenschaften, welche wir in Gott denken, als solche von der Wesenheit nicht wirklich verschieden wären; so würde nicht nur die Wesenheit jede dieser Eigenschaften, sondern auch jede Eigenschaft die Wesenheit Gottes sein. Dies aber zugegeben, könne man der Folgerung nicht entgehen, daß jede Vorstellung einer göttlichen Vollkommenheit auch die Vorstellung der Wesenheit Gottes sei, und somit alle Vollkommenheiten in sich schließe. So werde man denn dahin geführt, von den Vorstellungen zu behaupten, was die Eunomianer von den Namen Gottes sagten. — Und wirklich begegnet man auch bei den Nominalisten des Mittelalters ähnlichen Sätzen. „Alle Vollkommenheiten Gottes," sagen sie, „seien unter sich dermaßen

[1]) *Οὐδὲν τῇ θείᾳ συμβέβηκεν οὐσίᾳ, τελεία γὰρ ἐξ ἑαυτῆς . . . ὁρῶμεν δὲ, ὅτι πολὺς ἡμᾶς ἀναγκάζει λόγος ὡς συμβεβηκότα τὰ τοιαῦτα νοεῖν ἐπὶ Θεοῦ καὶ εἰ μὴ πάντως συνέβη . . . . οὐκ ἔχει γὰρ ἡ ἀνθρώπου φύσις μεῖζόν τι τῶν καθ' ἑαυτὴν λέγειν ἐπὶ Θεοῦ . διο δὴ τοῖς ἰδίοις ἔθεσιν ἐπ' αὐτοῦ κεχρήμεθα, τὸ καθ' ἑαυτοὺς μειζόνων ὑπόδειγμα ποιούμενοι.* Thes. 31.

Eines, daß der Begriff der einen zugleich alle anderen enthalte, und wir also Gott nicht den Gütigen nennen können, ohne ihn dadurch zugleich den Mächtigen, den Gerechten und alles, was er ist, zu nennen." [1]) — Hören wir also, was die Realisten diesen Nominalisten erwiederten: denn darin ist zugleich ihre Vertheidigung gegen die Formalisten enthalten.

Wollen die Nominalisten durch jene Sätze in der That behaupten, daß wir vermittelst jeder Vorstellung einer göttlichen Eigenschaft das Wesen Gottes nach seiner Vollkommenheit denken; so kehren sie zu dem Irrthum zurück, den die hh. Väter in Eunomius bekämpften. Sie behaupten eine Erkenntniß Gottes, welche wir dem Zeugniß der Schrift und des eignen Bewußtseins zufolge nicht haben, und machen diejenige, welche wir haben können, unmöglich. Es ist nicht wahr, daß durch den Gedanken an Gottes Barmherzigkeit zugleich alle übrigen Vollkommenheiten unserer Seele vergegenwärtigt werden, noch viel weniger, daß wir durch diesen Gedanken zugleich die göttliche Wesenheit in ihrer unendlichen Vollkommenheit erfassen. Allerdings werden wir, wie dies oben gezeigt wurde, durch Nachdenken über die Bedeutung dieses Namens „Göttliche Barmherzigkeit" zu der Erkenntniß geführt, daß die Barmherzigkeit in Gott nicht Eigenschaft, sondern Wesenheit, deßhalb auch ihrem Sein nach mit dieser Eins ist, und somit auch alle anderen Vollkommenheiten einschließt. Aber das heißt nicht, durch die eine Vorstellung der göttlichen Barmherzigkeit Gottes Wesen mit allen Vollkommenheiten auffassen, sondern durch Nachdenken zu der Einsicht, daß in Gott alle Vollkommenheiten mit der Wesenheit und unter sich Eines sind, gebracht, und so vor der irrigen Ansicht der Formalisten, nach welcher die Eigenschaften Gottes in Gott ebenso wie in unserm Denken von der Wesenheit und unter sich geschieden sind, geschützt werden. Wollten also die neueren Nominalisten, wie es einigen scheint, nur dies sagen, so stimmten sie hierin mit den Realisten vollkommen überein.

196. Hieraus ersieht man nun auch, was über jene Sätze, welche man als absurde Folgerungen der gewöhnlichen Lehre hervorhebt, zu urtheilen ist. Eine solche Folgerung wäre z. B.: „Die Gerechtigkeit Gottes ist die Barmherzigkeit Gottes" u. dergl. Wenn diese Sätze so viel sagten, als: der Begriff der göttlichen Barmherzigkeit stellt uns ebenso wohl die göttliche Gerechtigkeit vor; so

[1]) Gabr. Biel l. 1. dist. 2. q. 1. a. 2. Greg. Arimin. l. 1. dist. 8. q. 2.

läge in ihnen freilich der Irrthum, dessen wir so eben gedachten. Aber man will durch dieselben keineswegs den gleichen Inhalt der Begriffe, noch auch die gleiche Bedeutung der Namen, sondern die Identität des Gegenstandes bezeichnen, und in der That drücken sie ja auch ihrer eigentlichen Bedeutung nach diese aus. Sie sagen also nichts anders als: in Gott ist das, was wir als Barmherzigkeit denken, seinem Sein nach nicht verschieden von dem, was wir in ihm als Gerechtigkeit denken. Diese Identität des Gegenstandes aber haben wir auch durch die wider den Nominalismus streitenden Väter behaupten, und aus der Eigenschaft des göttlichen Seins herleiten hören.

Daraus wird jedoch mit Unrecht gefolgert, daß man dieser selben Lehre gemäß auch die Wirkungen der einen Vollkommenheit der andern zuschreiben, und also mit Wahrheit sagen könnte: die göttliche Barmherzigkeit strafe, und die göttliche Gerechtigkeit verschone. Freilich ist die göttliche Barmherzigkeit ihrem Sein nach Gott selber, und somit auch Gerechtigkeit. Aber eben darin besteht die virtuale Unterscheidung, daß wir das einfache Sein Gottes unter verschiedenen Rücksichten betrachten, je nachdem es sich uns als Grund verschiedener Wirkungen offenbart. Eben diesen Grund aber wollen wir ausdrücken, wenn wir nicht sowohl Gott, als einer seiner Vollkommenheiten gewisse Wirkungen zuschreiben. So absurd es also wäre, zu sagen: „Gott straft, weil er barmherzig ist"; so falsch ist auch der Satz: „Die göttliche Barmherzigkeit straft." — Auch bei geschaffenen und selbst bei materiellen Ursachen müssen wir die virtuale Unterscheidung in Anwendung bringen. So können wir z. B. die Flamme nicht als Ursache der Wärme und des Lichtes begreifen, ohne in ihr eine doppelte Beschaffenheit zu unterscheiden. Obschon wir nun aber deßhalb keineswegs berechtigt sind, anzunehmen, daß in der Flamme das, wodurch sie zum Erwärmen befähigt ist, von dem, wodurch sie die Kraft zu erleuchten hat, reell d. h. wie ein Sein vom andern verschieden sei; so würde es doch immer absurd sein, zu sagen, daß die Hitze der Flamme erleuchte, und ihre Helle erwärme. — Doch hier werden wir auf den eigentlichen Grund dieser ganzen Lehre zurückgeführt.

197. Wo immer das Dasein einer Substanz nur aus ihren Erscheinungen, und das Dasein einer Ursache nur aus ihren Wirkungen erkannt wird; da kann auch die Beschaffenheit der Substanz und Ursache nur aus den Erscheinungen und Wirkungen erkannt werden. Wir erkennen aber keine Substanz und keine Ur-

sache unmittelbar, sondern all unser Erkennen geht von den Erscheinungen und Wirkungen aus. Wo wir also verschiedenartige Wirkungen einer und derselben Ursache finden; da erhalten wir auch über die Beschaffenheit der Ursache durch verschiedene Begriffe Aufschluß. Wie z. B. unsere Seele beschaffen sei, erfahren wir durch die Betrachtung ihrer Thätigkeit, und bestimmen also ihre Wesenheit näher, indem wir in ihr die Vermögen sinnlich und intellectuell zu erkennen und zu begehren, unterscheiden. Läugnen, daß diese verschiedene Auffassung derselben Sache nach ihren Wirkungen in der Beschaffenheit der Sache gegründet sei, heißt ebensoviel, denn all unser Denken, sofern es über die Erscheinungen und Wirkungen hinausgeht, zerstören. Aber wir sind deßhalb nicht zu der Annahme genöthigt, daß auch in der Ursache stets eine den verschiedenen Wirkungen entsprechende Unterscheidung oder Theilung bestehe. Vielmehr kann diese Annahme mit dem, was wir von der Beschaffenheit der Ursache erkennen, in Widerspruch stehen. In dem angeführten Beispiel der menschlichen Seele ist dies nicht der Fall: aber sehen wir, wie es sich mit dem göttlichen Wesen verhalte.

Wenn wir selbst die Wesenheit der Geschöpfe nur aus ihren mannigfaltigen Erscheinungen erkennen; so vermögen wir noch viel weniger das göttliche Sein und Wesen in sich selbst zu schauen. Aber wir wissen dennoch nicht bloß von seinem Dasein, sondern auch von seiner Beschaffenheit vermittelst seiner Wirkungen. Denn obgleich Gott diese seine Wirkungen ganz anders hervorbringt, als die Geschöpfe die ihrigen; so bleibt doch immer wahr, daß auch er sich in seinen Werken einigermaßen offenbart. Oder ist nicht auch von ihm wahr, daß seine Werke in ihm eine Beschaffenheit voraussetzen, vermöge welcher er im Stande ist, sie hervorzubringen? Freilich, wenn wir Gott die Vollkommenheiten, welche wir in den Geschöpfen kennen, Sein, Leben, Weisheit, Heiligkeit beilegen; so behaupten wir nicht bloß irgend eine Beschaffenheit seines Seins, vermöge welcher er jene Vollkommenheiten außer sich hervorbringen könne, sondern bestimmen diese Beschaffenheit auch als eine solche, mit welcher die entsprechende Vollkommenheit der Geschöpfe Aehnlichkeit habe, so daß wir auch Gott selbst Sein, Leben u. s. w. nennen. Denn obschon Dinge, die nicht durch Zeugung, sondern durch Schöpfung hervorgebracht werden, von der schöpferischen Ursache wesentlich verschieden sind; so bleibt dabei doch immer bestehen, daß die Geschöpfe durch alle ihre wahre Vollkommenheit

einige Aehnlichkeit mit dem Schöpfer haben. Oder ist es denkbar, daß eine Kraft etwas Lebendiges z. B. hervorbringe, wenn sie nicht in sich eine Vollkommenheit besitzt, von welcher das geschaffene Leben ein Analogon ist? Aber nicht nur die Beschaffenheit, sondern auch die Weise, wie Gott ist, erkennen wir nur vermittelst seiner Werke. Gott kann der Urheber aller Dinge, die außer ihm sind, nur sein, weil er keinen Urheber hat, sondern durch sich selber ist. Weil er aber durch sich ist, darum ist er ewig, nothwendig, unveränderlich, unermeßlich, unendlich. — So also wird die Weise, in der er ist, was er ist, daraus, daß er durch sich ist, erkannt; jedoch stellen wir uns diese Weise durch verschiedene vom geschöpflichen Sein entlehnte Begriffe vor. Denn wir bilden die Vorstellungen des Ewigen, Unermeßlichen u. s. w., indem wir Gott in seinem Gegensatz zu der mannigfaltigen Unvollkommenheit der Geschöpfe denken. Es ist aber klar, daß auch hier die Mannigfaltigkeit oder Verschiedenheit der Vorstellungen im Gegenstand d. h. in Gott selber ihren Grund hat. Freilich ist ein ewiges Wesen nothwendig zugleich ein unveränderliches, unermeßliches u. s. w. Aber weil ich seine Vollkommenheit nur durch den Gegensatz, den es mit den erschaffenen Dingen bildet, erkenne; so kann ich sie mir nur dadurch verdeutlichen, daß ich von ihm nicht bloß die Beschränktheit überhaupt, und nicht bloß eine oder die andere, sondern jede Art derselben ausschließe. Aus eben dieser Unbeschränktheit des göttlichen Seins wird nun aber auch jene Einfachheit erkannt, die es uns verbietet, die Unterschiede, welche wir in unserm Denken mit Grund machen, im Sein Gottes selber anzunehmen.

198. Denselben Gedanken entwickelt der h. Thomas auf folgende Weise: Wenn wir das göttliche Wesen, wie es in sich ist, erkännten, so würde die Vorstellung, durch die wir es erkännten, nur eine sein. Denn wie es von jedem Dinge nur ein vollkommnes Abbild geben kann; so kann es auch von jedem Wesen nur einen Begriff geben, der es vorstellt, wie es in sich selber ist. Wohl aber kann es von einem und demselben Wesen mehrere, unter sich verschiedene Vorstellungen geben, wenn wir dasselbe nicht in sich selbst, sondern nur nach der Aehnlichkeit, Verschiedenheit oder sonstigen Beziehungen, die es mit andern Wesen hat, auffassen: wie es auch von einer und derselben Sache mehrere unvollkommne Abbilder geben kann. Deßhalb also, weil wir Gott nicht wie er in sich ist, sondern nur durch Vergleichung mit den Geschöpfen erkennen, dürfen und müssen wir ihn durch verschiedene Vorstellungen denken.

Unser Denken über Gott entspricht seinem Gegenstand insofern nicht, als es sich in mannigfaltigen Vorstellungen bewegt, Gott aber in seinem Sein einfach ist: nichtsdestoweniger hat es als analoges Denken seine Wahrheit. Denn eben weil unsere Vorstellungen von Gott keine eigentlichen sondern entlehnte Begriffe sind, kann das einfache Wesen Gottes trotz ihrer Verschiedenheit, ihnen allen, als ebenso vielen unvollkommnen Abbildern entsprechen. Dahingegen ist in Gott, der sich unmittelbar erkennt, nur das Eine Wort als vollkommnes Abbild seiner Wesenheit; und auch wir werden diese mit einem Gedanken umfassen, wenn das ewige Wort sich mit unserm Geiste so vereinigt, daß es in ihm an die Stelle des Erkenntnißbildes tritt. Es ist dies die Vermählung des ewigen Wortes, der himmlischen Weisheit mit der Seele, durch welche diese der göttlichen Verheißung gemäß in Gottes Bild verklärt werden soll. So lange wir aber Gott nur im Spiegel der Geschöpfe erkennen, wird auch unser Wissen von ihm, wenn auch wahr, dennoch Stückwerk sein[1]).

199. Fassen wir das Gesagte in wenigen Sätzen zusammen. Wir müssen in Gott reinste Einfachheit des Seins annehmen.

---

[1]) Omnes istae multae rationes et diversae habent aliquid respondens in ipso Deo, cujus omnes istae conceptiones intellectus sunt similitudines. Constat enim, quod unius formae non potest esse nisi una similitudo secundum speciem, quae sit ejusdem rationis cum ea; possunt tamen esse diversae similitudines imperfectae, quarum quaelibet a perfecta formae repraesentatione deficiat. Cum ergo, ut ex superioribus patet, conceptiones perfectionum in creaturis inventarum sint imperfectae similitudines et non ejusdem rationis cum divina essentia, nihil prohibet, quin ipsa una essentia omnibus praedictis conceptionibus respondeat, quasi per eas imperfecte repraesentata. Et sic omnes rationes sunt quidem in intellectu nostro sicut in subjecto; sed in Deo sunt ut in radice verificante has conceptiones. Nam non essent verae conceptiones intellectus, quas habet de re aliqua, nisi per viam similitudinis illis conceptionibus res illa responderet. Diversitatis ergo vel multiplicitatis nominum causa est ex parte intellectus nostri, qui non potest pertingere ad illam Dei essentiam videndam secundum quod est, sed videt eam per multas similitudines ejus deficientes, in creaturis quasi in speculo resultantes. Unde si ipsam essentiam videret, non indigeret pluribus nominibus nec indigeret pluribus conceptionibus. Et propter hoc Dei Verbum, quod est perfecta conceptio ipsius non est nisi unum: propter hoc dicitur Zach. c. ult. In die illa erit Dominus unus et nomen ejus unum, quando ipsa Dei essentia videbitur, et non colligetur Dei cognitio ex creaturis. Quaest. disp. De pot. q. 7. art. 6.

Denn es giebt durchaus keine Zusammensetzung oder Theilung des Seins ohne Potenzialität im eignen Wesen und ohne Abhängigkeit von Anderem im Erscheinen und Wirken. Die höchste Ursache aller Dinge wäre also weder ihrem Wesen nach Sein durch sich, noch auch in ihrem Wirken nach außen allmächtig und frei, wenn sie nicht in ihrem Sein vollkommen einig und ungetheilt wäre. Wenn uns aber diese Einfachheit Gottes verbietet, mit den Formalisten irgend eine wirkliche Verschiedenheit im göttlichen Sein zu denken; so nöthigt uns jedoch seine absolute Vollkommenheit den virtualen Unterschied, den die Realisten lehren, anzuerkennen. Denn wie wir die Beschaffenheit des göttlichen Seins aus der Aehnlichkeit, welche die Geschöpfe mit ihm als ihrer höchsten Ursache haben; so erkennen wir die Weise desselben aus dem Gegensatz, den sie mit ihm als dem Unerschaffenen bilden. Weil wir aber Gott nur auf diesem Wege der Vergleichung mit vielem Andern erkennen; so müssen wir ihn auch um unser Wissen zu vervollkommnen, durch viele und verschiedene Begriffe denken. Daß wir dieser mannigfaltigen Vorstellungen bedürfen, rührt freilich von der Beschränktheit unseres Geistes her; nichtsdestoweniger hat jene Mannigfaltigkeit in Gottes Wesen selbst ihren Grund. Dieses muß nämlich als das absolute Sein wie der Urgrund, so auch das Urbild alles dessen sein, was es außer ihm Vollkommnes geben kann. Nichts anders also sagt die virtuale Unterscheidung, als daß Gottes Sein so beschaffen ist, daß es nicht nur als Sein, sondern auch als Leben, nicht nur als Weisheit, sondern auch als Macht u. s. w. gedacht werden muß. Und obgleich alle diese Vorstellungen das eine ungetheilte Wesen Gottes zum Gegenstande haben; so faßt doch jede dasselbe unter anderer Beziehung auf und erweitert darum unser Wissen von Gott. So kann man also die Einfachheit des göttlichen Seins im Sinne der Realisten festhalten; ohne deßhalb mit den Nominalisten die Wahrheit und eigentliche Bedeutung der mannigfaltigen Namen und Begriffe desselben zu verlieren.

Sechstes Hauptstück.

Ueber die Vorwürfe in Betreff dieser Streitfragen.

200. Wenn man es oftmals herbe rügt, daß die Scholastik über die nun erörterten Fragen so viel und so lange gestritten; so scheint man nicht zu bedenken, daß man sie durch diesen Tadel selbst wider jene Anklage, auf welche ihre Gegner das größte Gewicht legen, in Schutz nimmt. Alle Mängel und alle Verirrungen der Scholastik sollen ja daher rühren, daß sie in den Gegenstand des Denkens vertieft, über das Denken selbst, seinen Werth und Gehalt sich keine Rechenschaft gegeben. Obgleich nun die Untersuchung über die Realität der Begriffe von den Scholastikern nicht bis auf alle jene Punkte, über welche in der neuen Philosophie gestritten wird, fortgeführt wurde; so läßt sich doch nicht läugnen, daß dieser so allgemeine, so lange und so eifrig geführte Kampf auf dem Gebiet sich bewegt, das die Scholastiker jener Anklage zufolge gar nicht betreten haben sollen. Wir brauchen daher auf die erst erwähnte Rüge nicht weiter einzugehen. Denn giebt man einmal zu, daß die Fragen, über die man stritt, von großer Bedeutung sind; so kann man auch aus dem Eifer, mit dem gestritten wurde, keinen Vorwurf mehr machen.

Aber viel wichtiger ist die Anklage, deren wir im Eingang dieser Untersuchung erwähnten. Es sollen nämlich jene Kämpfe so unglücklich geführt worden sein, daß der Nominalismus die Oberhand gewonnen, und in ihm die Scholastik ihre Auflösung gefunden habe. Wäre das Erste wahr, so dürfte man sich über das Zweite nicht wundern: denn der Nominalismus ist ein Irrthum, dessen Durchführung alle wahre Wissenschaft zu nichte macht. Es ist also durchaus nothwendig, daß wir diese Anklage prüfen.

I.

Ob die Scholastik durch den Nominalismus untergegangen sei.

201. Ungern beginnen wir diese Untersuchung mit einer Bemerkung, welche vielen Gelehrten neurer Zeit nicht zur Ehre gereicht. Man hat so gar viel vom Realismus und Nominalismus geredet, und diese Streitfrage der Scholastiker so sehr in den Vordergrund gedrängt, daß man sogar die Epochen der mittelalterlichen Philosophie nach ihr zu bestimmen versuchte; und dennoch hat man es versäumt, sich mit dem Inhalt derselben bekannt zu machen. Ritter, der die scholastische Philosophie mit mehr Fleiß und Erfolg als seine Vorgänger behandelt, klagt nicht bloß über das Dunkel, das über jenen Streitfragen ruhe, sondern ist aufrichtig genug, zu gestehen, daß es auch ihm nicht gelungen sei, jenes Dunkel ganz zu zerstreuen, und was die streitenden Parteien eigentlich gewollt, mit Bestimmtheit zu erkennen. Er hatte wohl recht, sich über seine Vorgänger zu beschweren. Bei Brucker, der in diesem Theile seiner Geschichte so reich an Anekdoten und so ausführlich in den Lebensbeschreibungen ist, sieht man sich vergebens nach einer Darstellung der Lehren, um die es sich handelt, um. Er überläßt es seinen Lesern, aus hingeworfnen Aeußerungen und der dürftigen Darstellung, die er früher vom Nominalismus der Griechen gegeben hatte, was die Scholastiker gelehrt haben mochten, zu errathen. Ihm ist es genug, wenn er seinem Hasse gegen diese durch eine Fluth von Schimpfreden genug thun kann. — Indessen Brucker war der erste, der es unternahm, das ganze Gebiet der Geschichte der Philosophie zu bearbeiten; man mag es also verzeihlich finden, daß er sich nicht auf jedem Theile desselben hinlänglich umgesehen. Es waren aber schon viele Jahrzehnte verflossen, Brucker hatte schon manche Nachfolger gehabt, und doch war Rixner noch nicht im Stande, auch nur das Verhältniß der sich entgegenstehenden Lehren im Allgemeinen zu bestimmen. Aus der oben gelieferten Darstellung geht hervor, was man übrigens aus jedem Handbuch der scholastischen Philosophie lernen konnte, daß der Formalismus der Scotisten ein übertriebener, an den platonischen gränzender Realismus war, und somit dem Nominalismus als das andere Extrem entgegenstand; daß hingegen die unter den Scholastikern allgemeinere Lehre des h. Thomas

zwischen diesen beiden Extremen die, wie wir glauben, richtige Mitte hielt. Was aber berichtet Rixner? Er kehrt die Sache geradezu um. Der h. Thomas und seine Anhänger sollen gelehrt haben, daß die Universalien, sowohl im denkenden Geiste ein ideales als in den Dingen ein wirkliches Dasein haben, die Formalisten aber dem Universellen nur eine ideale Realität in dem beschauenden Verstande zugestanden haben[1]). Daher erklärt er sich auch das Wiederaufleben des Nominalismus bald nach Entstehung des Formalismus nicht etwa daraus, daß ein Extrem das andere hervorzurufen pflegt; sondern sieht vielmehr im Formalismus den ersten großen Schritt der Rückkehr vom Realismus zum Nominalismus. „Nachdem einmal die Scotisten", so redet er, „nur eine ideale Realität im beschauenden Verstande zugegeben; habe Ockam den Versuch gemacht auch diese zu läugnen, oder vielmehr als eine rein gedachte darzustellen[2])."

Aber nicht bloß über die Lehren selbst, sondern auch über die Bedeutung der Parteien, die sie vertraten, und über den Erfolg des Kampfes hat man Meinungen verbreitet, die mit aller Geschichte in grellem Widerspruch stehen. Bald also läßt man das ganze gelehrte Mittelalter in zwei große Hälften, wovon die eine für den Realismus, die andere für den Nominalismus gestritten habe, getheilt sein; bald redet man wie von drei Perioden, in der ersten soll der gemäßigte Realismus des h. Thomas, in der zweiten der scotistische Formalismus, in der dritten Ockams Nominalismus, wenn nicht allein, doch vorherrschend gewesen sein. — Man sieht, daß diese Darstellung der Geschichte dem Urtheil über die

[1]) In wiefern Rixner die Lehren des h. Thomas nicht unrichtig darstelle, geht aus dem oben Mitgetheilten von selbst hervor. Zu der so verkehrten Auffassung des Formalismus aber scheint er durch die Bedeutung, welche dieses Wort bei uns zu haben pflegt, verleitet worden zu sein. Er schreibt: „Beide Schulen kamen darin überein, daß jede gewissermaßen die Realität der Universalien behauptete. Allein die Formalisten, ganz in Beschaulichkeit versunken und wenig Sinn für die Wirklichkeit habend, erklärten diese Realität nur als formal d. h. sie gestanden den Universalien nur die ideale Realität in dem beschauenden göttlichen und menschlichen Geiste zu; dagegen Thomas und seine Anhänger, mehr Sinn für das Leben und die Wirklichkeit behaltend, ausdrücklich lehrten, daß das Universelle theils idealiter und formaliter im göttlichen und menschlichen Verstande, theils realiter und verwirklicht in den Dingen existirte." Bd. 2. §. 54.

[2]) Ebend. §. 65.

Lehren, welches wir bei Rixner fanden, angepaßt ist. Um aber zu zeigen, wie weit sie sich von der Wahrheit entfernt, genügt es, zu erinnern, daß der Formalismus, wenn er auch etwa in Scotus Lehre gegründet war, doch erst nach dem Tode dieses Scholastikers ausgebildet wurde. Ockam aber war Scotus Zeitgenosse und überlebte ihn nur einige Jahrzehnte. Wie hat also der Formalismus Zeit gewonnen, den Realismus des h. Thomas allmählig zu verdrängen, und dann selbst wieder dem Nominalismus Platz zu machen?

202. So grober Verstöße konnte sich Ritter nicht schuldig machen. Was die Lehren selbst angeht, so hat er das Verhältniß des Formalismus zum Nominalismus richtig aufgefaßt, und namentlich die Lehrpunkte des letzteren im Gegensatz zum ersteren mit Sorgfalt entwickelt. Allein ob er gleich auf eine Verschiedenheit zwischen dem Realismus Alberts des Großen und dem Formalismus der Scotisten zuweilen hinweist; so scheint es ihm doch nicht klar geworden zu sein, worin diese Verschiedenheit bestand, noch von welcher Bedeutung der Kampf war, den die Schule des h. Thomas und mit ihr die meisten übrigen Theologen wider die Formalisten führten. Eben dies hat ihn auch, wie wir sehen werden, verhindert, über Personen und Thatsachen richtig zu urtheilen, wodurch er dann verleitet wurde, dem allgemeinen Vorurtheil über den endlichen Ausgang des Kampfes überall das Wort zu reden. Auch Ritter nämlich behauptet, daß der Nominalismus im 15. Jahrhundert die Oberhand gewonnen, und dadurch den Untergang der Scholastik herbeigeführt habe.

Es hängt aber diese Behauptung mit den Ansichten, nach welchen er die Geschichte des Mittelalters betrachtet, auf das innigste zusammen. Wie manche andere protestantische Schriftsteller, so erkennt auch Ritter den wohlthätigen Einfluß der Hierarchie auf die Gesittung und Erziehung der Völker an, und steht mit einer gewissen Bewunderung vor dem ehrwürdigen Gebäude, das die Macht des Glaubens geschaffen hatte. Aber dies Gebäude, so scheint es ihm, war schon in sich selbst zerfallen, ehe die Reformation kam, es ganz zu zertrümmern; und eben dies soll denn auch das Schicksal der Philosophie des Mittelalters gewesen sein. „Die Hierarchie trug die Keime ihres Verfalles in sich, und mußte sie auf die wissenschaftliche Bildung übertragen[1]." Und welches

[1]) Bd. 8. S. 691.

waren diese von der Hierarchie auf die Wissenschaft übertragenen Keime des Verfalls? Die falschen Ansichten über das Verhältniß der Philosophie zum Glauben. Die ältesten Scholastiker, namentlich Anselm, trachteten den Glauben zur Erkenntniß zu bringen, d. h. zum Wissen zu steigern; später hielt man zwar die Formel per fidem ad intellectum bei, aber nicht ihren Gehalt. Anfangs wollte man noch die Glaubenslehre durch die Philosophie unterstützen, dann aber nur wahrscheinlich machen, und zuletzt glaubte man auch die allgemeinsten Ueberzeugungen des Christenthums nicht mehr durch Philosophie beweisen zu können. Das aber ist nach Ritter die Frucht des ausgebildeten Nominalismus.

203. Auch wir haben bei anderer Gelegenheit die Schicksale der Scholastik betrachtet, und sie aus jenen der Kirche zu erklären gesucht[1]). Wir gaben dort zu, daß die Scholastik im 15. Jahrhundert an Mängeln litt, die sie mit einem Verfalle bedrohen konnten; wie auch alle Katholiken eingestehen, daß in dem kirchlichen Leben Mißbräuche eingerissen waren, welche nur die zugleich strafende und heilende Hand des Allmächtigen hinwegnehmen konnte. Aber wir hoffen auch unsere Leser überzeugt zu haben, daß die Theologen durch die Ereignisse, welche mit dem 16. Jahrhundert begannen, auf die Gebrechen, die man ihnen nicht mit Unrecht vorwarf, aufmerksam wurden, und daß die Scholastik, wie das ganze Leben und Wirken in der Kirche, in dem Kampfe, den sie zu bestehen hatte, nicht nur nicht zu Grunde, sondern aus demselben geläutert und vervollkommnet hervorging. Wahrlich, wenn man nicht die Macht vorgefaßter Meinungen kännte, so müßte man es unbegreiflich finden, daß ein Mann, wie Ritter, die Hierarchie der katholischen Kirche als untergegangen betrachten könne. Aber man kann es sich auch nur aus demselben Einfluß vorgefaßter Meinungen erklären, wenn katholische Schriftsteller, was er über den Verfall und Untergang der Scholastik sagt, wiederholen. Wenn es Verblendung ist, die heilige Gewalt der katholischen Kirche als zerstört zu betrachten, seitdem einige Völkerschaften des nördlichen Europa's sich von ihr losgesagt haben; wie ist es denn nicht Verblendung, die Scholastik als untergegangen anzusehen, seitdem die Gelehrten jener protestantischen Länder sie verworfen hatten? Der Protestant glaubt so denken zu müssen. Denn wäre die Hierarchie nicht zerstört; so hätte die Reformation nicht gesiegt.

[1]) Theologie der Vorzeit. Vierter Band. Abh. 1. Hptst. 5.

Ebenso urtheilt er von der Wissenschaft. Seitdem die neue hie und da das Haupt erhoben, giebt es für ihn keine andere mehr. Was in den großen katholischen Reichen auf dem Gebiete der Speculation von den ausgezeichnetsten Denkern geleistet wurde, läßt er unbeachtet. Es sind das nur „Nachsprößlinge der alten Scholastik", und „Bewegungen in kleinen Kreisen, die vom allgemeinen Gang der Wissenschaft sich fern hielten[1])." Und doch bedarf es nicht sowohl einer Forschung, als einer ruhigen Besinnung und Erinnerung an die bekanntesten Thatsachen, um sich zu überzeugen, daß die Scholastik trotz aller neuern Philosophie beinahe in ganz Europa und selbst jenseits der Meere nach der sogenannten Reformation mit eben so regem Eifer und allgemeiner Theilnahme betrieben wurde, als vor derselben. Mit weit mehr Recht könnte man von jenen Philosophen des sechzehnten und siebenzehnten Jahrhunderts, denen unsere Geschichtschreiber alle ihre Aufmerksamkeit schenken, wie von vereinzelten Sprößlingen, in welchen der Geist der neuen Zeit aufzukommen suchte, reden; und die Bewegungen, die sie hervorbrachten, Bewegungen in kleinen Kreisen nennen, welche den allgemeinen Gang der Wissenschaft nicht ändern konnten, bis ihnen im vorigen Jahrhundert der überhand nehmende Unglaube und zuletzt Gewalt und Kabalen zu Hülfe kamen.

204. Wenn also die Thatsache, die man erklären will, der Verfall und Untergang der Scholastik im sechszehnten Jahrhundert erdichtet ist; so dürfen wir uns nicht wundern, wenn auch, was man zur Erklärung derselben vorbringt, nicht auf Wahrheit beruht. Nach Ritter und vielen andern, zu welchen auch Günther gehört, wäre die Ursache des Verfalls der Scholastik die Verkennung des wahren Verhältnisses der Philosophie zur Theologie gewesen. Man habe geläugnet, daß die Philosophie auch nur die ersten Grundwahrheiten aller Religion mit Gewißheit erkennen könne. Wer den innern Verfall der Scholastik aus diesem Irrthum herleiten will, der muß beweisen, daß derselbe unter den Scholastikern allgemein verbreitet war. Was aber berichtet die Geschichte? Im Anfang des dreizehnten Jahrhunderts gab es zu Paris einige Lehrer der Philosophie, welche die von den Arabern verbreiteten Schriften über Aristoteles mißbrauchten, um Meinungen zu vertheidigen, die mit der Glaubenslehre stritten. Von den Theologen

[1]) Ritter. Bd. 8 S. 679 ff.

des Irrthums überführt, behaupteten sie, es könne etwas in der Theologie wahr sein, was sich in der Philosophie als falsch erweise. Sie wurden von der Kirche mit Strenge zurecht gewiesen. Von dieser Zeit an begegnet man solch sinnloser Behauptung nicht mehr, bis zu Anfang des sechszehnten Jahrhunderts in Italien einige der sogenannten neuen Aristoteliker zu ähnlichen Thorheiten verleitet wurden. Auch sie wurden von der Kirche über den richtigen Gebrauch der Philosophie belehrt. Aber sowohl Gregor IX. als Leo X. schreiben diese Verirrungen dem Mangel an theologischen Kenntnissen zu, und wie es aus den päbstlichen Erlassen selbst hervorgeht, daß jene Lehrer der Philosophie gar nicht einmal Theologen waren; so wissen wir aus der Geschichte, daß sie beide Male, zu Paris und in Italien, in den Theologen ihre entschiedensten Gegner fanden. Namentlich gehörten aber jene Italiener zu den ersten Feinden der Scholastik, und werden eben deßhalb die neuen Aristoteliker genannt. Man urtheile daraus, mit welchem Rechte Günther und andere auf diese Ereignisse hinweisen, um „aus der Ketzerei von der doppelten Wahrheit" den Untergang der Scholastik zu erklären!

Beruft man sich aber mit Recht auf die Lehren der Nominalisten? Wir haben gesehen, daß durch diese, wenn man sie folgerecht durchführt, alle Wissenschaft unsicher gemacht wird; aber wir haben auch gesehen, daß die Nominalisten dies niemals zugeben wollten. Zwar begegnet man bei Ockam einer oder der andern bedenklichen Aeußerung, aber unter allen Scholastikern ist Peter von Ailly der einzige, der geradezu ausspricht, daß sich das Dasein Gottes und folglich andere damit zusammenhängende Wahrheiten in der Philosophie nicht mit Gewißheit erkennen lassen. Biel, der letzte Nominalist, der zu einigem Rufe gelangte, ist ganz besonders bemüht, den Vorwurf, daß die Prinzipien seiner Schule die Gewißheit des Erkennens gefährden, abzuwehren. Wenn also die Nominalisten selbst, und insbesondere die späteren, die sich ohne Zweifel an Biel anschlossen, jene Folgerungen nicht einmal zugaben; wie sollen denn diese durch sie so allgemein verbreitet worden sein, daß sie die Auflösung der Scholastik herbeiführen mußten? Nenne man doch endlich die Scholastiker, welche über das Verhältniß der Wissenschaft zum Glauben so verkehrte Ansichten verfochten, und nicht vielmehr ausdrücklich dieselben widerlegten?

Doch könnte man hier entgegnen, daß verkehrte Grundsätze die Wissenschaft verderben, auch wenn ihre letzten Folgerungen nicht ans Licht treten. Wir geben das zu, und werden auch dann noch mit unsern Gegnern an den Verfall der Scholastik glauben, so sie uns nachweisen, daß wenigstens jene Grundsätze, d. h. der Nominalismus allgemein geworden.

II.

Ob der Nominalismus jemals vorherrschend gewesen.

205. Daß wenigstens im fünfzehnten Jahrhundert der Nominalismus zur allgemeinen Lehre der Scholastik geworden, ist freilich in unsern Tagen die herrschende Meinung; wir fragen aber nach den Gründen für dieselbe, und thuen es mit um so größerem Rechte, als man durch eine solche Behauptung den geachtetsten Gelehrten der katholischen Kirche, die eben jenem Zeitraum, um den es sich handelt, nahe standen, widerspricht. Der Cardinal Toledo veröffentlichte seine philosophischen Schriften gegen Ende des sechszehnten Jahrhunderts. Im Eingang der Logik behandelt er in Kürze, die Fragen über die Universalien, und nachdem er zuerst die Meinung der Nominalisten, dann jene der Formalisten widerlegt hat; kommt er auf die Ansicht des gemäßigten Realismus, und sagt, daß sie seit den Zeiten der Griechen die vorherrschende Meinung der philosophischen Schulen gewesen. Noch stärker redet Suarez. Nach ihm war die Anzahl der Nominalisten und Formalisten so unbedeutend, daß er die Lehre des h. Thomas und seiner Schüler für die allgemeine Ansicht der Philosophen älterer und neuerer Zeit erklärt[1]). — Einer der berühmtesten philosophischen Lehrcurse dieser Zeit war jener, den die Professoren der Universität von Conimbria veröffentlichten. Auch in ihm wird die Lehre des h. Thomas als

[1]) Tertio opinio est: naturas fieri actu universales solum opere intellectus, praecedente fundamento aliquo ex parte ipsarum rerum, propter quod dicuntur esse a parte rei potentia universales. Haec sententia communis est antiquorum et recentium philosophorum cum Aristotele saepissime in his ll. metaph. praesertim in 7 .... et eodem modo loquitur S. Thomas ... et omnes ejus discipuli. Metaph. disp. 6. sect. 2.

die immer und überall unter den Philosophen allgemeine dargestellt; die Partei der Nominalisten aber mit so wenig Achtung behandelt, daß es gewiß niemand in den Sinn kommen kann, sie als eine noch kurz vorher allgemein herrschende Schule zu betrachten[1]). Wodurch also beweisen unsere Geschichtschreiber jene Herrschaft des Nominalismus, die sie im Widerspruch mit den Gelehrten früherer Jahrhunderte so zuversichtlich behaupten? Ich erinnere mich nicht, irgendwo auch nur den Versuch eines ausdrücklichen Beweises gefunden zu haben: aber sehen wir, ob sich derselbe auf die Thatsachen, welche die Geschichte berichtet, stützen lasse.

206. Mag es wahr sein, was Ritter wiederholt hervorhebt, daß es nämlich in diesem Zeitraum (von der Mitte des vierzehnten bis zum sechszehnten Jahrhundert) keine Männer gegeben, welche auf die Richtung der Geister einen so mächtigen Einfluß, wie einst Thomas von Aquin und Duns Scotus geübt; so gab es doch immer Theologen, die man als die Vertreter der in ihrer Zeit herrschenden Ansichten betrachten muß. Es fragt sich, welche diese waren. Ritter überschreibt den Abschnitt seiner Geschichte, worin er das vierzehnte und fünfzehnte Jahrhundert behandelt: „Verfall der theologischen Systeme," und die Scholastiker, von welchen er in demselben redet, sind Durand, Ockam, Buridan, Gerson und Raymund von Sabunde. Von dem letzten gesteht er aber selbst, wie es scheint mit einiger Verwunderung, daß er am Ende des 16. Jahrhunderts über die Realität der Begriffe dieselben Grundsätze verfocht, zu denen sich Albert der Große und der h. Thomas im 13. bekannt hatten. Von Gerson, dem berühmten Kanzler der Pariser Universität, sagt zwar auch Ritter, wie die übrigen Geschichtschreiber, daß er darnach gestrebt, die sich bekämpfenden Schulen zu versöhnen; doch soll derselbe hiebei den Realisten so wenig günstig gewesen sein, daß Ritter ihn fast als eigentlichen Nominalisten betrachtet wissen will. Dies fordert eine nähere Untersuchung.

Wir besitzen von Gerson nur eine Menge meistens nicht großer Abhandlungen, in welchen besonders die philosophischen

[1]) Commentarii in libros Aristoteles. In isagogen Porphirii q. 1. Wir citiren die erste Ausgabe vom J. 1602; später kamen unter demselben Titel nicht sowohl neue Ausgaben, als andere Werke heraus, die unserm Urtheile nach mit weniger Nutzen als das ursprüngliche gelesen werden möchten.

Lehrpunkte in gedrängter Kürze besprochen werden. Nichtsdestoweniger würde Ritter die Uebereinstimmung Gerson's mit den Grundsätzen Albert's des Großen und des h. Thomas nicht verkannt haben, wenn er überhaupt das Verhältniß der thomistischen Schule zur scotistischen in Beziehung auf die Realität der Begriffe richtig aufgefaßt hätte. Es scheint ihm entgangen zu sein, daß die Anhänger des h. Thomas d. h. die große Mehrheit sämmtlicher Scholastiker, einen ebenso großen, ja noch größeren Kampf wider den Formalismus der Scotisten, als wider den Nominalismus der Ockamisten zu führen hatten. Er sieht vielmehr den Formalismus als eine Modification an, die der Realismus durch Scotus bekommen habe, und redet daher von den Formalisten, wie von den Realisten jener Zeit. Bei solcher Ansicht war es dann natürlich, daß sich ihm Gerson, welcher den Formalismus sehr stark bekämpft und sogar der Ketzerei beschuldigt, zum Nominalismus mehr als hinzuneigen schien. In der That aber finden wir bei Gerson jenen gemäßigten Realismus, der in der neueren und in der ältesten Scholastik die allgemeine, und auch in dem vierzehnten und fünfzehnten Jahrhunderte wenigstens die vorherrschende Lehre war.

207. Der h. Thomas und mit ihm alle späteren Scholastiker bezeichneten uns als die gemeinsame Quelle des skeptischen Nominalismus und platonischen Realismus die irrige Ansicht, daß unser Erkennen nur dann Wahrheit habe, wenn die Dinge in uns seien, wie sie in sich sind. Dagegen stellten sie den aristotelischen Grundsatz auf, daß das Erkannte im Erkennenden nach Weise des Erkennenden, und folglich ein Unterschied zwischen dem realen und idealen Sein der Dinge anzunehmen sei. Eben dieses ist aber der Grundgedanke jener Abhandlungen, in welchen Gerson die Mißverständnisse der streitenden Parteien zu heben, und Nominalisten und Formalisten zur Anerkennung der in der Mitte zwischen ihren Theorien liegenden Wahrheit zu führen sucht[1]). Ein anderes Sein also haben die Dinge in sich betrachtet, ein anderes im erkennenden Geist, dem göttlichen sowohl als dem menschlichen. Hiemit soll nicht bloß gesagt werden, was sich von selbst versteht, daß der Gedanke in uns etwas anderes ist, als das Gedachte, sondern daß die gedachte Sache in dem Gedanken, durch

[1]) Centilogium de causa finali. — De modis significandi. — De concordia Metaphysicae cum Logica. Edit. Paris. 1606. Tom. IV. a. pag. 277.

den sie wie das Substrat durch die Form erfaßt wird, eine andere Weise des Seins als sie in sich selber hat, bekommt[1]). Denn der denkende Geist faßt das reine Wesen der Dinge auf, und darum sind sie in ihm nach Weise des Immateriellen unveränderlich, nothwendig; während sie in sich ein materiales, veränderliches und zufälliges Sein haben. Daraus folgert dann Gerson, daß dieses Ideale, worin die Wissenschaft besteht, nicht außer dem Geiste in den Dingen an und für sich, sondern durch die Thätigkeit des die Dinge auffassenden Geistes da ist. So wenig es ein Wissen geben könnte, wenn keine Dinge wirklich oder möglich wären; so wenig könnte es Ideen geben, wenn kein Geist da wäre, der die Dinge auffaßte. Jenes Sein, demgemäß sie unveränderlich, nothwendig, ewig sind, haben die Dinge nicht in sich, sondern nur in den Ideen Gottes, der sie erkannte, ehe sie waren, und in den Begriffen, durch welche wir sie, nachdem sie geworden, auffassen. Indem dagegen, also schließt er, die Formalisten das Ideale der Dinge als etwas außer dem erkennenden Geiste in sich Wirkliches setzen; verleiten sie zunächst zu der Annahme, daß es etwas Ewiges gebe, das nicht Gott sei, und zuletzt, eben weil dieses nicht haltbar ist, zu dem Irrthum, den Almarich aus Erigena Scotus schöpfte, daß Gott selber das Ideale in den Dingen, also ihr eigentliches Wesen sei[2]).

208. Aber wenn sich Gerson viel mit diesen Verirrungen des Formalismus beschäftigt; so kann man ihm deßhalb nicht vorwerfen, daß er in das andere Extrem, den Nominalismus, gerathe. Vielmehr macht er überall zugleich auf den Irrthum, aus welchem dieser hervorgeht, aufmerksam. Wir müssen, sagt er, die Begriffe

[1]) Ens quodlibet dici potest habere duplex esse, sumendo esse valde transcendenter. Uno modo ens sumitur pro natura rei in seipsa; alio modo prout habet esse objectale seu repraesentativum in ordine ad intellectum creatum vel increatum . . . . Ens consideratum . . . . prout res quaedam in seipsa, plurimum differt ab esse, quod habet objectaliter apud intellectum juxta diversitatem intellectuum et rationum objectalium, etiam prout rationes objectales non accipiuntur pro seipsis materialiter, sed pro rebus quasi formaliter, ut sicut significatio est quasi forma dictionis, sic res ipsa diceretur quasi materia vel substratum vel subjectum rationis objectalis. Quae consideratio clavis est ad concordiam formalizantium cum terministis (so nennt er die Nominalisten), si perspicaciter, non proterve videatur. De concord.

[2]) Ebendort; und zwar sehr ausführlich: wir werden darauf zurückkommen.

stets in ihrer doppelten Beziehung, auf den Geist, der sie bildet, und auf den Gegenstand, den sie vorstellen, betrachten. Die Formalisten fehlen darin, daß sie die Beschaffenheit, welche unsere Begriffe durch die Natur des Geistes, der sie hervorbringt, erhalten, nicht berücksichtigen. Denn deßhalb setzen sie das Sein, das die Dinge in sich haben, das reale, jenem, das sie im erkennenden Geist erhalten, dem idealen gleich. Auch in der Wirklichkeit soll das reine Wesen ohne Zufälligkeiten, und folglich das Allgemeine mit allen jenen Eigenschaften dasein, die dem Idealen zukommen. Aber ebenso gefehlt ist es, wenn man die Begriffe einseitig nur als Erscheinungen des Geistes, ohne ihre Beziehung auf den Gegenstand betrachtet. Gleichwie das gesprochene oder geschriebene Wort in sich etwas Materielles ist, und seine Form, das, was es zu einem bedeutungsvollen Zeichen macht, erst durch seine Beziehung auf den Gedanken, den es ausdrückt, erhält: also ist auch der Begriff für sich, als Wirkung des Geistes im Geiste betrachtet, nur das Materiale des Gedankens; das Formale, das, was ihn zum Erkenntnißacte macht, besitzt er nur durch seine Beziehung auf die Sache, die er auffaßt. Als Wirkung (oder Erscheinung) des Geistes ist er Gegenstand der Logik, die seine Eigenschaften ohne Rücksicht auf den Inhalt betrachtet; die reale Wissenschaft, Physik und Metaphysik, wird erst dadurch möglich, daß wir den Begriff als den Ausdruck der Sache außer uns, die wie sein Substrat ist, betrachten. Und dies ist der Grund, weßhalb die Terministen (d. h. die Nominalisten) gar nicht aus der Logik herauskommen[1]).

---

[1]) Modus significandi seu ratio objectalis, dum spectat ad reales scientias, non accipiuntur pro seipsis neque secundum suppositionem materialem, sed secundum suppositionem personalem (formalem) pro rebus ad extra significatis. Modus significandi vel ratio objectalis, quantumcunque spectent ad scientias reales, non tamen excludunt operationes intellectus, quoniam modus significandi vel rationes objectales dicuntur relative ad intellectum, nec esse possent, si nullus esset vel esse posset intellectus negocians, sed nec intellectus negocians sufficeret, si nullae res ad extra vel vere vel intelligibiliter esse possent . . . . Subtilitas metaphysicantium si vera sit, consistit in acuta resolutione entis secundum esse suum objectale personaliter seu formaliter (mit Bezug auf den Gegenstand) acceptum. Ruditas autem terministarum, si consistere velint in significatis seu modis significandi solum materialiter; inde provenit, quod a metaphysicis rationabiliter contemnuntur. Ibid.

So wie ferner Gerson die Formalisten des Irrthums zeiht, weil sie das Allgemeine als etwas Wirkliches und deßhalb ein Ewiges außer Gott annehmen; also tadelt er auch die Nominalisten, daß sie das ewige Sein der Dinge in jeder Hinsicht läugnen. Wie in unserm Geiste, so haben auch in Gott die Dinge ihr ideales Sein; d. h. Gott erkennt sie und erkennt sie von Ewigkeit. Wenn man also nur zwischen dem realen und idealen Sein der Dinge unterscheidet, so kann man Sätze, wie diese: „Was erkannt wird, ist," — „Was von Ewigkeit her erkannt ist, hat auch von Ewigkeit Sein und Wesenheit", — nicht in Abrede stellen[1]).

209. Aber auch, wenn er von der Erkenntniß Gottes redet, stimmt Gerson mit der Schule des h. Thomas ganz und gar überein. Unser Geist, sagt auch er, ist vollkommner als die Dinge, die er erkennt; und deßhalb darf man die Weise, wie die Dinge durch die Erkenntniß im Geiste sind, nicht mit der Weise, wie sie in sich sind, verwechseln. Aber ebenso müssen wir bedenken, daß unser Geist unvollkommner, als Gott, ja kaum der Analogie nach ihm ähnlich ist; und uns also hüten, die Weise, in welcher wir ihn erkennen, auf ihn zu übertragen. Es fehlen also jene, welche in Gott verschiedene Formen oder Formalitäten und mannigfaltige Acte der Erkenntniß annehmen. Gott erkennt alles und jedes seiner Verschiedenheit nach; aber er erkennt es durch einen einfachen Act.[2]) Ebenso darf man deßhalb, weil die Dinge ihrem idealen Sein nach in Gott sind, im göttlichen Sein keine Verschiedenheit, die mehr als eine distinctio rationis sei, annehmen. Denn das Sein oder die Wesenheit der geschaffenen Dinge ist nicht in

---

[1]) Quodlibet ens creatum, quamvis habuerit ab aeterno esse objectale in mente divina, non ideo tamen sequitur absolute et generaliter loquendo, quod res fuerunt ab aeterno weil, wie er vorher erklärt hatte, das esse reale verschieden ist von dem esse objectale seu intelligibile). Et hic est lapsus grammaticorum et logicorum, qui non accipiunt distinctionem istam de esse duplici creaturae, sed defendunt se per ampliationes et connotationes et modos significandi quasi materialiter. Unde negant istas: Haec res intelligitur, ergo est. Istud ens fuit intel lectum ab aeterno; ergo istud ens habuit esse seu essentiam ab aeterno. Ibid.

[2]) Hie est lapsus logicam ignorantium vel spernentium, qui ponunt in Deo contingentias a parte rei et formas seu formalitates, quales sunt in creaturis et praecisiones et signa, cum sit in natura sua purissimus actus et unicus, omnis autem creatura potentialis et multa et vix per analogiam similis Deo dicta etc. Ibid.

Gott seiner Eigenthümlichkeit nach (formaliter), sondern auf eine höhere Weise (supereminenter)[1]). Aber deßhalb soll man nun nicht etwa, mit den Nominalisten, behaupten, daß die Namen, wodurch wir die göttlichen Vollkommenheiten ausdrücken, gleichbedeutend, und die Unterscheidung, die wir durch sie machen, ein eitles Spiel mit Zeichen sei. Denn wenn diese Namen auch dieselbe Sache, nämlich Gottes einfaches Wesen ausdrücken; so drücken sie es doch jeder auf eine besondere Weise d. h. durch verschiedene Begriffe aus. Und hier wiederholt Gerson noch einmal, was er gegen die Nominalisten überall hervorhebt. Die geistige Vorstellung, durch die wir erkennen, ist nicht bloß etwas in unserm Verstande, sondern hat eine nothwendige Beziehung auf das Erkannte, als auf das, wodurch sie ihren Inhalt und in dem sie ihr Substrat hat[2]). — Diese Unterscheidung zwischen dem bloß logischen und dem metaphysischen Gehalt der Begriffe giebt er endlich am Schlusse der ganzen Abhandlung noch einmal, zugleich mit jener zwischen dem realen und idealen Sein der Dinge, als das Mittel an, die streitenden Parteien zu versöhnen. Man sieht wahrlich nicht, wie mit solchen Ansichten eine so große Hinneigung zum Nominalismus verträglich sei.

210. Weil man endlich den philosophischen Skeptizismus als die natürliche Frucht des Nominalismus betrachtet, und daher diesem zur Last legt, der Philosophie das Gebiet des Glaubens so gut als ganz verschlossen zu haben; so muß noch insbesondere bemerkt werden, daß Gerson in eben der Abhandlung, aus der wir alles Obige mitgetheilt haben, auch von der Eintracht zwischen Theologie und Metaphysik redet, und darüber sich geradeso wie der h. Anselm und der h. Thomas ausspricht. Die mit Eifer,

---

[1]) Aliqui non intelligentes vel excedere volentes posuerunt ex hoc distinctiones in Deo, quas noluerunt appellare distinctiones rationis. Ibid.

[2]) Univocatio non ideo synonyma et quasi nugatoria dicenda est reperiri inter attribuales rationes de Deo, quamvis eandem rem penitus significent: quia non significant eodem modo vel eadem objectali ratione formaliter vel ex parte rei seu personaliter modo prius exposito. Quoniam ratio objectalis non sistit in solo intellectu aut conceptibus, sed tendit in rem extra tanquam in suum principale significatum vel objectum vel substratum; alioquin diceretur ens secundae impositionis vel intentionis vel rationis logicalis. Et ita ratio objectalis habet quodammodo duas facies vel respectus, ad intra scilicet et ad extra. Ibid.

aber auch mit frommer Demuth und ohne Vorwitz forschen, können, sagt er, durch einen weisen Gebrauch der Metaphysik zur wissenschaftlichen Erkenntniß (ad intelligentiam) vieler erhabener Wahrheiten des Glaubens gelangen[1]). Und wenn er am Schlusse der Abhandlung als Gegenstand der Theologie das höchste Wesen, insofern es durch den Glauben erkannt wird, angiebt; so fügt er auch hier nochmals bei, daß dadurch jedoch das Wissen vieler dieser Wahrheiten nicht ausgeschlossen sei[2]).

211. Wenn wir also Gerson von dem Vorwurf, dem Nominalismus gehuldigt zu haben, frei sprechen dürfen; so folgt, daß wir bei Ritter selbst als Vertreter des Nominalismus nur drei Scholastiker Durand, Ockam und Buridan finden. Alle drei lebten in der ersten Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts, und bis auf Biel, der am Ende des fünfzehnten Jahrhunderts Ockams Lehren zu den seinigen machte, fragen wir vergeblich nach irgend einem hervorragenden Scholastiker, der dem Nominalismus ergeben gewesen. Denn der Skepticismus Peters von Ailly hatte eine andere Quelle: er zweifelte nicht an der objectiven Wahrheit der Begriffe, sondern an der Sicherheit der sinnlichen Erkenntniß, und ging also einen dem Nominalismus ganz entgegengesetzten Weg. — Sollen also die nominalistischen Lehren während dieser Epoche in die theologischen Schulen eingedrungen sein; so muß man dies einem überwiegenden Einfluß, den Durand und Ockam geübt, zuschreiben. Mit der Annahme eines solchen Einflusses streitet nun aber alles, was die Geschichte berichtet.

Ockam und seine Anhänger nahmen Partei für Ludwig den Bayern und den Gegenpabst Peter von Corbara; und ein großer Theil von ihnen ergab sich überdies den Schwärmereien der Fraticelli, welche das Conzil von Vienne verurtheilte. So sehr diese Umstände beitragen mußten, das Aufsehen, welches Ockam erregte, zu vermehren; so wenig waren sie geeignet, seiner Lehre besonders außer Deutschland die theologischen Schulen zu eröffnen.

---

[1]) Theologica perscrutatio de ente simpliciter . . . . pervenit ad intelligentiam multarum sublimium veritatum, quae traduntur credendae per fidem, si bona vita et humilis, si studium vehemens et pium non protervum neque curiosum affuerint, qui (si?) praeterea fiunt (sint?) solerter et caute Metaphysica Philosophorum discussa separando pretiosum a vili, h. e. verum a falso. Ibid.

[2]) Theologia respicit ens primum ut creditum cum suis attributivis non excludendo intelligentiam de multis. Ibid.

Durand machte vorzüglich Aufsehen durch die Keckheit, mit welcher er den gewöhnlichen Lehren der Theologen, namentlich aber den Ansichten des h. Thomas, wo immer es nur, ohne den Glauben zu verletzen, möglich schien, widersprach. Und er ging hierin soweit, daß er schon während seiner Lebzeiten der Häresie beschuldigt und zum Widerruf genöthigt, in den folgenden Jahrhunderten aber mehr als einer seiner Lehrsätze von der Kirche ausdrücklich verworfen wurde. Auch Ockam mußte, obschon er zunächst wider Scotus und seine Schule auftrat, den h. Thomas angreifen, und er that es nicht nur in seiner Logik[1]), sondern auch in der Theologie bei vieler Gelegenheit. Nun ist es aber bekannt, daß des h. Lehrers Ansehen in dem 14. und 15. Jahrhundert, besonders seitdem ihn Johannes XXII. im Jahre 1323 den Heiligen beigezählt, und seiner Lehre und seinen Schriften ein so außerordentliches Lob gespendet hatte, immer größer und allgemeiner wurde. Diese Thatsache setzt also in den Scholastikern jener Epoche, welche Vorwürfe man ihnen übrigens immer mit Recht machen möge, gewiß keine Sympathie für Durand und Ockam voraus.

212. Wir finden aber in eben dieser Zeit auch mehrere sehr ausgezeichnete Schriftsteller, welche sich die Erläuterung und Vertheidigung der Lehre des h. Thomas zur besondern Aufgabe stellten. Man mag es billigen, wenn ein Geschichtschreiber der Philosophie sich weniger mit diesen, als mit einem Durand, Ockam und anderen, welche eine ihnen eigenthümliche Richtung verfolgten, beschäftigt: aber er soll hiebei der falschen Meinung vorbeugen, daß die Schriftsteller, deren Werken die Geschichte ihrer Neuheit wegen eine besondere Aufmerksamkeit schenkt, auch die Träger der unter ihren Zeitgenossen allgemeinen Ueberzeugungen gewesen. Zu jenen Scholastikern, welche zur Verbreitung der Lehren des h. Thomas vorzüglich beitrugen, gehört zunächst Aegidius Colonna, ein Augustinianer und Zeitgenosse Durand's. Seine Werke wurden so günstig beurtheilt, daß der Orden, welchem er angehörte, dieselbe für alle Schulen, die von ihm abhingen, als Leitfaden, an dem man sich beim Unterricht strenge zu halten habe, vorschrieb. Nicht lange nach ihm, um die Mitte des vierzehnten Jahrhunderts erwarben sich Gregor von Rimini und

[1]) Man sehe nur die ersten Kapitel an, worin er eben sowohl den Realismus des h. Thomas als den Formalismus der Scotisten bekämpft.

Thomas von Argentina, beide demselben Orden des h. Augustin angehörend, jenen Ruf, welcher ihnen bis auf unsere Tage einen Platz unter den ausgezeichnetsten Theologen der katholischen Kirche anweist. — Aber vor allen muß hier auf den Dominikaner Capreolus hingewiesen werden. Er schloß sich enge an den h. Thomas an, und war in der Entwicklung und Vertheidigung der Lehre desselben, namentlich wider die Angriffe Durand's, so glücklich, daß ihm sein Orden, nach der Sitte jener Zeit, den Ehrennamen Princeps scholae Thomistarum gab, und alle Lehrer der Thologie verpflichtete, sich in ihren Vorlesungen von seinen Ansichten nicht zu entfernen. — Wenn wir nun zu diesen Männern noch Dionys den Karthäuser, der nicht bloß als Mystiker, sondern auch als Scholastiker sehr großes Ansehen genoß, beifügen; so haben wir von den Scholastikern der Periode, um die es sich handelt, jene genannt, welche vor den übrigen, nicht wegen der Kühnheit, womit sie neue Lehren aufstellten, sondern wegen der Gründlichkeit, womit sie die alte vertheidigten, in allen katholischen Schulen hochgeschätzt waren und sind. Wir brauchen jedoch von denselben, nicht wie von Gerson ausführlich nachzuweisen, daß sie dem Nominalismus nicht ergeben waren. Denn sie sind, so viel ich weiß, von niemand je einer solchen Verirrung beschuldigt worden, und können als die treuesten Anhänger des h. Thomas gar nicht in Verdacht derselben kommen. Nun aber kann man nach den oben angeführten Thatsachen auch nicht daran zweifeln, daß gerade diese Scholastiker, namentlich Aegidius Colonna und Capreolus, nicht nur bei der Nachwelt in großem Ansehen standen, sondern auch auf die wissenschaftliche Bildung ihrer Zeitgenossen den ausgedehntesten Einfluß übten. Ihre Schriften wurden in den meisten Schulen, die es damals gab, dem Unterrichte zu Grunde gelegt. Kann man Aehnliches von Durand, vor dessen exotischen und gefährlichen Ansichten gerade die älteren Theologen in starken Ausdrücken warnen, von Ockam, dem verrufnen und mit dem Banne bestraften Sektirer, von Buridan, der uns allgemein als ein spitzfindiger Logiker ohne gründliche theologische Bildung geschildert wird, behaupten? Unter allen Nominalisten ist Biel der einzige, welcher wenigstens einen unbescholtenen Ruf, aber deßhalb noch kein großes Ansehen hatte. Zwar begegnet man in den Werken der Scholastiker sehr oft den Namen Durand's, Ockams, Gabriel's (Biel), aber bei welcher Gelegenheit? Sie sind nicht nur in der Frage über die Realität der Begriffe, sondern

auch in sehr vielen theologischen Untersuchungen die Gegner der herrschenden Ansichten. Somit finden wir in allem, was uns die Geschichte erzählt, die Bestätigung dessen, was Toledo, Suarez und alle neueren Scholastiker mit größter Bestimmtheit sagen: der Realismus des h. Thomas war und blieb zu allen Zeiten die in den katholischen Schulen gewöhnliche Lehre, und dem Nominalismus ist es ebenso wenig als dem Formalismus je gelungen, ihn zu verdrängen.

213. Man pflegt in der Geschichte der Philosophie zu bemerken, daß der Nominalismus Roscellin's im elften Jahrhundert vollkommen besiegt worden, und Ritter führt für diese Behauptung zwei Beweise an. Der eine ist, daß seit dem zwölften Jahrhundert der Kampf aufgehört und der Realismus allgemein herrschend geworden; der andere, daß selbst im elften Jahrhundert kein Scholastiker von Bedeutung für Roscellin Partei genommen. Wie nun? ist nicht beides auch vom Nominalismus Ockams wahr? Ritter selbst gesteht, daß die neuere Scholastik den realistischen Lehren des h. Thomas anhieng[1]). Und gewiß: obschon der Formalismus bis in die neueste Zeit noch Vertheidiger, wenn auch nur wenige, fand; so muß doch der Streit mit dem Nominalismus schon seit dem Anfang des sechszehnten Jahrhunderts als abgethan betrachtet werden. Alle späteren Scholastiker, die ich nachgesehen habe, und es sind deren nicht wenige, reden vom Nominalismus, wie von einem verjährten Irrthum, den sie oft kaum der Widerlegung werth achten. Daß aber auch in den früheren Jahrhunderten Ockam keinen Scholastiker von einigem Ansehen für seine Schule gewonnen, glauben wir außer allem Zweifel gestellt zu haben. Darum behaupten wir, daß der neue Nominalismus, wenn er auch aus den angegebnen Gründen besonders in Deutschland einen geräuschvollen Kampf veranlaßte, nichtsdestoweniger ebenso-

[1]) Wenn wir auch die Spätlinge der scholastischen Philosophie nicht für bedeutend genug halten, um sie einer ausführlichen Untersuchung zu unterziehen; so scheint es uns doch bemerkenswerth, daß bei ihnen der Realismus der Systeme eines Albert des Großen und eines Duns Scotus über den skeptischen Nominalismus wieder die Oberhand gewann Bd. 8. S. 680. Auch Leibnitz bezeugt diese Thatsache, obwohl in einer Weise, die ihm nicht zur Ehre gereicht. Denn er giebt es als ein Zeichen des Verfalls der neueren Scholastik an, daß in ihr der Nominalismus, das tiefste System, aufgehört habe. De stylo philosophico Nizolii §. 28.

wohl als der alte, noch ehe die sogenannte Reformation begann, überwunden war, und stehen nicht an, was unsere Geschichtschreiber von seinem Siege und seiner Herrschaft erzählen, für eine Dichtung zu erklären, wodurch sie den Untergang der Scholastik — denn untergegangen mußte sie nun einmal sein — sich und ihren Lesern begreiflich machen wollten.

Indessen haben wir bemerkt, daß nicht nur Gerson, sondern auch die übrigen Scholastiker, welche der alten und allgemeinen Lehre anhingen, sich weit mehr mit dem Formalismus als mit dem Nominalismus beschäftigten. Es erklärt sich dies zwar schon aus dem Verhältniß der streitenden Schulen. Die Scotisten, oder richtiger ein Theil derselben, hatten wie in so manchen andern Punkten, also auch in der Frage über die Realität der Begriffe die Lehre des h. Thomas angegriffen, und ihr die Theorie von den Formalitäten entgegengesetzt. Die Anhänger des h. Thomas vertheidigten sich. Nun stand Ockam auf, und ging in der Verwerfung der scotistischen Lehre so weit, daß er den alten Irrthum der Nominalisten wieder in's Leben rief. Es war also natürlich, daß die Realisten fortfuhren, die Formalisten als ihre eigentlichen Gegner zu betrachten, und diese widerlegend sich begnügten, zu zeigen, daß sie deßhalb den irrigen Ansichten der Nominalisten nicht das Wort redeten. — Aber auch in dem Innern der Lehre lag ein Grund, weßhalb man mit mehr Anstrengung die Formalisten bekämpfte. Es war nicht schwer, die Mißgriffe, deren sich die Nominalisten in ihrer Logik schuldig machten, aufzudecken, und sie waren vollkommen widerlegt, wenn man ihnen nachwies, daß es ihren Grundsätzen zufolge gar keine Metaphysik geben könnte. Der Formalismus im Gegentheil hatte einen Schein von tiefer Wissenschaftlichkeit, und mußte vorzüglich auf dem Gebiet der Metaphysik, wo sein Grundgedanke in vielen Fragen wiederkehrte, bekämpft werden. Dies jedoch leitet uns auf eine Betrachtung von nicht geringem Interesse hin.

III.

Ob die Scholastik in diesen Streitfragen die Irrthümer der neuen Philosophie vorbereitet.

214. Man macht der Scholastik aus den Controversen, womit wir uns beschäftigen, auch darum einen Vorwurf, weil sie durch

dieselben die Verirrungen der neuen Philosophie vorbereitet habe. Es ist aber auffallend, daß man bei solcher Gelegenheit fast nur vom Nominalismus redet. Daß dieser in der Skeptik der neueren Zeit seine Durchbildung gefunden habe, ist von vielen bemerkt, und namentlich sein Verhältniß zum Criticismus hervorgehoben worden. Und gewiß, die kantische Schule unterscheidet sich von der nominalistischen hauptsächlich nur dadurch, daß sie erstens bestimmter und scharfsinniger nachzuweisen sucht, weßhalb unsere Begriffe und das auf ihnen ruhende Denken nur als Erscheinung in uns Geltung haben, und in den Dingen mit nichten eine ihnen entsprechende Natur oder Wesenheit voraussetzen sollen; daß sie aber zweitens auch vor der Folgerung, zu der diese Behauptung nöthigt, sich nicht scheut, sondern geradezu erklärt, es gebe kein Erkennen über die Erfahrung hinaus und folglich keine Metaphysik. — Daß aber eine ebenso nahe Verwandtschaft zwischen dem Formalismus der Scotisten und dem neueren Pantheismus, namentlich der Identitäts-Philosophie, bestehe, ist wenigstens mit derselben Bestimmtheit, so viel mir bekannt ist, bisher nicht ausgesprochen worden. Unsere Leser werden zwar jene Verwandtschaft bereits aus der Darstellung, welche oben von der formalistischen Lehre gegeben wurde, erkannt haben: doch lohnt es sich wohl der Mühe, darüber in Kürze noch die Scholastik selber zu vernehmen.

215. Gerson behauptet, daß die Annahme, das Allgemeine habe als solches außer dem denkenden Geist Dasein, nicht nur für einen philosophischen, sondern auch für einen von der Kirche verworfenen Irrthum gelten müsse. Und wie beweist er dies? Zunächst und hauptsächlich aus der Verurtheilung der pantheistischen Lehre Almarich's. Der Beschluß des Conziliums spreche zwar über dieselbe nur in allgemeinen Ausdrücken[1]); aber durch glaubwürdige Schriftsteller seien uns die einzelnen Sätze, welche die Väter im Auge hatten, aufbewahrt. Der erste und höchste derselben ist, daß „alles Gott und folglich Schöpfer und Geschöpf dasselbe seien[2])." Die übrigen sind eine Entwicklung dieses

[1]) Reprobamus et condemnamus perversissimum dogma impii Almarici, cujus mentem sic pater mendacii excaecavit, ut ejus doctrina non tam haeretica sit censenda quam insana.

Innocent. III. in Conc. Lat. IV. Cap. 2. De SS. Trinitate.

[2]) Sed qualis fuit haec doctrina, recitat Hostiensis super istum locum et Martinus in chronica SS. Pont., ubi de Innocentio III. l[illegible]

ersten Satzes, und ihr Zusammenhang mit der Lehre der Formalisten ist so klar, daß Gerson es für unnöthig hält, denselben nachzuweisen. Und gewiß wenn Almarich behauptete, daß „die höchsten Ursachen der Dinge, welche man die Ideen oder Formen nennt, schaffen und geschaffen werden[1]): so kann dies keinen andern Sinn haben, als daß die Ideen die Dinge hervorbringen, indem sie selbst in die Erscheinung treten, und die Schöpfung also darin besteht, daß das Allgemeine sich zum Besondern macht. Und wie Gott in diesem Sinne der Ursprung, so sollte er auch dadurch das Ende aller Dinge sein, daß alles in ihn zurückkehre und unveränderlich Eines mit ihm bleibe. Noch viel bemerkenswerther aber ist dieser andere Satz: Wie es viele Menschen, aber nur eine menschliche Natur gebe; so sei auch Gott die Wesenheit und das Sein aller Dinge[2]). Auch nach den Formalisten, den ältesten wenigstens, giebt es in jeder Gattung von Dingen nur eine Wesenheit, die in allen Einzeldingen unter verschiedenen Accidenzen da ist. Hieraus aber folgt, daß es auch eine höchste Wesenheit, ein höchstes Allgemeine, das in allen Gattungen Arten und Individuen da ist, geben müsse. Und wer dies zugiebt, wie will er dem Schlusse, dies höchste Sein sei Gott, entgehen? Aber die Formalisten, so bemerkt Gerson, müssen, wenn sie consequent sein wollen, noch weiter gehen, und behaupten, daß es wie im Gedanken, so in der Wirklichkeit ein alles transcendirendes Sein gebe, das weder Gott noch Geschöpf, weder ewig noch zeitig sei[3]) — das unbestimmte Sein, das die Iden-

---

quitur. Primus, inquit Hostiensis, et summus error fuit, quod omnia sunt Deus . . . . Et sequitur, non facile posse negari, creatorem et creaturam idem esse.

[1]) Alter error, quod primordiales causae, quae vocantur ideae, creant et creantur.

[2]) Dicit etiam, quod Deus ideo dicitur finis omnium, quia omnia reversura sunt in ipsum, ut in Deo immutabiliter conquiescant et unum individuum atque incommutabile in eo permanebunt. Et sicut alterius naturae non est Abraham, alterius Isaac, sed unius atque ejusdem, sit dixit omnia esse unum et omnia esse Deum. Dixit enim, Deum esse essentiam omnium creaturarum et esse omnium.

[3]) Constat, quod ad positionem universalium realium, prout exponunt, sequitur haec doctrina vel forsan insanior, ut quod sit ens unum transcendens in re, quod nec est Deus nec creatura, nec aeternum nec temporale. De concord. Metaph. cum Logica.

titätsphilosophie zum Urgrund alles Seins gemacht hat. Wie also der Criticismus den Nominalismus, so hat die Identitätsphilosophie den Formalismus bis zu seinen äußersten Folgerungen durchgebildet.

216. Und was werden wir nun zu dem Vorwurf sagen, daß die Scholastik in jenen ihren Controversen die Keime dieser Irrthümer gepflegt? Bei ihrem Entstehen überwand die Scholastik sowohl den stoischen Nominalismus, den Roscellin zu verbreiten suchte, als den platonischen Realismus, zu dem Gilbert von Porée sich hinneigte. Im zwölften und dreizehnten Jahrhundert ist der ächte Realismus die allein herrschende Lehre. Im vierzehnten Jahrhundert treten die alten Irrthümer in veränderter Gestalt wieder auf; aber selbst in dieser Periode, wo die Scholastik an vielen Mängeln zu leiden anfing, konnten sie wohl Unruhe und Streitigkeiten stiften, aber es zu keinem bedeutenden Anhange, geschweige denn zur Herrschaft in den theologischen Schulen bringen. Seit dem sechszehnten Jahrhundert giebt es — unter den katholischen Scholastikern[1]) — keine Nominalisten, und nur wenige Formalisten, die überdies ihre Lehre wesentlich gemildert hatten. Wie will man also die Scholastik — wofern man unter diesem Namen, wie es billig ist, die große Mehrheit derer, welche sie pflegten, versteht — wie will man, sage ich, die Scholastik dafür verantwortlich machen, daß ihre Gegner die Irrthümer, welche sie niedergehalten hatte, zu vertheidigen unternahmen und zu Grundsätzen aller Wissenschaft erhoben? Vielmehr sollte die Betrachtung der Thatsachen, auf die wir hingewiesen haben, die Verächter der Scholastik zum ernsten Nachdenken vermögen. Man läugnet nicht und kann nicht läugnen, daß der skeptische Criticismus vollendeter Nominalismus ist, und nach dem, was wir mitgetheilt haben, wird man ebenso wenig in Abrede stellen, daß der neue Pantheismus im selben Verhältniß zum Formalismus stehe. Nun wurden aber, so lange die Scholastik bestand, Nominalismus und Formalismus als Irrthümer erkannt, bekämpft und besiegt: während wir gestehen müssen, daß seit Carteſius alle philosophischen Schulen, die großen Anklang fanden, entweder der Skeptik oder dem Pantheismus mehr oder weniger huldigten.

[1]) Im protestantischen England scheint der Nominalismus auch in neuerer Zeit noch immer Anhänger gehabt zu haben.

217. Wir können aber nicht umhin, bei dieser Gelegenheit auch an jene Theorien zu erinnern, durch welche gläubige Katholiken auf eine neue Weise die Wahrheit haben vertheidigen wollen. Denn auch in ihnen ist ein gewisser Zusammenhang mit jenen alten Irrthümern unverkennbar. Die Schule Bonalds gehört insofern der skeptischen Richtung an, als sie dem philosophischen Denken alle Gewißheit streitig macht, und diese auf den Glauben allein gründen will. Obschon nun weder die Bonaldisten die objective Realität der Begriffe läugnen, noch auch die Nominalisten je behauptet haben, daß die Worte den Gedanken vorausgehen; so hat doch Bonald selbst gefühlt, daß er unter den Scholastikern nur in Ockams Schule Geistesverwandte finde. Er beruft sich ausdrücklich auf sie, und wir wollen es ihm verzeihen, daß er meinte, sich auf die berühmtesten Lehrer der Vorzeit zu berufen[1]).

Aber viel bemerkenswerther ist es, daß wir bei andern katholischen Schriftstellern unserer Tage Anklänge und mehr als Anklänge des Formalismus finden. Es sind dies vorzüglich jene, welche die Fortschritte der Naturwissenschaften preisend, mit Hülfe dieser eine neue Grundlage nicht nur für die Metaphysik, sondern auch für die theologische Speculation gefunden zu haben wähnen. Sie reden uns gar viel von der organischen Einheit, und obschon sie mitunter eingestehen, daß dieselbe bis auf den heutigen Tag noch keine befriedigende Erklärung erhalten; so zweifeln sie doch nicht, daß eine solche Einheit nicht bloß in den Einzelwesen, sondern auch in den Gattungen anzunehmen sei. Es soll also z. B. das ganze Menschengeschlecht als ein großer Organismus, der durch physische Bande Eines ist, betrachtet werden. Und wie das? Es giebt außer den einzelnen Menschen eine menschliche Natur, welche in allen Individuen als der tiefste Grund des menschlichen Seins existirt und namentlich in der Fortpflanzung des Geschlechtes thätig ist. Denn diese Natur oder Gattungswesenheit, sagt man, ist es, welche wie in den übrigen zeugenden Geschöpfen, so auch im Menschen neue Individuen hervorbringt.

---

[1]) Le fait du don primitif du langage a été admis ou soupçonné par de bons esprits (als wenn diese Thatsache von irgend einem katholischen Gelehrten bestritten würde). Ainsi les nominaux, à qui l'ancienne école doit ses docteurs les plus célèbres, avançaient en principe, que pour les choses universelles toute la science est dans les mots. Recherches phil. I. p. 95.

218. Wir fragen nun, ob diese Natur, durch welche die organische Einheit des Geschlechtes bestehen soll, trotzdem, daß sie in allen Individuen da ist, dennoch als eine von diesen verschiedene Substanz zu denken sei? Wenn nicht, so sind alle Individuen nur eine Substanz unter verschiedenen Accidenzen, oder was dasselbe ist, die Natur ist das Sein, die Individuen sind die Erscheinungen desselben; und wer dies von den einzelnen Gattungen behauptet, der kann dasselbe auch vom All der Dinge nicht läugnen, und mag zusehen, wie er der Anklage, die schon Gerson gegen diesen Formalismus erhob, entgehe. — Ist aber jene allgemeine menschliche Natur von den einzelnen Menschen wie die erzeugende Substanz von der erzeugten verschieden; so sind wir vom formalistischen zum platonischen Realismus zurückgekehrt. Denn was waren die Ideen Plato's, wenn nicht die subsistirenden Formen oder Wesenheiten der Gattungen, welche in unserm Geiste die Begriffe, in den Dingen aber das ihnen eigenthümliche Sein erzeugten? Damit ein Ding entstehe, mußte die Idee in der Materie die Form hervorbringen. Läßt man nun die Individuen erzeugende Wesenheit durch Schöpfung entstehen; so hat man damit zwar die Ewigkeit der (subsistirenden) Ideen, derentwegen die platonische Lehre den Vätern und Scholastikern für häretisch galt, vermieden; aber deßhalb die Gründe, mit welchen schon Aristoteles das Dasein einer Natur, die nicht individuell sei, bestritt, nicht widerlegt. Wir wollen gewiß nicht sagen, daß jenes Dasein einer Substanz in vielen Individuen, welches die Formalisten behaupteten, denkbar sei; aber seine Undenkbarkeit ist wenigstens nicht so offenbar, daß sie sich nicht einigermaßen verhüllen ließe. Das Dasein aber einer Substanz *ohne Individualität* ist über alle Maßen absurd. Und doch behauptet man dieses, wenn man, die Substanzialität der Individuen anerkennend, die menschliche Natur von diesen als die sie alle erzeugende Gattungswesenheit unterscheidet.

Nicht dadurch also kann man die zeugenden Ideen Plato's retten, daß man ihre Ewigkeit läugnet und sie durch Schöpfung entstehen läßt, sondern nur dadurch, daß man sie als die ewigen Urbilder in Gott, nach welchen und durch welche alle Dinge in der Zeit geschaffen sind, betrachtet. So sind sie die Gesetze, welche alles endliche Sein beherrschen und alle Wahrheit in den Dingen und in unserer Erkenntniß begründen; so auch der metaphysische Grund der Einheit, sowohl der Gattungen als auch des Alls der Dinge. Durch eine solche Anschauung hatte bereits der h. Augustin

die Lehre des griechischen Philosophen verbessert; wir aber wollen darüber den h. Thomas vernehmen, damit wir diesen und seine Anhänger gegen einen Vorwurf, den ihnen neuere Gelehrte und namentlich Rixner machen, vertheidigen.

219. Obschon man, sagt der h. Lehrer, das griechische Wort ἰδεα durch das lateinische forma zu übersetzen pflegt; so hat es doch wenigstens in dieser Untersuchung eine engere Bedeutung. Denn man versteht darunter nicht nur die Form, welche in dem Dinge selbst als das bestimmende Prinzip ist, sondern auch jene, nach welcher etwas gebildet oder durch welche es erkannt wird, also auch das Urbild in dem schaffenden oder das Abbild in dem bloß erkennenden Geist. Ein Wesen, das ein anderes mit blinder Nothwendigkeit hervorbringt, muß die Form desselben ihrem physischen und eigenthümlichen Sein nach in sich haben; aber ein Wesen, das etwas mit Bewußtsein und Freiheit schafft, muß die Form desselben nur ihrem intelligiblen Sein nach d. h. als Idee oder Musterbild besitzen. So erzeugen in der Natur die verschiedenen Wesen ein jedes seines Gleichen; der Künstler aber arbeitet nach dem in seinem Geiste entworfnen Ideal. Da also Gott die Welt nicht wie die Natur ihre Erzeugnisse, sondern mit bewußter Freiheit geschaffen hat; so müssen die Dinge in ihm nicht ihrem physischen Sein nach, wohl aber als Ideen sein. Und weil Gott nicht etwa bloß die vollkommensten Geschöpfe hervorgebracht und es diesen überlassen hat, die übrigen zu erschaffen; sondern weil er alle Dinge, die sind, geschaffen, und sie alle zu einem Ganzen nach dem von ihm bestimmten Zwecke geordnet hat: so kann man auch nicht zweifeln, daß alle Geschöpfe in Gott ihre Urbilder haben, und jedes nach der ihm eignen Idee geschaffen ist[1]). „Dieses also sind", wie der h. Augustin sagt, „jene ursprünglichen Formen oder unveränderlichen Bestimmungen der Dinge, die selbst nicht geformt und deßhalb ewig und unwandelbar sind. Aber obschon sie selber weder entstehen noch untergehen, so wird doch alles, was entsteht und untergeht, nach ihnen gebildet." Sie sind, fügt der h. Thomas hinzu, zwar weder erzeugt noch erschaffen, aber sie sind fruchtbar, nicht erzeugend, sondern schöpferisch[2]).

---

[1]) Summa. p. 1. q. 15. a. 1. et 2, De verit. q. 3. a. 1. et 2.

[2]) Ideae sunt principales quaedam formae vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quia ipsae formatae non sunt, atque per

220. Die Ideen, welche in dem göttlichen Erkennen enthalten sind, müssen demnach als die Ursachen der Dinge betrachtet werden: jedoch nur so, wie die Idee des Künstlers die Ursache des Werkes ist, das er schafft. Die Naturwesen, sagten wir oben, haben die Form dessen, was sie erzeugen, sowie sie in diesem ist, (ihrem physischen Sein nach) in sich; es ist ihre eigene Wesenheit; doch ist diese auch in ihnen die Ursache ihrer Erzeugnisse nicht schon dadurch, daß sie in ihnen als das Prinzip ihres eignen Seins ist, sondern erst dadurch, daß mit ihr der Trieb und die Kraft zur erzeugenden Thätigkeit verbunden ist. Wesen, die ihre Werke mit Bewußtsein und Freiheit hervorbringen, haben die Form derselben, wie gesagt, nicht ihrem physischen, sondern dem intelligibelen Sein nach, als Idee, in sich; aber auch diese wird erst dadurch die wirksame Ursache ihrer Werke, daß mit ihr der Wille, der in ihnen an die Stelle des Naturtriebes tritt, sich vereinigt. Es ist also auch das Wissen Gottes nur dadurch die Ursache des Seins der Dinge, daß mit ihm sich der Wille Gottes vereinigt: und dies um so mehr, als Gott nicht nur die Dinge, die sind, sondern auch jene, die nicht sind, und die den seienden entgegengesetzten kennt, und also gar nicht schaffen könnte, wenn sein freier Wille die zu schaffenden nicht bestimmte. Aber immer bleibt doch wahr, daß die Ideen Gottes, wenn auch nicht für sich allein, doch in wahrem Sinne die Ursache des Seins der Dinge sind, daß also dieses die Erkenntniß Gottes, und nicht umgekehrt die Erkenntniß Gottes das Sein der Dinge zur Voraussetzung hat. Darum sagt Augustin mit Wahrheit von allen Geschöpfen, den geistigen wie den materiellen, daß Gott sie nicht weiß, weil sie sind, sondern daß sie sind, weil Gott sie weiß[2]).

---

hoc aeternae ac semper eodem modo se habentes, quae divina intelligentia continentur. Sed cum ipsae neque oriantur neque intereant, secundum eas tamen formari dicitur, quidquid oriri et interiri potest, et omne, quod oritur et interitur.

S. Aug. l. quaest. 83. q. 46.

Ideae existentes in mente divina non sunt generatae nec sunt generantes, si fiat vis in verbo; sed sunt creativae et productivae rerum, unde dicit Augustinus: Cum ipsae neque oriantur etc.

S. Thom. l. c. art. 1. ad 5.

[1]) Scientia Dei est causa rerum. Sic enim scientia Dei se habet ad omnes res creatas, sicut scientia artificis se habet ad artificiata. Scientia autem artificis est causa artificiatorum, quia artifex per intellectum operatur . . . . Forma naturalis, in quantum est forma,

221. Und gewiß die Dinge können nicht die Ursache des göttlichen Wissens sein, weil dieses ewig, die Dinge aber zeitlich sind. „Aber," möchte man einwerfen, „Gott erkennt die Dinge auch in diesem ihrem zeitlichen Sein; dieses sein Erkennen setzt also die Dinge voraus." — Allerdings; aber es hat darum in den Dingen keineswegs seine Ursache. Denn weil er alles, was außer ihm ist, hervorgebracht hat; so erkennt er auch alles aus sich selbst: die Wesenheit nämlich alles Geschaffenen erkennt er aus seinem eignen Wesen, und dies sind die Ideen; das Dasein der Dinge aber erkennt er aus seinem schöpferischen Willen. Und zwar muß dies Wissen, das Gott von den Dingen aus sich selber schöpft, allumfassend sein, so daß er nicht bloß das Dasein, sondern auch alle eigenthümliche Beschaffenheit jedes Geschöpfes auf das Bestimmteste erkennt. Denn nicht nur das Sein, sondern auch alle Vollkommenheiten des Seins, durch deren Besitz oder Mangel die Geschöpfe untereinander verschieden sind, haben in dem absoluten Sein Gottes ihr Urbild, und Gott würde dieses nicht vollkommen erkennen, wenn er nicht alle jene Grade der Aehnlichkeit und Unähnlichkeit, welche das geschaffene Sein mit ihm hat oder haben kann, erkännte [1]).

Dasselbe folgt aus der Betrachtung der schöpferischen Wirksamkeit Gottes, und dies erklärt der h. Lehrer durch ein aus der Natur genommenes Gleichniß. Die Sonne hat auf alle Erzeugnisse der Natur einen wirksamen Einfluß, und kann deßhalb die allgemeine Ursache der Naturprodukte genannt werden. Aber die Sonne wird erst dadurch erzeugend, daß sie in der Natur sowohl den Stoff der Dinge, als auch mannigfaltige Kräfte oder Beschaffenheiten vorfindet, durch welche jener ihr nicht nur allgemeiner sondern auch einförmiger Einfluß seine bestimmte Wirksamkeit erhält. Wer also auch die Sonne ihrer ganzen Kraft nach erkännte, würde dadurch noch nicht die Produkte der Natur erkennen. Denn

---

manens in eo, cui dat esse, non nominat principium actionis, sed secundum quod habet inclinationem ad effectum; et similiter forma intelligibilis non nominat principium actionis, secundum quod est tantum in intelligente, nisi adiungatur ei inclinatio ad effectum, quae est per voluntatem . . . . Unde Dei scientia est causa rerum, secundum quod habet voluntatem conjunctam.

S. p. 1. q. 14. a. 8. cf. De ver. q. 2. a. 14.

Universas creaturas et spirituales et corporales non quia sunt, ideo novit Deus, sed ideo sunt, quia novit. De Trin. l. 15. c. 13.

[1]) S. p. 1. q. 14. a. 6.

um eine Wirkung aus ihrer Ursache ihrer Eigenthümlichkeit nach und vollkommen zu erkennen, muß man nicht bloß die allgemeine, sondern auch alle besonderen und eigenthümlichen Ursachen erkennen. — Aber Gott ist nicht in dem durch das Beispiel der Sonne erklärten, sondern in diesem andern Sinne die allgemeine Ursache der Dinge, daß er alles, was ist, und folglich ebensowohl die besondern als die allgemeinen Ursachen, durch welche die Dinge ins Dasein treten, erschaffen hat, erhält, in ihnen und mit ihnen wirkt, sie leitet und regiert. Er also muß durch die Erkenntniß, die er von sich, und zwar nicht bloß von seinem Wesen, dem ewigen Urbild aller Dinge, sondern auch von seinem Wollen und Wirken hat, auch die Erkenntniß alles dessen, was in der Zeit ist, wird und vergeht, besitzen; und zwar ist dieses sein Erkennen jenes vollkommne, das wir Wissen nennen, ein Erkennen der Dinge aus ihren Ursachen sowohl aus der nächsten, als auch der letzten und höchsten[1]).

Gleichwie also der Künstler die Form des Werkes, das er gebildet, durch die Idee, wonach er es bildete, das Dasein desselben aber durch das Bewußtsein seiner Thätigkeit erkennt; während andere sowohl das Dasein, als auch die Beschaffenheit des künstlerischen Gebildes erst aus der Betrachtung desselben erkennen: also erkennt Gott die Wesenheit der Dinge durch die Ideen, nach denen er sie geschaffen, ihr Dasein aus seiner schöpferischen Wirksamkeit; während wir sowohl vom Dasein, als von der Wesenheit der Dinge erst durch Betrachtung derselben Erkenntniß erhalten. Denn wir bekommen die Ideen erst dadurch, daß wir die Dinge in ihrer Erscheinung wahrnehmen. Somit sind die Dinge gleichsam in die Mitte gestellt zwischen der göttlichen Vernunft, die durch ihr Wissen Ursache der Dinge ist, und zwischen der unsrigen, die ihr Wissen von den Dingen empfängt[2]).

222. Hieraus folgt nun aber ferner, daß das göttliche Erkennen die Norm oder, wie der h. Thomas sich ausdrückt, das

[1]) De verit. q. 2. a. 4.

[2]) Res naturales sunt mediae inter scientiam Dei et scientiam nostram. Nos enim scientiam accipimus a rebus naturalibus, quarum Deus per suam scientiam causa est: unde sicut scibilia naturalia sunt priora, quam scientia nostra, et mensura ejus; ita scientia Dei est prior, quam res naturales, et mensura ipsarum: sicut aliqua domus est media inter scientiam artificis, qui eam fecit, et scientiam illius, qui ejus cognitionem ex ipsa jam facta capit.

S. p. 1. q. 14. a. 8.

Maß der Dinge, das Sein der Dinge oder das Maß unsers Erkennens, und folglich im göttlichen Erkennen der höchste Grund aller Wahrheit ist. Unser Erkennen ist insofern wahr, als es die Dinge auffaßt, wie sie sind, also ihrem Sein entspricht: die Dinge aber sind dadurch wahr, daß sie den göttlichen Ideen entsprechen. Zwar kann man auch die Dinge wahr oder falsch nennen, jenachdem ihr Erscheinen so beschaffen ist, daß es in uns eine richtige oder unrichtige Vorstellung von ihrem Sein hervorzurufen geeignet ist. Auf diese Weise unterscheiden wir z. B. das falsche und das ächte Gold. Aber viel eigentlicher reden wir, wenn wir die Dinge wahr nennen, weil sie sind, was sie ihrer Idee und folglich dem Gedanken Gottes nach sein müssen. Daß nämlich die Dinge von uns erkannt werden, ist ihnen zufällig, daß sie aber von Gott erkannt seien, ist ihnen wesentlich. Denn auch wenn es keinen geschaffenen Geist gäbe, der die Dinge erkännte, so könnten doch die Dinge sein und wahr sein; wenn es aber keine göttliche Vernunft gäbe, so könnten die Dinge weder sein, noch wahr sein. Unser Erkennen also hat seine Norm im Sein der Dinge, das Sein der Dinge hat seine Norm in dem göttlichen Erkennen; dieses aber hat in nichts außer ihm seine Norm, sondern ist sich selbst Norm, und ebendeßhalb die absolute Wahrheit, das Gesetz alles wahren Seins und alles wahren Erkennens[1]).

Aus alle diesem möge man nun urtheilen, mit welcher Wahrheit Rixner sagen konnte: „Thomas und seine Anhänger versahen es ihrer Seits darin, daß sie meinten, daß das Allgemeine im Verstande überhaupt, und folglich auch im göttlichen Verstande nur im Abdrucke als ein Abstractes vorhanden sei; gleich als wären alle Begriffe erst Nachbilder der Dinge, von den Dingen selbst erzeugt; und als gäbe es keine Begriffe, die bestimmende, und wenn vom göttlichen und künstlerischen Verstande die Rede ist, sogar erzeugende Vorbilder der Dinge wären[2])."

[1]) Res naturales, ex quibus intellectus noster scientiam accipit, mensurant intellectum nostrum, sed sunt mensuratae ab intellectu divino, in quo sunt omnia creata, sicut omnia artificiata in intellectu artificis. Sic ergo intellectus divinus est mensurans, non mensuratus: res autem naturalis mensurans et mensurata; sed intellectus noster est mensuratus, non mensurans quidem res naturales sed artificiales tantum.
De verit. q. 1. a 2. cf. ibid. a. 8. et Summa p. 1. q. 16. a. 1. 5.

[2]) Gesch. der Phil. Bd. 2. §. 54.

Dritte Abhandlung.

Von der Gewißheit.

Obwohl wir bereits manche Punkte, welche in der Erkenntnißlehre von der größten Bedeutung sind, besprochen haben; so gelangen wir doch erst jetzt zu jener Untersuchung, welche bezüglich der Anklagen, die man wider die Vorzeit erhebt, von uns als die hauptsächliche betrachtet werden muß. Es ist dies die Untersuchung über die Grundlage der Philosophie. Wir haben ihren Inhalt schon bestimmt (n. 12.); um die sichern Anfänge der Speculation und den Weg, auf welchem von ihnen aus das philosophische Erkennen fortschreitet, zu ermitteln, werden wir sowohl von der Gewißheit als auch von den Prinzipien und der Methode der Philosophie handeln müssen. Indem wir also in dieser Abhandlung mit der Lehre von der Gewißheit beginnen, fragen wir zunächst, ob und wiefern der philosophischen Erkenntniß der Zweifel vorhergehen könne oder müsse; dann aber, ob die Scholastik in der That, und ob sie mit Recht im erkennenden Geiste selbst einen Grund und eine Norm der Gewißheit angenommen habe.

Erstes Hauptstück.

Vom wirklichen Zweifel.

223. Wer zweifelt, ist unentschieden, ob er das, woran er zweifelt, für wahr halten soll oder nicht. Diese Unentschiedenheit kann bloß daher rühren, daß man keinen hinlänglichen Beweggrund hat, die Sache, um die es sich handelt, für wahr zu halten; sie kann aber auch daraus entspringen, daß man Gründe gegen die

Wahrheit der Sache zu sehen glaubt: im erstern Falle ist der Zweifel ein negativer, im zweiten ein positiver. — Jedoch versteht man unter positivem Zweifel oftmals auch den wirklichen, insofern dieser dem angenommenen oder künstlichen, welchen man auch den methodischen (dubitatio methodica) genannt hat, entgegengesetzt ist. Bei letzterem ist der Geist über die Wahrheit der Sache nicht unentschieden, sondern verfährt nur so, als wäre er unentschieden, um die Wahrheit, für die er entschieden ist, wissenschaftlich zu begründen. Es fragt sich also, ob wir in der Philosophie, um wissenschaftlich zu verfahren, nicht nur methodisch, sondern auch wirklich zweifeln müssen oder dürfen.

I.

Hermes für den wirklichen und absoluten Zweifel.

224. Manche bejahen die eben gestellte Frage ohne alle Beschränkung; andere verneinen sie ebenso unbedingt, meinend, daß die Philosophie keine andere Aufgabe habe, als das Gegebne d. i. anderswoher Gewisse zum Verständniß zu bringen. Die letztere Behauptung ist ohne Zweifel übertrieben: denn es giebt auf dem Gebiete sowohl der Philosophie, als auch der Theologie gar manche Fragen, über welche wir ohne eine wissenschaftliche Beweisführung zu keiner Entscheidung gelangen können. Aber ebenso falsch und viel verderblicher ist die Meinung, daß es dem Menschen erlaubt oder gar geboten sei, an aller und jeder Wahrheit, die er nicht philosophisch erkannt hat, zu zweifeln.

Man hat diesen Irrthum bei Cartesius finden wollen, aber nicht mit Unrecht nehmen ihn Günther und Papst gegen einen solchen Vorwurf in Schutz[1]). Dahingegen spricht sich Hermes auf das Bestimmteste für den wirklichen Zweifel aus, und erklärt ihn nicht nur für erlaubt, sondern auch für geboten. Zuvörderst will er, daß der Zweifel, dem er das Wort redet, über alle und jede Erkenntniß ausgedehnt werde. Wir sollen nicht nur über die Wahrheit der christlichen Religion, über die Unsterblichkeit der Seele, das Dasein und die Eigenschaften Gottes, sondern auch über die Wirklichkeit der Außenwelt, ja über die Wirklichkeit der

[1]) Eurystheus und Herakles. S. 237 und ff. Janusköpfe S. 2. und ff. Siehe oben n. 4.

Zustände unserer eignen Seele, so lange unentschieden sein und bleiben, bis wir eine absolute Nöthigung der Vernunft, uns zu entscheiden, vorweisen können. Die Göttlichkeit der christlichen Religion, das Dasein Gottes und ähnliche Wahrheiten habe man immer für nothwendig gehalten philosophisch zu beweisen; durch die neuere Philosophie aber sei es zweifelhaft geworden, ob der Mensch überhaupt über Wahrheit mit Sicherheit zu entscheiden vermöge, oder doch, ob das menschliche Wahrheitsvermögen so ausgedehnt sei, daß jene Vorfragen der Theologie mit Sicherheit beantwortet werden könnten[1]).

Daß aber Hermes unter diesem seiner Ausdehnung nach absoluten Zweifel einen wirklichen verstehe, geht aus dem, was er von sich selbst erzählt, und von seinen Zuhörern und Lesern fordert, hervor. Denn von sich selbst berichtet er, daß er erst nach einer langen Reihe von Jahren, in welchen er die Irrgänge des Zweifels durchwandelte, durch die philosophische Untersuchung zur Ueberzeugung, die er wünschte, gelangt und gewiß geworden sei, es gebe einen Gott, und das Christenthum sei göttlichen Ursprungs[2]). Und er will, daß alle angehenden Theologen ihm auf diesem Wege des Zweifels folgen: „Der künftige Religionslehrer muß sich eine gründliche, aus den ersten Prinzipien der menschlichen Wahrheit hervorgebildete und zu einem Systeme vollendete Wissenschaft der Theologie erwerben; und zu dem Ende vor keinem Zweifel fliehen

---

[1]) Philos. Einl. Vorrede. — Ferner §. 12. S. 71— 77. — [2]) Bei allen diesen Arbeiten, so erzählt Hermes, habe ich den Vorsatz auf das gewissenhafteste erfüllt: überall so lange als möglich zu zweifeln, und da erst definitiv zu entscheiden, wo ich eine absolute Nöthigung der Vernunft zu solcher Entscheidung vorweisen konnte. Ich habe mich deßwegen durch manche Irrgänge des Zweifels hindurcharbeiten müssen, in welche sich einlassen demjenigen, welcher es nie zu einem ernstlichen Zweifel brachte, unnütze, zeitverderbende Mühe, und demjenigen, welchem die Angelegenheit des Menschen, die es gilt, nicht, wie mir über alles wichtig ist, Thorheit scheinen wird .... Ich fürchtete auch niemals durch diesen Weg etwas zu verlieren; denn ich hatte eingesehen, daß in jedem weniger strengen Weg alles, wonach ich suchte, mit gleichem Grunde verworfen als angenommen werden könnte .... Und so bin ich denn zu der Ueberzeugung — Dank sei es meinem Gotte, den ich gefunden habe! — gelangt, die ich so sehr wünschte und suchte; ich bin gewiß geworden, daß ein Gott sei, daß ich ewig sein und leben werde; ich bin gewiß geworden, daß das Christenthum göttliche Offenbarung, und daß der Katholicismus das wahre Christenthum sei.

Phil. Einl. Vorrede. S. X. XI.

und über keinen Gegenstand die Augen verschließen, sondern er muß jene aufsuchen und diese würdigen;" — (weßhalb? bloß damit er besser unterrichtet werde? nicht doch, sondern:) „damit ihm aus der Untersuchung beider eine sichere und unumstößliche Ueberzeugung entspringe, wodurch er selbst seiner Sache gewiß, und so fähig werde, einst Andere zur Gewißheit zu führen[1])." In demselben Sinne fordert Hermes seine Zuhörer auf, „sich während der Untersuchung von allen Theologie- und Religionssystemen, insofern dieselben noch nicht als gewiß erkannt seien, (theoretisch) loszusagen: sie sollen ihnen alle gleich wichtig und gleich unwichtig sein." Dies theoretische Lossagen ist aber nicht etwa als methodisches dem wirklichen Zweifeln, sondern nur dem praktischen Aufgeben, mit andern Worten dem Abfall von der Religion entgegengesetzt. Denn es folgt sogleich: „Wir können dieses zu Stande bringen durch die lebendige Ueberzeugung, daß keines z. B. der Katholicismus nicht, oder das Christenthum überhaupt nicht, darum wahr sei, weil wir in demselben geboren wurden; und daß wir vor unserm Gewissen gerecht und heilig handeln, wenn wir uns demjenigen zuwenden, wohin unsere Vernunft uns leitet, weil diese die einzige Führerin ist, welche der Urheber unsers Daseins uns von Geburt aus auf diese Lebensbahn mitgab, mit der laut gebietenden Stimme in unserm Innern, ihr zu folgen, wohin sie auch führen möge[2])."

II.

Der wirkliche Zweifel an aller Wahrheit ist als unsittlich zu verwerfen.

225. An seinem Orte werden wir zeigen, daß dem Glauben an die geoffenbarte Wahrheit allerdings eine Einsicht in die Beweggründe zu glauben vorhergehen muß, daß aber nichtsdestoweniger Hermes sich irrt, wenn er die Gemüthsverfassung, die er uns beschrieb, nicht nur jenen, die noch außer dem Christenthume stehen, sondern auch denen, welche in demselben erzogen, und nur in den theologischen Wissenschaften noch unbewandert sind, zur Pflicht macht, oder auch nur als zulässig darstellt. Denjenigen, welche durch die Taufe und das Bekenntniß des Glaubens in die christ-

[1]) Ebendort. S. XXVII. — [2]) Positive Einl. §. 9. S. 30. Vergl. daselbst. S. 31.

liche Kirche aufgenommen sind, ist kein ernstlicher Zweifel an einer Lehre, die zu diesem Bekenntniß gehört, oder gar an der Göttlichkeit des Christenthums jemals gestattet. Aber wir betrachten jetzt den Zweifel nur in Bezug auf jene Wahrheiten, welche auch ohne die christliche Offenbarung erkannt werden können, und sagen, daß der wirkliche Zweifel an manchen dieser Wahrheiten, auch abgesehen von der Pflicht, welche dem Christen sein Glaube auferlegt, für jeden Menschen wegen der natürlichen Offenbarung Gottes in seiner Schöpfung unsittlich ist. Daß es überhaupt eine Wahrheit, und zwar nicht nur diese den Sinnen offenbare, sondern auch eine über alles Sinnliche hinausliegende Wirklichkeit, daß es einen Unterschied zwischen dem sittlich Guten und Bösen gebe; daß der Mensch die Glückseligkeit, nach der er dürstet, durch die Liebe und Uebung des sittlich Guten sicher zu erlangen hoffen dürfe; daß es einen höchsten Urheber aller Dinge und durch ihn eine sittliche Weltordnung gebe: diese Wahrheiten, sagen wir, sind dem Menschen in seiner vernünftigen Natur selber auf solche Weise geoffenbart, daß er sündigt, wenn er daran zweifelt.

226. Man bemerke jedoch, daß wir nicht von allen und jeden Menschen reden, welchen etwa eine klare Erkenntniß dieser Wahrheiten abgeht; sondern nur von denen, in welchen die Vernunft soweit entwickelt ist, daß sie über dieselben nachdenken können: sind ja auch diese nur eines bewußten Zweifels fähig. Um aber unsere Frage zunächst vom theologischen Standpunkt aus zu betrachten, so brauchen wir nur auf eine schon früher behandelte Lehre zurückzuweisen. An mehreren Stellen erklärt die h. Schrift ganz bestimmt, daß es auch für diejenigen, welchen sich Gott durch die Propheten oder seinen Sohn nicht geoffenbart hat, eine Offenbarung in seinen Werken und im Innern des Menschen selber giebt, aus welcher sie ohne alle Schwierigkeit Gott ihren Schöpfer und Herrn und sein heiliges Gesetz erkennen[1]). Es braucht wohl kaum bemerkt zu werden, daß die h. Schrift hier nicht von was immer für einer höchsten Ursache der Dinge, sondern vom wahren und lebendigen Gott, der Himmel und Erde erschaffen, und sein Gesetz dem Menschen in's Herz geschrieben hat, also auch von einer sittlichen Weltordnung redet. Nun aber sagt sie an eben diesen Stellen, daß die Menschen, welche auf solchem Wege Gott nicht erkennen, ohne Entschuldigung, daß sie Thoren, Unglückselige, daß

[1]) Röm. 1, 19 und ff. 2, 14 und ff. Weish. 13. Ps. 13. und 18.

sie des Zornes und aller Strafen Gottes würdig sind. Es muß also jene natürliche Offenbarung Gottes in seinen Werken so beschaffen sein, daß der Mensch nur aus eigner und schwerer Schuld durch sie Gott nicht mit Gewißheit erkennt. Und dies spricht denn auch der Apostel ganz deutlich aus. Seinen Worten zufolge hat Gottes Zorn Strafgerichte über die Menschen verhängt, welche seine Wahrheit in Bosheit gewaltsam niederhalten. Es ist aber dies jene Wahrheit, die er ihnen in seinen Werken geoffenbart hat: „Denn das Unsichtbare an ihm ist seit der Erschaffung der Welt in den erschaffenen Dingen kennbar und sichtbar geworden: nämlich seine ewige Kraft und Gottheit, so daß sie keine Entschuldigung haben" (Röm. 1, 19—20).

Hiemit ist aber nicht etwa bloß gesagt, daß eine gelehrte, durch viele Irrgänge des Zweifels mühsam fortgesetzte Untersuchung zur Erkenntniß Gottes führe. Denn einer solchen Untersuchung sind nur wenige fähig; die Schrift aber redet ganz allgemein von den Heiden, und im Buche der Weisheit heißt es ausdrücklich: „Eitel aber sind alle Menschen, in denen keine Erkenntniß Gottes ist" (Weish. 13.). Und es wird ebendort hinzugefügt, daß diese Erkenntniß Gottes, welche die Schrift, um ihre Klarheit und Gewißheit auszudrücken, ein Schauen nennt, ebenso leicht, ja noch leichter erworben werden könne, als jene Erkenntniß der Welt, die keinem Menschen, der einigen Denkens fähig ist, gebricht. Nachdem nämlich die Menschen der Thorheit geziehen worden, weil sie geschaffene Dinge, deren Kräfte und Schönheit sie bewunderten, wie das Feuer, die Gestirne, als Gottheiten verehrten; wird eine Entschuldigung derselben versucht. „Vielleicht," heißt es, „irren sie nur, indem sie Gott suchen und finden möchten. Denn mit seinen Werken beschäftigt, werden sie von dem eingenommen, was sie sehen, weil es gut ist." — Aber es folgt sogleich: „Doch kann auch ihnen nicht verziehen werden: denn wenn sie so viel wissen konnten, um über die Welt zu urtheilen, wie haben sie denn nicht viel leichter den Herrn derselben gefunden?" Leichter also ist es Gott, den Herrn der Welt, als die Natur nur in soweit zu erkennen, um ihre Kräfte und Schönheit zu bewundern.

227. So muß es also eine andere Erkenntniß Gottes als die philosophische und zwar eine so leicht faßliche und so gewisse geben, daß Unwissenheit und Zweifel nur in strafbarem Leichtsinn oder stolzer Verhärtung ihren Grund haben können. Und dies haben wir denn auch bereits als allgemeine Lehre der Väter er-

kannt[1]). Sie unterschieden die Erkenntniß Gottes, welche durch gelehrte Forschung erworben wird, von jener, die in allen Menschen unwillkürlich bei dem bloßen Anblick der Schöpfung entsteht. Sie nannten diese letztere das Zeugniß, das Gott der Seele mit in's Dasein gegeben hat, eine Mitgift der Natur, eine von Gott eingepflanzte, eine ohne Belehrung allen Menschen innewohnende Kenntniß, die mit dem Gebrauche der Vernunft wie von selbst entstehe, und nur in jenen Menschen sich nicht finde, die entweder den Verstand verloren, oder durch Laster die Natur, mit der Gott sie geschaffen, gar zu sehr verdorben hätten. Und wenn die Väter bei dieser Gelegenheit übereinstimmend bezeugen, daß wirklich auch in allen Menschen diese Erkenntniß Gottes wahrgenommen wird; so bedenke man, welche Bedeutung dies ihr Zeugniß auch deßhalb hatte, weil sie inmitten heidnischer Völker lebten. — Wir haben uns, wo wir diesen Gegenstand behandelten, auf viele Väter sowohl der griechischen als der lateinischen Kirche berufen; jedoch dessen nicht erwähnt, der hier ganz besonders gehört zu werden verdient. Clemens von Alexandrien war mit dem Leben und den Sitten der Heiden vertraut und in all ihrer Literatur bewandert. Um also zu beweisen, daß alle diese Menschen nicht nur das Dasein, sondern auch die Vorsehung Gottes auf eine natürliche Weise und ohne Belehrung (*ἐμφύτως καὶ ἀδιδακτως*) erkennen; zeigt er aus sehr vielen heidnischen Schriftstellern, daß nicht bloß die griechischen Weltweisen „dem unsichtbaren, alleinigen, mächtigsten und weisesten Urheber alles Besten und Schönsten Vorsehung beilegten," sondern daß eben diese Erkenntniß, wenn gleich minder ausgebildet, in allen Klassen der menschlichen Gesellschaft und unter den Völkern aller Zonen verbreitet ist[2]).

---

[1]) Theologie der Vorzeit. Bd. 2. n. 26. ff.

[2]) *Τοῦ πατρὸς ἄρα καὶ ποιητοῦ τῶν συμπάντων ἐμφύτως καὶ ἀδιδάκτως ἀντιλαμβάνεται πάντα πρὸς πάντων . . . . . γένος δὲ οὐδὲν οὐδαμοῦ τῶν γεωργούντων οὔτε νομάδων, ἀλλ' οὔτε τῶν πολιτικῶν δύναται ζῆν μὴ προκατείλη μένον τῇ τοῦ κρείττονος πίστει . διὸ πᾶν μὲν ἔθνος ἑώων, πᾶν δὲ ἑσπερίων ἀντόμενον ἢ βορειόν τε καὶ τὰ πρὸς τῷ νότῳ πάντα μίαν ἔχει καὶ τὴν αὐτὴν πρόληψιν περὶ τοῦ καταστησαμένου τὴν ἡγομονίαν . εἴγε καὶ τὰ καθολικώτατα τῶν ἐνεργημάτων αὐτοῦ διαπεφοίτηκεν ἐπ' ἴσης πάντα . πολὺ δὲ πλέον οἱ παρ' ἕλλησι πολυπράγμονες οἱ φιλόσοφοι ἐκ τῆς βαρβάρου ὁρμώμενοι φιλοσοφίας ἀορᾶτῳ καὶ μόνῳ καὶ δυνατωτάτῳ καὶ τεχνικωτάτῳ καὶ τῶν καλλίστων αἰτιωτάτῳ τὴν προνοίαν ἔδυσαν.*

Strom. V. c. 14. (Edit. Potter. p. 729.).

Wenn also die hh. Väter eine solche in allen Menschen unwillkürlich entstehende Erkenntniß Gottes behaupteten; so mußten sie auch alle mit Tertullian und dem h. Cyprian sprechen: Quae est haec summa delicti, nolle agnoscere, quem ignorare non possis! — Der h. Thomas aber erklärt uns die Thatsache, welche sie bezeugen, aus eben jener allwaltenden Vorsehung, von welcher Clemens redete. Gott hat in unsere vernünftige Natur alles gelegt, was nothwendig ist, nicht nur um ihn zu erkennen, sondern auch um ihn mit Leichtigkeit zu erkennen[1]). Er zieht sich aber von seinen Geschöpfen, nachdem er ihnen das Dasein gegeben hat, nicht etwa zurück, sondern bleibt ihnen nahe, mit ihnen wirkend, sie anregend, unterstützend und jedes auf die ihm entsprechende Weise zu seinem Ziele lenkend. Ist dies von allen Geschöpfen wahr, wie sollte es nicht von den edelsten, die Gott zu seiner Erkenntniß und Liebe und eben dadurch nach seinem Bilde erschaffen hat, wahr sein? Der Mensch gelangt zu seinem Ziele nicht ohne den Gebrauch der Kräfte, die ihm Gott verlieh: aber der sie ihm verlieh, steht ihm auch bei, sie zu gebrauchen. Weil also jenes sittlich-religiöse Leben, für das er geschaffen ist, auf der Erkenntniß der Wahrheiten, wovon wir reden, ruht; so waltet auch Gott also über ihn, daß die sich entwickelnde Vernunft zu derselben mit Leichtigkeit und Sicherheit gelangt[2]). Man bemerke aber, daß hier nicht von der übernatürlichen Gnade, sondern von jenem Beistande die Rede ist, durch den Gott auch in der Ordnung der Natur der erste und vorzügliche Lehrer aller vernünftigen Wesen ist[3]).

---

[1]) Dei cognitio nobis innata dicitur esse, in quantum per principia nobis innata de facili percipere possumus Deum esse.
Opusc. 70. Super, Boeth. de Trin. q. 1. a. 3. ad 6.

[2]) Quamvis non requiratur novi luminis additio ad cognitionem eorum, ad quae naturalis ratio se extendit, requiritur tamen divina operatio: praeter operationem enim, qua Deus naturas rerum instituit, singulis formas et virtutes proprias tribuens, quibus possent suas operationes exercere, operatur etiam in rebus opera providentiae, omnium rerum virtutes ad actus proprios dirigendo et movendo. Ibid. q. 1. a. 1.

[3]) Theolog. der Vorzeit. Bd. 2. n. 35. f. n. 203.

III.

Widerlegung der Einwürfe.

228. „Aber," wendet man ein, „es wird nicht bestritten, daß es eine aus der vernünftigen Natur des Menschen unwillkürlich entspringende Erkenntniß der Wahrheit gebe, noch auch, daß dieselbe von Gewißheit begleitet sei, nur dies behauptet man, eine solche Gewißheit könne nur so lange bestehen, bis der Geist über den Inhalt und den Grund seiner Erkenntnisse nachzuforschen anfange, bis, wie Hermes redet, die Reflexion eintrete. Dann nämlich kann er sich bei jener Erkenntniß, die in ihm ist, ohne daß er weiß, woher sie ist, nicht mehr beruhigen." —

Er kann sich nicht beruhigen, weil er ein ihm natürliches Bedürfniß hat, was er erkennt, durch Forschung auf die letzten Gründe zurückzuführen; das sagen auch wir: er kann sich nicht mehr beruhigen, weil ihm alle und jede Wahrheit, bevor ihm jene Zurückführung gelungen, ungewiß werde; das ist es, was wir läugnen. Und wie schlimm stände es um den Menschen, wenn dem also wäre! Es gehört wenig dazu, alle, die nur einigen Nachdenkens fähig sind, zu überzeugen, daß ihre Erkenntniß jener Wahrheiten keine wissenschaftliche ist, daß sie dieselben nicht aus den höchsten Prinzipien des Denkens herleiten, und dadurch gegen die Einwürfe der Skepsis sicher stellen können. Wenn nun mit dem erwachten Bewußtsein dieses Mangels einer philosophischen Erkenntniß auch die Ueberzeugung von der Wahrheit jener Erkenntnisse wankte, was müßte dann aus dem Menschen werden?

Hermes gesteht, daß es ihm bei der größten Anstrengung und den aufrichtigsten Bemühungen kaum nach zwanzig Jahren gelungen sei, aus dem Labyrinthe seiner Zweifel den Ausweg zu finden. Wie viele aber finden ihn niemals; und auch Hermes hätte ohne Schwierigkeit überführt werden können, daß der Weg, den er glaubte gefunden zu haben, nur ein scheinbarer Ausweg war. So also hätte der weise und gütige Schöpfer die menschliche Natur einrichten können, daß wir auch bei dem besten Willen vergebens nach der sichern Erkenntniß jener Wahrheiten ringen würden, ohne welche unser Leben nicht nur werthlos, sondern auch über alle Maßen elend wäre? Alle, die zum Bedürfniß wissenschaftlicher Erkenntniß erwachten, wären von diesem Augenblicke an verurtheilt,

jahrelang und vielleicht bis an's Ende ihres irdischen Daseins zu zweifeln, ob Gott, den sie bis dahin angebetet, und auf dem ihre ganze Hoffnung ruht, da sei; ob es für sie eine Bestimmung gebe, durch deren Erreichung sie selig werden; ob das Gewissen in ihnen Wahrheit rede; ja ob nicht alles, was sie fürwahrhalten, Lug und Trug, diese Außenwelt ein Gaukelspiel der Phantasie und das eigne Dasein ein Traum sei! Dies aber wäre ihr Schicksal, wenn mit dem Mangel philosophischer Erkenntniß auch der wirkliche Zweifel nothwendig verbunden wäre.

229. Dem ist aber nicht so, wie uns das Bewußtsein, das jeder in sich befragen kann, und das die ganze Menschheit von jeher ausgesprochen hat, bezeugt. Mit dem Gebrauche der Vernunft erwacht in uns das Gewissen, und wir müssen einen Unterschied zwischen dem Guten und Bösen anerkennen, wir mögen wollen oder nicht. Wie es ganz und gar unmöglich ist, an unserm Dasein zu zweifeln; so sind wir auch genöthigt die Außenwelt für wirklich zu halten. Aber auch daß es einen höchsten Urheber unser und aller andern Dinge giebt, und daß durch ihn eine sittliche Weltordnung besteht, müssen wir fürwahrhalten. Wir können es zwar versuchen, die entgegengesetzte Ueberzeugung in uns hervorzubringen, wie wir uns auch anstrengen können, das sittliche Bewußtsein für Täuschung zu halten. Allein nicht nur gelingt dieser Versuch nicht — wenigstens nicht vollkommen —, sondern wir werden auch genöthigt, ihn selbst, den Versuch, als unsittlich zu verdammen. Nämlich der Geist des Menschen steht unter der Wahrheit; sie beherrscht ihn, und macht ihn gewiß auch gegen seinen Willen. Auch ehe er weiß, was sie ist, offenbart sie sich ihm, und erzeugt in ihm die Erkenntniß, daß sie ist. Aber sie beherrscht ihn, und offenbart sich ihm auch, er mag sich sträuben wie er will, als eine heilige Macht, die ihm gebeut, und vor ihren Richterstuhl ihn fordert. Und vor diesem Richterstuhl muß er jenen seinen Versuch zu zweifeln als unsittlich anerkennen. Wie er es als Thorheit verdammen muß, an der Wirklichkeit der Außenwelt, ich sage nicht zu zweifeln, sondern zweifeln zu wollen; so muß er in seinem Zweifel an Gottes Dasein und an seiner heiligen Herrschaft über die Menschheit den Frevel finden, „Den nicht anerkennen zu wollen, den nicht zu erkennen ihm unmöglich ist."

230. „Aber wenn der Mensch auf solche Weise unter der Herrschaft der Wahrheit steht, daß sie ihn auch gegen seinen Willen gewiß macht; so wäre ja der Zweifel nicht bloß unerlaubt, sondern

auch unmöglich?" Der absolute Zweifel allerdings, und daher hat man auch von jeher den vollendeten Skepticismus eines Widerspruchs mit sich selbst geziehen. Aber wenn es sich um die Möglichkeit des Zweifels an den einzelnen Wahrheiten, deren wir erwähnten, handelt; so ist zwischen dem habitualen und actualen Zweifel zu unterscheiden. Der habituale Zweifel ist ein solcher Zustand oder eine solche Beschaffenheit der vernünftigen Natur, vermöge welcher wir über die Wahrheit der Erkenntniß, so oft diese vor unsere Seele tritt, unentschieden bleiben. Nur die Möglichkeit dieses habitualen Zweifels wird durch die oben entwickelte Lehre geläugnet. Denn derselbe würde voraussetzen, daß wir, was zur Erkenntniß der Wahrheit, um die es sich handelt, nothwendig ist, entweder noch nicht erworben oder wieder verloren hätten. Was aber oben behauptet wurde, war eben dies: alles, was zur Erkenntniß gewisser Wahrheiten nöthig ist, sei mit der vernünftigen Natur des Menschen selber gegeben: so daß der Mensch, so bald er zu einigem Nachdenken befähigt ist, auch den hinreichenden Grund in sich trage, für jene Wahrheiten sich zu entscheiden. Es ist dies die habituale Gewißheit, welche als Möglichkeit, der Wahrheit gewiß zu werden, dem habitualen Zweifel entgegengesetzt ist. Liegt also die habituale Gewißheit in der Natur des Menschen, so kann der Mensch dieselbe eben sowenig als seine Natur zerstören.

Daß nun mit der habitualen Gewißheit (mit dem Vermögen gewiß zu werden) der actuale Zweifel (die wirkliche Unentschiedenheit des Geiste) im allgemeinen bestehen kann, ist klar: um aber einzusehen, daß dies auch in dem Falle, von welchem wir reden, möglich sei; brauchen wir nur zu bemerken, was dazu gehöre, daß aus der habitualen Gewißheit eine actuale werde. Es genügt dazu nicht, daß wir die Sache, um die es sich handelt, in der Vorstellung gegenwärtig haben, noch auch, daß wir dieselbe instinctmäßig für wahr halten; sondern wir müssen uns bewußt werden, daß wir sie als wahr erkennen, und bei der Gewißheit, von welcher wir hier reden, nicht anders können als sie für wahr halten. Nun wird allerdings durch das oben Gesagte behauptet, daß ein solches Bewußtsein in Bezug auf gewisse Wahrheiten in uns ohne Nachforschung und Ergründung entsteht; aber stets ist doch dazu eine Aufmerksamkeit des Geistes auf sich selber und auf seine Vorstellungen nöthig. Wir halten z. B. die äußere Welt bei allem unsern Handeln instinctmäßig für wirklich; aber gewiß werden wir von derselben erst, wenn wir uns die Frage stellen, ob sie wirk-

lich sei. Thun wir nämlich dies, so haben wir auch alsbald das Bewußtsein, daß wir nicht anders können, als sie für wirklich halten. Werden wir dann ferner aufmerksam, daß diese Nöthigung in uns ist, ohne daß wir wissen, woher sie sei; so können wir darüber nachforschen, um auf den Grund dieser Gewißheit zu kommen, und so dem natürlichen Bedürfnisse unsers Geistes gemäß unsere Erkenntniß zu vervollkommnen. Thuen wir es aber nicht bloß deßhalb, sondern wollen wir von jener Nachforschung allen Ernstes es abhängen lassen, ob die äußere Welt für wirklich gehalten werden müsse; so drängt sich jene unwillkürliche Nöthigung, sie für wirklich zu halten, dem Geiste auf, und zugleich zeiht uns unser Gewissen der Thorheit oder auch des Stolzes, wenn wir ihr widerstreben wollen. Denn wir haben das deutliche Bewußtsein, daß wir nicht durch unsre Freithätigkeit jene Ueberzeugung von der Wirklichkeit der Dinge in uns hervorbringen, sondern daß sie durch eine in das innerste Leben unsers Geistes eingreifende Nöthigung entsteht. Trotz dieser Nöthigung zweifeln wollen, heißt nichts anders, als unser Verhältniß zur Wahrheit, d. i. unsere Unterordnung unter dieselbe nicht anerkennen wollen.

231. Man kann hier nicht einwenden, daß eben dies, was wir Gewissen nennen, so lange es nur unwillkürlich in uns entsteht, und seine Ansprüche geltend macht, keine Gewißheit für uns habe. Denn vom Gewissen ganz besonders ist es wahr, daß es uns seine Wahrheit selbst offenbart, und uns nöthigt, ein absolut Gutes oder eine höchste Norm unsers Wollens und Handelns, auch ohne daß wir wissen, was sie an sich sei, nicht nur als wirklich, sondern auch als eine hehre und heilige Macht, die über uns steht, anzuerkennen. Mag immer der Mensch sich anstrengen, die Ueberzeugung von der Wahrheit des Gewissens in sich zu vertilgen; er bringt es nicht zu Stande; und so sehr er sich zu überreden sucht, daß er es nicht fürwahrzuhalten brauche; so wird er doch immer von neuem genöthigt, es fürwahrzuhalten, und eben jenes sein Widerstreben selbst zu verdammen.

Aber freilich, obgleich das Gewissen sehr oft gegen den Willen des Menschen redet, und so redet, daß es durch die Offenbarung seiner Wahrheit allen Stolz und alle Grübelei zu Schanden macht, den widerstrebenden Menschen sich mit Gewalt unterwerfend: so ist doch auch wahr, daß es nicht immer redet, und nicht immer so laut redet, daß der Mensch sich nicht abwenden könnte, um es nicht zu hören. Wenn er in sein Inneres einkehrend erfahren will, was

in ihm vorgeht; so wird er jenes Bewußtsein erhalten von dem wir sagten, daß es zur actualen Gewißheit erforderlich ist; d. h. er wird erkennen, daß er gar nicht anders kann, als die Stimme des Gewissens für Wahrheit halten. Aber wenn auch nicht immer, oft wenigstens steht es ihm frei, in sich nicht einzugehen, und auf jene Stimme nicht zu horchen. Er kann sie überhören, oder so wenig darauf achten, daß er sich jener Einwirkung, die ihn gewiß machen würde, entzieht. Auf diese Weise also kann er dann über die Wahrheit des Gewissens, welche er durch philosophische Nachforschung noch nicht erkannt hat, oder gar nicht zu erkennen sucht, trotz der habitualen natürlichen Gewißheit, von der wir redeten, zu Zeiten wenigstens unentschieden sein.

Auf ähnliche Weise verhält es sich mit dem Zweifel an der Wirklichkeit der Außenwelt. Zur eigentlichen und actualen Gewißheit ist erforderlich, daß sich der Geist der Nöthigung, sie für wahr zu halten, bewußt werde. Er kann aber diesem Bewußtsein sich entziehen, dadurch daß er auf das, was unabhängig von aller Forschung in ihm ist und geschieht, nicht achtet, sondern alle seine Aufmerksamkeit der Forschung zuwendet. So mag es möglich sein, daß er sich durch Grübelei in einen wirklichen Zweifel an dem Dasein der Dinge außer ihm hineinarbeitet: aber ganz gewiß nur auf Augenblicke. Denn das Bewußtsein der Nöthigung, das ihm Gewißheit giebt, wird stets von neuem sich ihm aufdringen, und sein Zweifeln oder sein Zweifelnwollen ihm selbst als unerlaubte Thorheit erscheinen.

232. Wenn wir aber die Unsittlichkeit der Zweifel, von denen die Rede ist, auch nicht aus der innern Erfahrung eines jeden Menschen nachweisen könnten; so müßten wir doch von derselben durch das Urtheil der ganzen Menschheit überzeugt werden. In allen gebildeten Völkern wurde von jeher das Bedürfniß philosophischer Forschung anerkannt, und diejenigen, welche sich derselben hingaben, als Weise geschätzt. Aber wenn die Völker von diesen auch über manche Fragen Aufschlüsse erwarteten und annahmen; so haben sie ihnen doch nie das entscheidende Urtheil über alle und jede Wahrheit zuerkannt. Was jene ersten Wahrheiten betrifft, die allen Erkenntnissen zu Grunde liegen; so trägt die Menschheit das Bewußtsein in sich, in ihrem sichern Besitze zu sein. Mögen die Philosophen immerhin auch diese zum Gegenstand ihrer Forschung machen; es wird ihnen deßhalb nicht das Recht eingeräumt, über sie zu entscheiden, und wenn das Ergebniß ihrer Forschung ein

Läugnen oder Bezweifeln jener Wahrheiten ist; so stehen auch jene, die sonst nur ihre Schüler sein möchten, als Richter wider sie auf. Oder giebt es ein Volk, das es nicht für Wahnwitz erklärte, so jemand an dem Dasein der Außenwelt zweifeln wollte? das den Menschen, der keine über die Sinne erhabne Wahrheit und namentlich keinen Unterschied zwischen Tugend und Laster anerkännte, nicht verabscheute? giebt es ein Volk, dem Gottlosigkeit nicht als Verbrechen gälte? Ebendadurch aber, daß man eine Schuld darin findet, diese Wahrheiten zu läugnen, erklärt man auch, daß dieselben keinem, der guten Willens ist, verborgen sein können. —

Hiemit wird übrigens nicht behauptet, daß alle Menschen, welche Irrthümern, die mit diesen Grundwahrheiten der sittlichen Ordnung streiten, ergeben sind, so oft sie denselben gemäß denken oder handeln, sich mit neuer und bewußter Schuld beladen oder der erkannten Wahrheit böswillig widerstreben. Es mag ihnen, wie jenen Gewohnheitssündern ergehen, denen nur selten mehr ein klarer Gedanke an ihre Schuldbarkeit und die Pflicht der Besserung kommt. Meistens zwar begleitet ihre Sünden ein leises Bewußtsein der Schuld; aber diese besteht doch vorzüglich darin, daß sie durch freie Vergehen den Zustand der Gewissenlosigkeit in sich hervorgebracht haben, und der von Zeit zu Zeit sich dennoch erneuernden Mahnungen des Gewissens nicht achten. So sind auch die Läugner Gottes und seines heiligen Gesetzes, besonders wenn sie unter Gläubigen leben, kaum je ohne alles Bewußtsein ihrer Schuld; aber auch bei ihnen haben wir diese vornehmlich darin zu suchen, daß sie aus Leichtsinn oder Stolz dem Lichte der Wahrheit sich entzogen haben, und wider die bald strafende bald mahnende Stimme, welche sie in ihrem Innern nicht selten vernehmen, sich böswillig verstocken.

IV.

Hermes in einem Mißverständniß befangen.

233. Aber um auf Hermes zurückzukommen, haben wir nun etwa durch das, was wir über die Unsittlichkeit des wirklichen Zweifels sagten, auch ihm das Urtheil gesprochen? Denn er versichert, eine große Zeit seines Lebens in solchem Zweifel zugebracht zu haben. Keineswegs. Denn so sehr er dies versichert, glauben

wir es ihm dennoch nicht, und zwar darum nicht, weil wir es ihm glauben, daß „die Angelegenheit des Menschen, die es galt, ihm über alles wichtig," daß er redlichen Willens war. Er hat keine Mühe und Anstrengung gescheut, und ist, wie er sagt, überall mit der größten Strenge zu Werke gegangen: denn das forderte jene Redlichkeit und jene Hochschätzung der wichtigsten Angelegenheiten des Menschen. Und doch sollen wir ihm glauben, daß er ernstlich daran gezweifelt, ob es für den Menschen eine höhere Angelegenheit, ob es eine Redlichkeit, ja ob es Dinge außer ihm, ob es etwas Wirkliches in ihm selber gäbe? Hermes hat weder hieran, noch auch — wir fügen es ohne Furcht hinzu — an dem Dasein Gottes, den nicht zu verletzen er so aufmerksam war — gezweifelt; er hat nur gezweifelt, ob diese Wahrheiten auf diesem oder jenem, ob sie auf irgend einem Wege der Speculation bewiesen werden könnten, und diese seine Ungewißheit über die speculative Begründung hat er mit der Ungewißheit über die Sache selbst verwechselt.

Dazu aber wurde er verleitet durch eben jenes Vorurtheil, das er als den Grund anführt, weßhalb man so lange zweifeln müsse, bis man eine absolute Nöthigung der Vernunft nachweisen könne. „Die Vernunft, sagt er, ist die einzige Führerin, welche der Urheber unsers Daseins uns von Geburt aus auf diese Lebensbahn mitgab, mit der laut gebietenden Stimme in unserm Innern, ihr zu folgen, wohin sie auch führen möge." — Dies ist insofern wahr, als wir uns weder durch bloße Empfindung oder Phantasie, noch auch durch leichtfertiges Annehmen dessen, was Andere sagen, leiten lassen dürfen. Die Wahrnehmung, die innere, wie die äußere, kann zu irrigen Urtheilen verführen, wenn sie nicht vom Gebrauche der Vernunft begleitet ist; und fremdes Zeugniß giebt nur dann Gewißheit, wenn wir durch die Vernunft seine Glaubwürdigkeit erkannt haben. Und in diesem Sinne darf man auch vom christlichen Glauben sagen, daß die Vernunft ihm vorhergeht und zu ihm geleitet. Nun versteht aber Hermes unter dieser vernünftigen Erkenntniß, ohne welche alles zweifelhaft ist, nicht jedwedes mit dem Bewußtsein voller Gewißheit verbundene Ergreifen der Sache, sondern einzig und allein jenes Halten derselben, das durch Nachforschung über die letzten Gründe alles Erkennens als zuverlässig erfunden worden ist.

Von dieser Speculation aber ist es falsch, daß sie uns der Urheber unsers Daseins als unsere einzige Führerin auf diese Le-

bensbahn mitgegeben habe. Hermes selbst lehrt mit dem h. Thomas und der ganzen Schule, daß es zwar an sich möglich sei, die Lehren der natürlichen Religion durch die Vernunft zu erkennen, daß aber nichtsdestoweniger Gott auch diese Wahrheiten uns geoffenbart habe, weil sonst nur wenige Menschen und diese nur nach langer Zeit und nicht ohne Beimischung vieles Irrthümlichen zur Erkenntniß derselben kommen würden. Nämlich um mehr als die allererſten und allgemeinſten Grundwahrheiten mit Gewißheit zu erkennen, haben wir ohne die Offenbarung kein anderes Mittel als mehr oder weniger gelehrte Forschung. Wohlan nun, wenn wir ohne solche Forschung auch die ersten Grundwahrheiten nicht mit Gewißheit erkännten; würde dann jenem Bedürfniß durch die göttliche Offenbarung abgeholfen sein? Mit nichten. Denn um an diese glauben zu können, ist außer dem Lichte der Gnade auch die natürliche Erkenntniß jener Lehren, die der h. Thomas die praeambula fidei nennt, erforderlich. Hat also diese Erkenntniß keine Gewißheit, bis sie nicht auf die letzten Gründe alles Erkennens zurückgeführt und aus diesen als zuverlässig erwiesen worden ist; so ist unsere Lage durch die Offenbarung um nichts besser geworden. Bevor wir der Offenbarung glauben dürfen, müssen wir gegen die neue Philosophie durch eine bessere Critik des Erkenntnißvermögens bewiesen haben, daß wir der Außenwelt gewiß werden, daß wir über die Dinge, die sie einschließt, durch unser Denken sichere Aufschlüsse gewinnen; daß man aus der sinnlichen die übersinnliche Welt, Gottes Dasein und Beschaffenheit mit Gewißheit erkennen kann, daß eine göttliche Offenbarung möglich und unter gewissen Bedingungen als wirklich anzunehmen ist. So wären wir also trotz der Wohlthat der göttlichen Offenbarung, „wenn wir, wie Hermes sagte, vor unserm Gewissen gerecht und heilig handeln wollten," genöthigt, gerade das dunkelste und gefährlichste Gebiet der Speculation zu durchwandeln, und wofern wir uns auf ihm nicht zurechtfänden, an der Erkenntniß jeglicher Wahrheit zu verzweifeln.

Aber das sei fern: wie Gott uns jene Wahrheiten, die wir durch die Vernunft gar nicht, und andere, die wir nur durch vieles Nachdenken finden könnten, durch sein heiliges Wort kund gethan hat; so hat er auch durch die Einrichtung unserer Natur und seine allwaltende Vorsehung dafür gesorgt, daß die Erkenntniß der Wahrheiten, welche dem Glauben an sein Wort vorausgehen muß, vor aller philosophischen Forschung eine von dieser unabhängige Gewißheit für uns habe. Und es ist so falsch, daß wir eine in unserm

Innern laut gebietende Stimme hätten, der philosophirenden Vernunft zu folgen, wohin sie uns auch führen möge, daß jene Stimme uns vielmehr gebietet, der philosophirenden Vernunft zwar das Nachforschen über die Gründe alles Wissens und Erkennens, aber darum nicht das Endurtheil über alles Wissen und Erkennen zu gestatten. Bewegt sie sich auf dem Gebiete der Offenbarung, so werden die Ergebnisse ihrer Forschung durch diese geprüft; beschäftigt sie sich aber mit den ersten Anfängen aller Erkenntniß, so müssen wir sie des Irrthums zeihen, sobald sie jene Ueberzeugungen erschüttern will, die in jedem Menschen, der zum Gebrauche der Vernunft gekommen ist, über alle Zweifel erhaben sind.

Zweites Hauptstück.

Von dem methodischen Zweifel.

234. Man hat wider die neuere Scholastik ganz entgegengesetzte Klagen erhoben. Manche Mitglieder der Universität von Paris werfen ihr vor, in Cartesius den Gründer der neuen und einzig wahren Philosophie verfolgt zu haben, und Günther zweifelt nicht daran, daß es dieses Vergehen war, welches die Gesellschaft Jesu mit ihrer Aufhebung büßte[1]). Dahingegen werden dieselben Theologen von andern Gelehrten beschuldigt, daß auch sie durch Cartesius sich zu einer Art von Rationalismus verleiten ließen, und nicht selten ist diese Beschuldigung auf die ältere Scholastik, als habe sie die cartesianische Speculation vorbereitet, ausgedehnt worden. Wir brauchen nicht viel zur Erklärung dieses Widerspruchs, worin die Ankläger unter sich treten, zu sagen: denn schon öfters sind wir im Verlaufe unserer Untersuchungen den beiden äußersten Parteien begegnet, von denen die eine dafürhält, daß der auf seine natürlichen Kräfte angewiesene Mensch das Göttliche gar nicht erfassen könne, die andere aber wähnt, daß nichts über die Sphäre dieser Kräfte hinausliege. — Wir haben es also hier mit dem Vorwurf zu thun, daß die Scholastik, die wahre Aufgabe der Philosophie verkennend, nicht anders wie Cartesius, vom Zweifel habe zur Gewißheit kommen wollen. Suchen wir zuvörderst die Anklage genauer kennen zu lernen.

I.

Beleuchtung der Anklage und des wahren Streitpunkts.

235. Um für die philosophischen Erkenntnisse eine feste Grundlage zu finden, hielt Cartesius für nöhig, zuerst zu untersuchen, an was allem der Mensch irgendwie zweifeln könne. Wenn man

[1]) Peregrin's G. S. 480.

auf solche Weise das gefunden hätte, was zu bezweifeln ganz und gar unmöglich wäre; so müßte man es versuchen, von dort ausgehend alle anderen Wahrheiten mit solcher Strenge zu beweisen, daß sie dieselbe Gewißheit erhielten. Es war aber, wie wir schon bemerkten, nicht seine Absicht, das Fürwahrhalten aller Lehren, womit sich die Philosophie beschäftigt, davon abhängig zu machen, ob ein solcher Versuch gelingen werde oder nicht. Er nahm an und bekannte, daß der Mensch auch auf anderm Wege, als durch diese philosophische Beweisführung Gewißheit erlangen könne. Aber dies freilich mußte er, um consequent zu sein, behaupten, daß es auf anderm Wege keine wahrhaft wissenschaftliche Erkenntniß der Wahrheit gebe, und die Philosophie, die nicht mit jener Strenge verfahre, als Philosophie keine Grundlage habe.

Nicht anders verstanden auch jene Theologen der katholischen Kirche, welche der cartesianischen Philosophie mehr oder weniger zugethan waren, den Zweifel, den sie für zulässig hielten, und nannten ihn, um ihn von dem wirklichen Zweifel zu unterscheiden, den methodischen. Aber auch diejenigen, welche gegen Cartesius für die Philosophie der Scholastiker das Wort nahmen, beschäftigten sich viel mehr mit andern Lehren der cartesianischen Schule als mit dem methodischen Zweifel. Allerdings billigten sie den Weg, auf welchem Cartesius vom Zweifel zur Gewißheit kommen wollte, keineswegs. Sie gaben nicht zu, daß der Mensch an allem, sein eignes Dasein ausgenommen, zweifeln, und von diesem ausgehend jede Wahrheit, selbst die ersten Denkprinzipien beweisen könne; sie verwarfen ganz und gar seinen höchsten Grundsatz, nach welchem alles und nur das gewiß sein soll, was klar und bestimmt aufgefaßt wird. Aber was die Methode des Zweifels selbst betrifft, so drangen sie mit der Verwahrung, daß der Zweifel nur ein angenommener sei, nicht gerade auf die innere Unmöglichkeit, sondern hoben nur die Gefahr, vom methodischen zum wirklichen Zweifel verleitet zu werden, hervor. —

236. Die Erfahrung hatte gelehrt, wie gegründet diese Furcht war. In England war die Skepsis, in Frankreich die Empirik, in Deutschland der critische Idealismus entstanden. Da erhoben sich sowohl unter den Protestanten Deutschlands als unter den Katholiken Frankreichs Männer, welche der Philosophie eine ganz andere, derjenigen, welche sie durch Cartesius genommen hatte, entgegengesetzte Richtung zu geben suchten. Sie waren überzeugt, daß es unmöglich sei, die Wahrheiten, deren Anerkennung das sittliche

Bewußtsein so mächtig fordert, durch strenge Beweise der Vernunft gewiß zu machen; aber sie läugneten, daß dieses als die Aufgabe der Philosophie anzusehen sei. Die Philosophie hat ihnen zufolge die Wahrheit nicht als ein Unbekanntes zu suchen, und als ein Ungewisses zu begründen; sondern als ein ihr Ueberliefertes anzuerkennen und zu verstehen. Wie die Scholastiker sagten, daß die Theologie von der Offenbarung die Glaubenslehren annehme, sie unter sich vergleiche, ihren Inhalt untersuche, und nicht sie, sondern von ihnen als von Prinzipien anhebend, andere Wahrheiten beweise: so behaupten jene Philosophen, daß auch die Wahrheiten der natürlichen Ordnung durch einen gewissen Glauben ergriffen werden, und die Philosophie sich mit ihnen wie die Theologie mit den geoffenbarten Lehren zu beschäftigen habe.

Woher aber soll denn der Geist die Wahrheiten empfangen, und durch wessen Vermittelung sollen sie ihm überliefert werden? Hierüber war man verschiedener Ansicht: die einen nahmen eine innere, die andern eine äußere Offenbarung an. Jene nämlich behaupteten eine unmittelbare Erfassung der Wahrheit, sei es durch den Gedanken, sei es durch die Empfindung. Denn sie meinten, wie die Körperwelt vor den Sinnen des Leibes, so stehe die übersinnliche Welt vor dem Geist, und werde durch einen höheren Sinn desselben wahrgenommen. Die dadurch entstehende Ueberzeugung hieß ihnen Glaube. — Während Jakobi und andere diese Theorie in Deutschland vertheidigten, verbreitete Bonald in Frankreich die Ansicht, daß es die Sprache sei, durch welche dem Menschen alle höhere Erkenntniß werde. Ohne das äußere Wort komme der Geist nicht zu dem inneren, dem Gedanken, und wie er deßhalb keine übersinnliche Erkenntniß habe, die er nicht der Sprache verdanke; so sei auch in dieser die Bürgschaft für die Wahrheit jener Erkenntnisse enthalten. Der Mensch habe sie nämlich nicht erfunden, sondern vom Schöpfer im Anbeginn als eine Mitgift für dieses Leben empfangen. In der Sprache also besitze die Menschheit außer der besonderen des Christenthums eine allen Zeiten und Völkern gemeinsame Offenbarung.

Indessen möge auch die Sprache das Mittel sein, wodurch Gott den Geist des Menschen in die Gedankenwelt einführt; so ist sie für sich allein doch ganz gewiß nicht das Mittel, ihn in derselben zurechtzuweisen. Wird ja ebensogut Lüge als Wahrheit gesprochen, und wecken ja dieselben Worte nur gar zu oft in andern Menschen andere Vorstellungen: wie entdecken wir also die wahren Lehren, welche von Gott ursprünglich in diese allgemeine

Offenbarung niedergelegt worden sind? Auf dieselbe Weise, antwortet man, wie wir auch über den Inhalt der christlichen Offenbarung sichere Aufschlüsse bekommen. Diese giebt uns — nach katholischen Prinzipien — nicht die in dem Worte Gottes forschende Vernunft des einzelnen Gläubigen, sondern das allgemeine Bekenntniß der Kirche, nach dem berühmten Canon: quod semper, ubique et ab omnibus. So also finden wir auch, was zur ursprünglichen mit der Sprache selbst gegebenen Offenbarung gehört, nicht durch das Nachforschen der individuellen, sondern durch die in dem allgemeinen Glauben des Menschengeschlechts sich offenbarende allgemeine Vernunft. — Hieraus ersieht man, daß die Theorie Bonald's im Lamennismus ihre natürliche Fortführung und Vollendung fand: Bonald selbst hat dies auf das Bestimmteste anerkannt[1]).

237. Einer der eifrigsten Vertreter dieser Lehre war Joachim Ventura, und wie seine jüngsten Werke beweisen[2]), glaubt er sie auch heute noch der Hauptsache nach festhalten zu dürfen. Er brachte aber dieselbe viel mehr, als manche Andere mit der Theologie in Verbindung, und unternahm sogar den Beweis, daß die Scholastiker und namentlich der h. Thomas keine anderen Grundsätze als Bonald und Lamennais anerkannt hätten[3]). Denn wie ihnen in der Theologie der allgemeine Glaube der Kirche, so sei ihnen in der Philosophie der gemeine Sinn der Menschen der letzte Grund der Gewißheit gewesen[4]); und eben deßhalb hätten

[1]) Défense. de l'Essai sur l'indifférence etc. Pièces relatives au 2e vol. — Vergl. De la valeur de la raison humaine par le P. Chastel. p. 157.

[2]) Conferenze. — Della vera e della falsa filosofia. — La tradizione e i semi pelagiani della filosofia. — Milano. 1857.

[3]) De methodo philosophandi auctore P. D. Joachimo Ventura C. R. T. Pars prima. Romae. 1828. — Wir ziehen es vor, hauptsächlich auf dies ältere Werk Venturas zu verweisen, theils weil sich auch Günther (in Peregrins Gastmahl) viel mit demselben beschäftigt, theils weil wir in ihm die Meinungen, um die es sich handelt, bestimmter ausgesprochen finden.

[4]) Quare Scholasticis idem Philosophiae et Theologiae sub respectu plane diverso fundamentum fuit, scilicet communis ratio, commune testimonium atque auctoritas; etenim communem sensum, evidentiam communem in re philosophica, fidem Ecclesiae communem in re theologica magistram et ducem sequuti sunt . . . . Hinc intelliges, cur nec sensus communis aut communis evidentia in rebus philosophicis, nec Ecclesiae auctoritas in re theologica inter demonstrationes a priscis adnumerarentur; utraque enim res non veritatis demonstratio, sed omnis certitudinis fundamentum fuit. Diss. praelim. §. XIX.

sie Aristoteles Philosophie allen andern vorgezogen. Denn Aristoteles beachte ganz besonders den gemeinen Menschenverstand, und erkläre sogar das für evident (keines Beweises bedürftig), was allen wahr zu sein scheine. Es folgert also Ventura auch aus dem, was der h. Thomas von der Nothwendigkeit der Offenbarung sagt, daß wie der Theologe nicht vom absoluten Zweifel, sondern vom Glauben an die Wahrheiten, welche die allgemeine Kirche festhält, ausgeht; so auch der Philosoph nicht vom Zweifel, sondern vom Glauben an das, was das ganze Menschengeschlecht von Gott und den Seelen fürwahrhält und immer gehalten hat, ausgehen müsse[1]). Es handelt sich in der Philosophie nicht darum, die Wahrheit zu finden, sondern die durch jenen Glauben schon gefundene zu erklären und zu vertheidigen. Die Philosophie also, die so verfährt, nennt Ventura philosophia demonstrativa, jene aber, welche die Wahrheiten, vom Glauben absehend, durch die individuelle Vernunft finden will, philosophia inquisitiva. Die erstere war, wenn wir ihm glauben, die Methode wie der Väter, so der Scholastiker, und nur sie stimmt mit dem katholischen Prinzip überein[2]). „Nachdem aber Luther zuerst in der Theologie statt des allgemeinen Glaubens der Kirche die individuelle Vernunft als höchste Norm aufgestellt hatte; meinte man um so mehr berechtigt zu sein, dasselbe in der Philosophie zu thun[3]). So erhielt also diese seit Carteſius wieder den Character, den sie bei den Heiden hatte, sie

---

[1]) Quare in Metaphysicis sincerus philosophus eadem ratione se gerat oportet, qua in Theologicis sincerus theologus sese gerere jubetur: sicut enim Catholicus Theologus non ille quidem ab absoluto dubio, sed a fide earum veritatum, quas universa tuetur Ecclesia, disquisitionum suarum sumit initia; ita porro nisi philosophus in scepticismum labi velit, non a dubio, sed a fide eorum, quae de Deo et de animis universum humanum genus tenet semperque tenuit, incipiat necesse est.

§. 62. p. 100. Cf. Della vera e della falsa filosofia §. 12. p. 53. — La tradizione etc. a. 1. §. 6. p. 43. — Conferenze. I. p. 2.

[2]) Diese Behauptung ist durch das ganze Werk verbreitet; wird aber ganz besonders in cap. I. art. V. VI. (p. 33—56) auseinandergesetzt, und in den neuesten Schriften Ventura's wiederholt. Conferenze Vol. I. Conf. II. [p. 97—99. — Della vera e della falsa filosof. §. 8—19. insbesondere §. 8. und §. 11.

[3]) Sed postquam Lutherano flagitio privatae rationis principatus in re religiosa sancitus fuit, eundem principatum potiori jure in re philosophica ratio privata sibi tribuere et vendicare debuit.

§. 41. p. 53.

wurde philosophia inquisitiva. Aber sie hatte auch das Schicksal der heidnischen Philosophie: sie suchte und fand nicht; sie gebar statt Wahrheit die abentheuerlichsten Irrthümer. Und wie hätte es ihr anders ergehen können? Vom Zweifel anfangen heißt ja dasselbe, als vom Nichts anfangen; aus nichts aber wird nichts, es sei denn durch Schöpfung: soll also etwa die Vernunft die Wahrheit erschaffen[1])?" — Hierauf kommt Ventura oft zurück, und nicht ohne Witz zeiht er Cartesius des Widerspruchs mit sich selber: weil er nämlich einen Punkt gefordert, von welchem aus er Himmel und Erde in Bewegung setzen wollte, und sich dann doch mit dem leeren Raum, dem Zweifel, begnügt habe[2]). — Was endlich Ventura noch ganz vorzüglich beklagt, ist, daß auch die katholischen Theologen der neueren Zeit sich allmählig von dem Wege der Väter und Scholastiker in die Irrgänge des cartesianischen Zweifels haben verlocken lassen.

Indessen manche andere Gelehrte, die der Lehre Bonald's ebenso sehr als Ventura ergeben sind, sehen doch darin richtiger, daß sie dieselbe den Scholastikern nicht zuschreiben. Vielmehr behaupten sie, das Uebel habe schon mit der Philosophie dieser begonnen, und sei nur durch Cartesius zum Durchbruche gekommen. Und obschon diese Vertheidiger des sogenannten Traditionalismus übrigens treue Anhänger der katholischen Wahrheit zu sein streben, wagen sie es dennoch, die verehrten Lehrer der Kirche den h. Bonaventura und den h. Thomas des Rationalismus zu beschuldigen[3]).

Um also sowohl diese als auch die gesammte Theologie der Vorzeit gegen eine solche Anklage in Schutz zu nehmen, müssen wir die Behauptungen der Bonaldischen Schule über den Ausgangspunkt und die Grundlage der Philosophie näher betrachten, und namentlich sehen, was es mit der philosophia inquisitiva et demonstrativa für eine Bewandtniß habe.

---

[1]) Philosophia ex dubio absoluto initium capiens omnem, nullo externo sibi auxilio adscito, detegendam creandamque veritatem suscipit. Cum enim non veritatem tantum, sed et principia et media veritatis secernenda ipsa sibi statuere conetur; ex nihilo veritatem creare contendit, quod quidem plane est veritatem creare suis viribus velle. §. 143. p. 305.

[2]) Cartesius ausu plane temerario, ne dicam stulto, ex absoluto dubio arbitratur certae veritatis inquisitionem recte institui; et ad coelum terramque movendam nullum aliud punctum postulat, ubi consistat, nisi vacuum. §. 154. p. 340.

[3]) Siehe die Zeitschrift Bonnetty's: Annales de la philosophie chrétienne.

238. Jedoch wenn irgendwo, so ist es hier nothwendig, den wahren Streitpunkt in's Licht zu stellen. Könnte es ja scheinen, daß wir im vorhergehenden Hauptstück fast alles, was Bonald und Ventura, sei es über den Ursprung unserer religiösen Erkenntnisse, sei es über das Verhältniß derselben zur Philosophie behaupten, schon zugegeben hätten. Aber so verhält sich die Sache keineswegs. Wir bewiesen, daß der Mensch gewisse Grundwahrheiten mit einer von der Philosophie unabhängigen Gewißheit erkenne, und daß ihm sein Gewissen nicht gestatte, die Anerkennung derselben von dem Versuch, sie durch die Speculation zu begründen, abhängig zu machen. Aber deßhalb haben wir erstlich über den Ursprung dieser Erkenntnisse weder was Bonald, noch auch was Jakobi will, eingeräumt. Die Ueberzeugung von jenen Wahrheiten findet sich in uns vor, ohne daß wir sie gesucht, und ohne daß wir sie vertilgen könnten. Aber eine unwillkürliche Erkenntniß ist nicht auch sogleich eine unmittelbare, und wir werden später Gelegenheit haben, die Gründe, weßhalb man mit den Scholastikern jene behaupten und diese läugnen kann, vorzulegen. Noch viel weniger aber geben wir Bonald zu, daß die ersten Erkenntnisse des Uebersinnlichen aus der Sprache und einer in ihr enthaltenen göttlichen Offenbarung stammen. Sie sind unabhängig von philosophischer Forschung, aber auch unabhängig von der Tradition. Mögen immer die Vertheidiger der letzteren die Bedeutung der Sprache und ihren innigen Zusammenhang mit unseren Erkenntnissen hervorheben; mögen sie gegen die Naturalisten darauf dringen, daß allen Denkmalen der Geschichte zufolge das Menschengeschlecht sich nicht aus einem Zustand thierischer Unvollkommenheit allmählig emporgearbeitet habe, sondern ursprünglich vom Schöpfer mit der Sprache und andern Gaben ausgerüstet, und erst durch Mißbrauch dieser Gaben in vielerlei Elend und theilweise in Barbarei versunken sei. Mögen sie endlich hieraus folgern, daß so viele Völker in Finsterniß und Irrthum wandeln, weil sie das durch die göttliche Offenbarung von Anfang gegebne Licht nicht bewahrt haben. Alles dies geben wir ihnen nicht bloß zu, sondern wünschen mit ihnen, daß es allgemein anerkannt werde. Aber was wir läugnen, ist, daß alles und jedes Wissen vom Uebersinnlichen, das die Menschen noch besitzen, daß namentlich die erste Erkenntniß desselben aus jener Ueberlieferung entspringe. Wir haben dagegen schon bei anderer Gelegenheit nicht bloß nachgewiesen, daß die hh. Väter, die so viel von dieser allen Menschen gemeinsamen Erkenntniß reden, sie sämmtlich als eine solche dar-

stellen, die aus der vernünftigen Natur des Menschen sich von selbst und ohne irgend eine Belehrung von außen entwickle[1]), sondern auch die Gründe mitgetheilt, durch welche der h. Augustin und der h. Thomas die gänzliche Unmöglichkeit darthuen, daß wir durch die Sprache und was immer für äußere Belehrung irgend welche Erkenntnisse und die Ueberzeugung von der Wahrheit derselben gewännen, wenn wir nicht schon vorher durch ein uns innewohnendes Licht erleuchtet wären[2]). —

239. Auch über die weitere Ausbildung dieser ersten Erkenntnisse und ihr Verhältniß zur Philosophie pflegen die Vertheidiger des Traditionalismus manches Wahre und Beachtenswerthe zu sagen. Denn sie irren gewiß nicht, wenn sie behaupten, daß die Wahrheit sich im Leben und Wirken der Menschheit offenbarte, ehe sie durch philosophische Forschung erfaßt wurde. Was Cicero von der Kunst sagt, daß nämlich vielmehr die Theorie den Werken, als die Werke der Theorie ihr Dasein verdanken[3]): das ist auch von allen Wissenschaften, die mit dem Leben des Menschen in naher Verbindung stehen, wahr. Oder gab es nicht weise Gesetzgebungen, ehe es Theorien des Rechtes gab? und urtheilten die Menschen nicht über Tugend und Laster, ehe noch Philosophen die Sittenlehren aus ihren höchsten Grundsätzen hergeleitet hatten? Auch über die göttlichen Dinge und das Schicksal der Meschen nach diesem Leben sprachen die religiösen Sitten und Gebräuche Ueberzeugungen aus, bevor diese zum Gegenstand gelehrter Forschung geworden waren. Woher also diese Ueberzeugungen? Wenn wir den hh. Vätern glauben, so wurden und werden die Völker zu diesen Erkenntnissen, die ihr Leben ordnen, durch die mehr oder weniger unwillkürliche Entwicklung ihrer vernünftigen Natur unter dem Einflusse göttlicher Mitwirkung hingeleitet. Doch soll damit nicht geläugnet werden, daß auch die Ueberlieferung der Lehren, die aus der ersten Offenbarung stammten, auf die sittliche und religiöse Bildung der Völker Einfluß übte.

Je weniger aber die Menschen in dem Lichte, das ihnen leuchtete, wandelten, desto mehr entfernte es sich von ihnen; und wenn es auch niemals ganz erlosch, so ward es doch durch die immer zunehmenden Irrthümer mehr und mehr verdunkelt. Wie wir nun

---

[1]) Theologie der Vorzeit. Zw. Bd. n. 26. ff. — [2]) Ebend. n. 35. ff. — [3]) De oratore l. 1. c. 32.

zugegeben haben, daß die Philosophie die Wahrheit nicht zuerst entdeckt, und in die Welt eingeführt habe; so läugnen wir gewiß auch nicht, daß sie unvermögend war, jene Finsterniß zu zerstreuen, und das Licht der Wahrheit den Menschen zurückzuführen. Erkennen wir ja an, was die Erfahrung aller Jahrhunderte lehrt, daß die sich selbst überlassene Forschung auch jene Lehren, die an sich über die Vernunft nicht erhaben sind, nicht ohne Beimischung vieles Irrthümlichen erkennt, und wenn sie zur reinen und vollständigen Erkenntniß gelangte, dieselbe doch nur wenigen Menschen und diesen erst nach jahrelanger Anstrengung zugänglich machen könnte; und haben wir ja aus diesen Gründen mit dem h. Thomas geschlossen, daß die göttliche Offenbarung oder doch irgend eine ganz besondere Hülfe der Vorsehung auch dazu nothwendig war, um unter den Menschen die Erkenntniß der Wahrheiten, die der natürlichen Ordnung angehören, zu verbreiten[1]). Nachdem uns nun die Wohlthat der Offenbarung zu Theil geworden ist, sind wir in einem von den Anstrengungen der Speculation unabhängigen Besitze der Wahrheit. Was jene ersten und allgemeinsten Erkenntnisse betrifft, so sind sie jedem Menschen mit dem Gebrauche der Vernunft gegeben, und durch die Einrichtung der Natur vor dem Zweifel sicher gestellt: die vollständigere Belehrung aber erhalten wir durch die göttliche Offenbarung. Man kann demnach allerdings sagen, daß es nicht die Aufgabe der Philosophie ist, die Wahrheit erst zu entdecken, und uns zu ihrem Besitze zu verhelfen. In diesem Sinne soll sie sich nicht zur philosophia inquisitiva machen; das räumen wir Ventura ein, und beklagen mit ihm, daß sie es dennoch, besonders seit Cartesius von neuem gethan hat. Wir sagen dies nicht von allen, die in den letzten Jahrhunderten philosophirt, noch auch von allen, die auf andere Weise als die Scholastiker philosophirt haben: aber doch von den meisten, die irgend eine neue Schule gegründet haben. Als wenn sie weder auf das Licht, das in uns wie von selber leuchtet, noch auf die Ueberzeugungen, die das ganze Menschengeschlecht ausspricht, noch auf die Offenbarung, die uns Gott gegeben hat, Rücksicht zu nehmen hätten; verfuhren sie nicht anders, als wenn erst die philosophische Forschung der Welt das heilbringende Licht gebären müßte. Deßhalb hat denn auch, wie Ventura mit Wahrheit bemerkt, die Philosophie seit Cartesius von neuem die schlagendsten Beweise von jenem ihrem Unvermögen

[1]) Theologie der Vorz. Zw. Bd. nn. 16. 107.

gegeben. Bei unerhörten Anstrengungen hat sie es nicht zur Erkenntniß der Wahrheit gebracht, und noch einmal ist an ihr geschehen, was der Apostel von der stolzen Weltweisheit der Heiden sagt[1]).

Aber müssen wir nun auch, was Ventura mit Bonald und Lamennais ferner behauptet, das, worin das Eigenthümliche seiner Lehre besteht, einräumen? Wir können dasselbe auf diese zwei Sätze zurückführen, erstlich: „Wie in der Theologie alle Gewißheit auf der spätern Offenbarung (der im alten und neuen Bunde gegebnen) und auf dem Ansehen der Kirche ruht; so ruht auch in der Philosophie alle Gewißheit auf der ursprünglichen Offenbarung und dem Ansehen des Menschengeschlechts;" zweitens: „Wie die Theologie von jenen Sätzen, für die sie das Zeugniß der allgemeinen Kirche aufweisen kann, ausgeht, und diese nicht erst beweist; so muß die Philosophie von den Wahrheiten, die der gemeine Sinn der Menschen anerkennt, wie von ihren Prinzipien ausgehen und diese nicht erst durch Gründe der Vernunft gewiß machen wollen." — Es ist also dies im vollen und eigentlichsten Sinne das, was man in neuerer Zeit den Dogmatismus der Speculation genannt hat. Müssen wir also nach allen oben gemachten Zugeständnissen diesem huldigen, und jene Sätze Ventura's unterschreiben? Es sei uns gestattet, die Untersuchung von dem letzteren derselben zu beginnen.

II.

Ob die Philosophie, was der gemeine Sinn der Menschen lehrt, als gewiß voraussetzen müsse.

240. Vor aller Philosophie erkennt der Mensch die wichtigsten Lehren der natürlichen Religion und Sittlichkeit; er findet für sie ein Zeugniß in seinem Innern, das schon für sich allein vollgültig, überdies durch die Zustimmung des ganzen Menschengeschlechtes bekräftigt wird, und das sittliche Bewußtsein gestattet uns nicht, das Ergebniß philosophischer Untersuchungen zu erwarten, um jenes Zeugniß anzuerkennen. Ist aber damit auch schon gesagt, daß wir nicht darnach streben dürfen, jene uns schon bekannten und

[1]) Rom. 1, 21. 22. Col. 2, 8.

gewissen Wahrheiten auch aus reinen Vernunftprinzipien zu beweisen? ist es unerlaubt, bei dieser Forschung von jener Gewißheit abzusehen, und so zu verfahren, als wären wir noch unentschieden? kurz, ist mit dem ernstlichen Zweifel auch der methodische verboten? Unläugbar ist, daß wir in andern Wissenschaften unbedenklich diese Methode befolgen. Es sind uns z. B. aus der Erfahrung gar viele Sätze der Geometrie und Statik bekannt und gewiß: niemand aber hält es deßhalb für unmöglich oder für unnütz, dieselben auch in der reinen Mathematik zu beweisen, und zwar so, als wären sie uns noch gänzlich unbekannt. Man hält dies nicht für unmöglich, eben weil es eine reine Mathematik giebt; nicht für unnütz, weil die Erfahrungskenntnisse auf diesem Wege, wenn auch oftmals nicht gewisser, doch schärfer bestimmt und weiter ausgebildet werden. Aber wie es sich immer mit andern Wissenschaften verhalten möge, was jenen Theil der Philosophie betrifft, worin die Grundlehren der natürlichen Religion behandelt werden; so gestattet Ventura eine solche Art der Beweisführung nicht. Diese Lehren nicht auf das Ansehen des gemeinen Sinnes der Menschen annehmen, sondern durch Gründe der individuellen Vernunft erst beweisen wollen, sei dasselbe, wie das Prinzip des Protestantismus von der Theologie in die Philosophie hinübertragen. Folgen wir ihm in diesem Vergleich der Theologie und Philosophie: derselbe ist sehr geeignet, die Mißverständnisse, die hier obwalten, an's Licht zu bringen.

241. Die Theologie, so heißt es, sucht nicht erst die geoffenbarten Lehren, sondern sie empfängt sie durch den Glauben d. h. sie nimmt sie auf das Ansehen Gottes, der durch die Kirche zu uns redet, an. Ihre Aufgabe ist, die Glaubenslehren zu erörtern, und von ihnen als Prinzipien ausgehend weitere Erkenntnisse zu gewinnen. Ganz wohl. Aber ist das die gesammte Aufgabe der Theologie? stellt diese die Glaubenslehren immer als Prinzipien, die durch das Ansehen der Kirche gegeben sind, hin; und läßt sie sich nirgend darauf ein, dieselben aus den Quellen der Offenbarung, der Schrift und Tradition zu beweisen? mit andern Worten: giebt es in der katholischen Kirche nur rein scholastische oder speculative, nicht auch positive Theologie? Es ist die Aufgabe dieser, die Glaubenslehren aus den Quellen der Offenbarung darzuthun, und dadurch der scholastischen Theologie ihre Prinzipien zu liefern[1]).

[1]) Theol. der Vorzeit. Letzter Band. n. 11.

Wir verfahren aber bei diesen Beweisführungen der positiven Theologie so, als wäre es noch unentschieden, ob die Lehren, um die es sich handelt, in dem Worte Gottes enthalten seien; und sehen folglich von dem Zeugniß der allgemeinen Kirche, das uns vor jener Beweisführung hievon gewiß macht, ab. Welche Verschiedenheit des Verfahrens bringt nichtsdestoweniger hier die Verschiedenheit des katholischen und protestantischen Prinzips hervor? Der Protestant ist in Wahrheit unentschieden, und er forscht in der Schrift, um sich zu entscheiden, ob er die in Frage stehende Lehre als eine von Gott geoffenbarte anerkennen müsse oder nicht: er macht also seine individuelle Einsicht zur Norm seines Glaubens. Der Katholik aber erkennt als solche Norm den allgemeinen Glauben der Kirche an: alles, was dieser als geoffenbarte Lehre bekennt, das ist ihm als solche gewiß. Wenn er also Lehren, über welche sich der allgemeine Glaube der Kirche auf irgend eine Weise hinlänglich ausgesprochen hat, dennoch, vom Ansehen der Kirche absehend, aus dem göttlichen Worte beweist; so thut er es, nicht weil er über dieselben unentschieden ist, sondern weil er durch solche Beweisführung, außer manchen andern Vortheilen, auch diesen erlangt, der Irrlehre jede Entschuldigung unmöglich zu machen.

Wie wir also durch ein solches Verfahren in der Theologie keineswegs dem protestantischen Prinzip von der freien Forschung huldigen; ebenso wenig tragen wir, wie Ventura behauptet, dasselbe auf das Gebiet der Philosophie hinüber, wenn wir die Wahrheiten der natürlichen Religion durch Vernunftgründe beweisen. Wir thuen es nicht, weil uns die Gewißheit, welche uns von denselben sowohl der christliche Glaube als auch das mit der vernünftigen Natur gegebne sittlich religiöse Bewußtsein giebt, abhanden gekommen, sondern damit auch die Wissenschaft von der Wahrheit Zeugniß ablege, und jene, die sie in Bosheit niederhalten, keinerlei Entschuldigung finden.

242. Aber gehen wir noch einen Schritt weiter. Man beweist in der Theologie nicht bloß die einzelnen Glaubenslehren aus den Quellen der Offenbarung, sondern man beweist auch diese Quellen selber. Das eigenthümliche Gebiet der Theologie ist das des Glaubens: wo der Glaube beginnt, da beginnt die Theologie, die Wissenschaft des Glaubens. Aber wie dem Glauben die Erkenntniß seiner Prinzipien, des Daseins nämlich und der Untrüglichkeit der göttlichen Offenbarung, nothwendig vorhergeht; so ist auch der wissenschaftliche Beweis dieser Prinzipien die noth-

wendige Einleitung in die Wissenschaft des Glaubens. Nothwendig ist diese Einleitung nicht, um glauben zu können; weil wir ohne solche gelehrte Beweisführung Gewißheit haben können, daß Gott zu uns durch seine Kirche geredet, und daß seine Rede untrüglich ist: aber nothwendig ist sie, um von unserm Glauben auch eine wissenschaftliche Rechenschaft geben zu können. Hat aber der h. Thomas, auf den sich Ventura beruft, oder irgend ein katholischer Theologe der Vorzeit je die Berechtigung und die Möglichkeit einer solchen Rechenschaft geläugnet? Hätten sie ja, um es zu thun, die ehrwürdigsten Väter der Kirche tadeln müssen, daß sie jene ihre apologetischen Schriften verfaßten.

Wenden wir nun auch dies auf die Philosophie an. Ihre allgemeinsten Prinzipien sind die Erfahrung und die Denkkraft. Was also in der Theologie die Apologetik, das ist in der Philosophie die Theorie des Erkenntnißvermögens: man weist nach, daß und in wie fern unser Denken und unsere Erfahrung Gewißheit gewähren. Wenn sich daher die Philosophie seit Carteſius ganz besonders mit diesen Untersuchungen beschäftigt hat; so darf man ihr daraus ebenso wenig einen Vorwurf machen, als man es der Theologie verargt, daß sie seit Melchior Canus der Theorie ihrer Prinzipien eine besondere Aufmerksamkeit schenkt. Freilich sind Carteſius und die Gründer anderer Schulen, die nach ihm entstanden, in jenen Untersuchungen dem Geiste und den Grundsätzen der wahren Philosophie nicht wie Melchior Canus und die späteren Theologen dem Geiste und den Grundsätzen der kirchlichen Wissenschaft getreu geblieben; und bei dem unsäglichen Unheil, das die neue Philosophie bald zweifelsüchtig grübelnd, bald vermessen schwärmend angerichtet hat, ist es wohl zu verzeihen, wenn Männer, denen das wahre Wohl der Menschheit am Herzen liegt, zu einem übertriebenen Mißtrauen gegen alle reine Vernunftspeculation verleitet wurden.

Uebertrieben aber ist das Mißtrauen, wenn man nicht bloß auf die Gefahren und die wirklichen Verirrungen hinweist, sondern auch die Untersuchung selbst verbieten will. Bonald redet über alle Maßen hart nnd bitter gegen die philosophischen Schulen der neueren Zeit, weil sie, um den Grund und die Bedingungen der Gewißheit zu finden, mit Aufwand alles ihres Scharfsinns das menschliche Erkenntnißvermögen durchforschten; und Ventura findet es lächerlich, daß man in neuerer Zeit die Philosophie mit einer

Untersuchung der Criterien der Gewißheit beginne[1]). Aber wenn die Wissenschaft von unseren Ueberzeugungen Rechenschaft geben soll; so kann es nicht außer ihrer Aufgabe liegen, die ersten Anfänge unseres Erkennens zu untersuchen. Geben wir einmal zu, daß die Philosophie von den durch das Zeugniß des Menschengeschlechtes überlieferten Lehren, wie die scholastische Theologie von den Glaubensartikeln anfangen müßte; so kann sie doch dies unmöglich, bevor sie sich nicht der Rechtmäßigkeit eben dieses Anfanges versichert hat. Um sicher zu bauen, braucht man zwar nicht immer das Fundament erst zu legen; aber man muß doch untersuchen, ob die Natur selbst ein solches und welches sie gelegt habe. Und hat denn etwa Bonald jene Forschungen, über die er sich ereifert, vermeiden können? Er wollte der Philosophie eine andere Grundlage, als man bisher gekannt hatte, anweisen. Um uns aber zu bewegen, dieselbe als die wahre anzuerkennen, mußte doch auch er sich in die ausführlichsten und feinsten Untersuchungen sowohl über die Sprache als auch über das Erkenntnißvermögen einlassen; mußte für das, was er über die ursprüngliche Offenbarung und ihre Fortpflanzung durch die Sprache, über ihre absolute Nothwendigkeit und das gänzliche Unvermögen der Vernunft, ohne sie eine übersinnliche Wahrheit zu erkennen, behauptet, Gründe vorbringen. Wir wollen ihn hier noch nicht fragen, ob wir die Einsicht in diese Gründe durch die individuelle oder durch die allgemeine Vernunft, durch eignes Nachdenken oder durch die Offenbarung erhalten: wir sagen für jetzt nur, daß doch auch er die erste Grundlage der Philosophie untersuchen, und was darüber zu behaupten sei, in Frage stellen mußte.

243. Aber wie? Sowohl durch die Natur der Sache als auch durch den Vergleich mit der Theologie scheinen wir nun dahingeführt zu sein, daß die Philosophie nicht nur alle einzelne Lehren, die in ihren Bereich gehören, sondern auch die ersten Prinzipien des Erkennens so behandeln dürfe, als wäre ihre Gewißheit noch nicht anerkannt. Das hieße aber den methodischen Zweifel über alle und jede Wahrheit ausdehnen. Und wenn wir das thun wollten, würden wir da nicht mit Carteſius, wie Ventura sagte, der Spe-

[1]) Quid sibi volunt criteria illa vel notae veritates? quid abstrusae atque ineptae illae critices regulae? quae tanto legum conditionumque apparatu sub ipso philosophiae limine traduntur?
Dissert. praelim. §. 22.

culation ihren Standpunkt im leeren Raum anweisen? — Wir wollen sehen: aber zuvor stellen wir an Ventura die Frage, ob er denn den methodischen Zweifel über alle und jede Wahrheit verbiete?

Sowohl aus der Erklärung, welche er von der Philosophie und ihrer Aufgabe giebt, als auch aus manchen einzelnen Aeußerungen müßte man das schließen; aber er fügt jener Erklärung die Bemerkung bei, es liege nicht in seiner Absicht der Vernunft jedes Aufsuchen der Wahrheit zu untersagen. Nur von den vorzüglichen Wahrheiten gelte, was er behaupte, daß sie nämlich nicht durch die Untersuchung gefunden, sondern durch den Glauben empfangen werden müssen; in Betreff der untergeordneten d. h. von jenen abgeleiteten Wahrheiten könne allerdings der Philosophie auch ein Suchen gestattet werden[1]). Aber welches sind jene vorzüglichen Wahrheiten, und wie viele sind ihrer? Wenn Ventura dies nicht glaubte bestimmen zu müssen; so hätte er uns doch wenigstens einen Grundsatz als Regel geben sollen, nach der wir entscheiden könnten, ob eine Wahrheit zu den höchsten oder zu den untergeordneten zu rechnen sei. Denn wie können wir sonst wissen, wann die Philosophie aufhören müsse inquisitiva zu sein? Ist z. B. von den Eigenschaften Gottes die Rede, so wird er vielleicht gestatten, daß wir, was der Glaube oder auch der natürliche religiöse Sinn über sie lehrt, aus der Idee Gottes, als des unendlich vollkommnen Wesens herzuleiten suchen. Wenn wir nun aber fortfahren, und auch diese Wahrheit, daß Gott ein unendlich vollkommnes Wesen ist, aus einer andern, jener nämlich herleiten, daß Gott durch sich selbst und nothwendig ist; wenn wir ferner schließen zu dürfen meinen, Gott müsse nothwendig und durch sich selbst da sein, sonst könne er nicht Urheber dessen, was nicht durch sich und zufällig ist, sein; wenn wir sodann aus der Veränderlichkeit der Welt ihre Zufälligkeit erkennen, aus dieser aber folgern wollen, sie müsse einen von ihr verschiedenen Urheber haben; wenn wir endlich gar

[1]) Juxta nostram sententiam vera germanaque philosophia tantummodo circa veritates principes inquisitionem respuit; siquidem non eas inani labore exquirit, sed a religione vel communi naturae sensu aut universali testimonio exhibitas expendit, amplificat, exornat, confirmat; ast tamen circa veritates subalternas seu derivatas inquisitionem utique admittit, nec impedit quidem, quominus recta ratio tot subalternas veritates ex veritatibus primis deducat, quot legitimo nexu deduci possunt. Cap. l. a. 5. §. 29. p. 36.

behaupten, daß diese Wahrheit von dem Dasein eines durch sich selbst und nothwendig seienden Wesens sich aus unserm eignen Dasein ganz allein, wofern wir es als ein wirkliches, aber zufälliges erkannt haben, erschließen lasse: so muß uns doch Ventura, wenn seine Theorie zu etwas dienen soll, nachweisen, daß und wo wir die Gränzen der rechtmäßigen Herleitung überschreiten und eine Wahrheit zu beweisen unternehmen, die nicht mehr bewiesen, sondern als veritas princeps auf das Ansehen des gemeinen Sinnes angenommen werden muß. Kann er dieses nicht nachweisen, so sind wir, eben wenn seine Lehre wahr ist, übel berathen. Denn dieser zufolge darf zwar die Philosophie bis auf gewisse Punkte inquisitiva sein, d. h. die Wahrheiten, um welche es sich handelt, als wären sie noch unbekannt, aus bekannten zu finden suchen; aber wehe! wenn sie jene Gränzpunkte überschreitet, und ihr Verfahren auch auf die veritates principes ausdehnt. Denn alsdann wird sie, wenn wir Ventura glauben, nicht nur verderblich, sondern die Ursache alles Verderbens, das in der Welt ist. Ist es in einer solchen Theorie nicht absolut nothwendig, die veritates principes zu bestimmen? Und wie will sonst Ventura irgend einen inquirirenden Philosophen, und wäre derselbe auch der ärgste Cartesianer, überführen, daß er gegen seine Lehre von den zwei Philosophien sich verfehlt habe?

244. Indessen, sagt man, dies wenigstens könne er behaupten, daß der methodische Zweifel nicht auf das ganze Gebiet der Philosophie ausgedehnt werden dürfe. Denn das hieße vom absoluten Zweifel, also vom Nichts ausgehen; vom Nichts ausgehend aber kommt man zu nichts. Und wirklich fügt Ventura an der angeführten Stelle hinzu, daß er nur jene Philosophie verwerfe, die vom absoluten Zweifel anfangend alle und jede Wahrheit finden wolle[1]). Aber wenn dem so ist, wie kann er denn auch nur die rein cartesianische Philosophie verwerfen? Geht sie vom Nichts des absoluten Zweifels aus? Keineswegs. Cartesius sagt, man solle versuchen, an allem zu zweifeln, d. i. den Zweifel so weit als möglich ausdehnen. Aber er sagt nicht, daß man an allem zweifeln könne. Denn dann hätte gewiß auch er alle Wissenschaft

[1]) Nimirum nos philosophiam illam tantummodo, quae ex absoluto dubio sumens exordium omnes omnino veritates privatis viribus inveniendas censet: minime vero omnem subalternarum veritatum inquisitionem improbamus.

für unmöglich erklärt. Man soll, will er, den Zweifel so weit als möglich ausdehnen; denn so werde man das finden, woran es nicht möglich sei zu zweifeln; und hievon, von dem, woran kein Zweifel möglich sei, müsse man ausgehen. Das heißt doch nicht vom absoluten Zweifel ausgehen, und sich im leeren Raume seinen Standpunkt wählen.

Ob Cartesius den wahren Punkt, und besonders ob er den Weg, auf welchem man von ihm aus weiter gehen könne, richtig angegeben habe; das ist, wie schon oben bemerkt wurde, eine andere Frage. Aber um der Methode, die man nach ihm zu benennen pflegt, das Gehässige zu nehmen, und zugleich zu überzeugen, daß dieselbe ihm ganz und gar nicht eigenthümlich ist; braucht man nur dieselbe mit andern passenderen Ausdrücken zu erklären. Von jeher hat man geglaubt, daß es für den Menschen ein Wissen d. h. nach der Erklärung der Alten ein Erkennen der Dinge aus ihren Gründen gebe. (n. 87.) Wollen wir also dieses gewinnen und so weit als möglich vollenden, so müssen wir bei allen Wahrheiten, um die es sich handelt, fragen, ob sie, sei es nun an sich oder nur, um uns erkennbar zu sein, andere Wahrheiten voraussetzen; und haben wir dies gefunden, so müssen wir in Bezug auf diese andern Wahrheiten dieselbe Untersuchung erneuern, bis wir auf jene Erkenntnisse kommen, die, um uns gewiß zu sein, keine andern voraussetzen. Giebt es keine solchen Erkenntnisse, oder ist jene Herleitung der einen Wahrheit aus der andern unmöglich; so giebt es keine Wissenschaft. Was ist gewöhnlicher, als diese Erklärung der wissenschaftlichen Methode? Und doch ist es klar, daß der methodische Zweifel, an sich betrachtet, nichts anders bedeutet. Was will man mit demselben, wenn nicht, daß alles, was bewiesen (d. i. aus Bekannterem hergeleitet) werden kann, um bewiesen zu werden, als Unbekanntes zu behandeln sei.

245. Weil wir aber oben mit Ventura einen Vergleich zwischen der Theologie und Philosophie angestellt haben; so müssen wir hier, größerer Klarheit wegen, auf einen Unterschied aufmerksam machen. Wir sagten, daß wie in der Theologie nicht nur die einzelnen Glaubenswahrheiten aus den Quellen der Offenbarung, sondern auch diese Quellen selber, die Prinzipien der Theologie, bewiesen werden; so könne und müsse auch die Philosophie nicht nur die einzelnen Lehren, die in ihr Gebiet gehören, aus ihren Erkenntnißquellen beweisen, sondern auch diese ihre Quellen oder Prinzipien untersuchen. Der Unterschied also, den wir hervorheben

wollten, besteht darin, daß diese Untersuchung der philosophischen Prinzipien keine eigentliche Beweisführung sein kann. Die Theologie muß die Wahrheit ihrer Prinzipien d. h. das Dasein und die Untrüglichkeit einer göttlichen Offenbarung beweisen; und es kann dies geschehen, weil kein Erkennen durch die Offenbarung erstes Erkennen ist, sondern jeder Glaube ein Wissen, wie die Gnade die Natur voraussetzt. Aber eben deßhalb muß es in unserm natürlichen Erkennen einen Anfang geben, der keines Beweises, keiner Begründung durch andere Wahrheiten, bedarf: denn sonst würden wir in der Begründung, ohne je ein Ende zu finden, fortfahren müssen. Wenn also die Philosophie ihre höchsten Prinzipien untersucht und dabei so verfährt, als wäre ihre Gewißheit noch erst darzuthun; so beweist sie dieselben nicht, sondern sie erklärend, beleuchtend, entwickelnd, zeigt sie vielmehr, daß dieselben jedem, der sie betrachtet, durch sich selbst gewiß sind, und keines Beweises bedürfen.

Dies ist die Lehre, welche nicht nur die neueren Scholastiker, die Ventura angreift, sondern auch, wie wir sehen werden, die älteren, auf die er sich beruft, übereinstimmend vortragen. Aber, möchte man hier fragen, ist denn diese Lehre von jener Ventura's so verschieden? Behauptet ja auch er nichts anders, als daß die Philosophie ihre Grundlehren nicht zu beweisen, sondern erörternd zu beleuchten habe? Freilich: aber erstlich versteht Ventura unter diesen Grundlehren, nicht jene Prinzipien, von denen eben die Rede war. Denn obgleich er die Lehren, welche der Philosoph nicht zu beweisen habe, nicht genugsam bestimmt; so erklärt er doch ausdrücklich, daß zu denselben alles, was das allgemeine religiöse und sittliche Bewußtsein einschließt, und namentlich das Dasein Gottes gehöre[1]): wir aber verstehen mit den Scholastikern unter jenen Prinzipien, die durch sich selbst gewiß sind, und deßhalb wohl erläutert, aber nicht bewiesen werden, abstracte Wahrheiten, als da sind: der Grundsatz des Widerspruchs, der Identität, des ausgeschlossenen Dritten u. s. w. Zweitens will Ventura, daß die

[1]) . . . . philosophia, sagte er oben (n. 237), a fide eorum, quae de Deo et animis universum genus humanum tenet semperque tenuit, incipiat necesse est. Und später erklärt er jenen Theil der Philosophie, den man die natürliche Theologie nennt, für: scientia rerum divinarum, quae per sensum naturae communem, generali hominum ratione et testimonio manifestum, cognosci possunt.

§. 73. p. 134.

Grundlehren nicht bewiesen werden und nicht bewiesen werden können, weil sie nur durch das Ansehen des sie bezeugenden Menschengeschlechtes gewiß werden: während die Scholastiker sagen, daß die Prinzipien nur der Erläuterung und keines Beweises bedürfen, weil sie jedem, der sie betrachtet, durch seine eigne Einsicht gewiß sind, daß aber jene Grundlehren, von denen Ventura redet, vermittelst dieser Prinzipien im eigentlichen und strengen Sinne bewiesen werden können.

III.

Der methodische Zweifel beim heiligen Augustin.

246. Ventura und Andere, die der bonaldischen Lehre anhangen, behaupten, daß sie über die Methode der Philosophie dieselben Grundsätze aufstellen, von denen die Vorzeit und namentlich der h. Thomas ausgegangen sei; ja sie erklären gerade dies für die Aufgabe, die sie sich gestellt, uns von dem Irrweg, auf den seit Cartesius auch die katholischen Theologen zum großen Theil gerathen seien, zurückzuführen. Es ist aber um so nothwendiger, daß wir diese ihre Behauptung prüfen, als sie mit derselben bei Vielen und zwar auch bei solchen, die der scholastischen Philosophie ebensowenig als der neuen französischen geneigt sind, Glauben gefunden haben. Oder mußten wir nicht bei mehr als einem unserer neuesten Schriftsteller lesen, die Scholastik habe sich in ihrer Speculation nie außerhalb des Gebietes der Offenbarung gestellt, noch jemals versucht, diese anders als durch sie selbst zu beweisen? Indessen pflegt man sich in Bonald's Schule nicht weniger auf den h. Augustin, als auf die Scholastik zu berufen. Und wie sollte man nicht? Ist ja Augustin vor allen andern Vätern als der Gründer der theologischen Wissenschaft im Abendlande zu betrachten, und sind ja seine Schriften die vorzüglichsten Quellen, aus welchen die Scholastik schöpfte. So wollen denn auch wir uns mit unserer Frage zuerst an diesen Kirchenlehrer wenden.

Es ist bekannt, daß die Cartesianer sich ebenfalls den h. Augustin zum Gewährsmann erkoren, und sein Vivo, ergo sum mit dem Cogito, ergo sum ihres Meisters verglichen. So lange man aber nur, was der h. Augustin über die Gewißheit sagt, womit wir unser Dasein aus unserm Leben erkennen, betrachtet;

könnte man glauben, daß er damit nichts anders beabsichtige, als gegen die Akademiker zu beweisen, es sei unmöglich, an allem und jedem zu zweifeln. Allerdings genügt nun dieses auch, um die Schule Bonalds zu überführen, daß der h. Augustin nicht, wie sie, gelehrt habe, die individuelle Vernunft sei keiner gewissen Erkenntniß fähig. Denn ohne Zweifel ist es die Vernunft eines jeden, der lebt, welche nach dem h. Augustin mit unumstößlicher Gewißheit aus dem Leben das Dasein erkennt. Aber hat Augustin in dieser Erkenntniß auch jenen festen Punkt gesehen, von welchem ausgehend man ohne Hülfe des Glaubens durch bloße Vernunftschlüsse zu andern Erkenntnissen, und namentlich zu jenen, nach welchen wir fragen, mit Gewißheit gelangen könnte? Damit unsere Leser hierüber urtheilen können, wollen wir nicht einzelne Worte des Heiligen über Auctorität und Vernunft, Glauben und Wissen, sondern den ganzen Gedankengang einer hieher gehörenden Untersuchung mittheilen.

247. In den Büchern über die Freiheit des Willens streitet der h. Augustin nicht mit den zweifelnden Akademikern, sondern unterhält sich mit einem gläubigen Christen. Gleich im Eingange giebt er als Ziel dieser Unterredung an, zur Einsicht oder zum Wissen dessen, was sie glauben, zu gelangen. Darum aber hofft er, daß sie mit Gottes Beistand dies erreichen können, weil sie sich bewußt seien, jene Ordnung zu befolgen, die der Prophet vorschreibe: „Wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr nicht einsehen[1])." Es sind diese und ähnliche Worte, auf welche sich die Bonaldisten sehr oft berufen. Es fragt sich also, ob der h. Augustin sagen wolle: man komme nur dadurch zur Einsicht, daß man sich den Inhalt des Glaubens zu verständigen suche, und von den Glaubenslehren wie von Prinzipien ausgehe, um andere Wahrheiten zu beweisen; oder ob der Sinn seiner Worte ist: man dürfe und könne eben das, was wir durch den Glauben schon für wahr halten, auch durch Gründe der Vernunft beweisen, so daß man auf anderm Wege zur Anerkennung derselben Wahrheiten geleitet werde.

Wenden wir uns zum Eingang des zweiten Buches. Es soll in demselben untersucht werden, ob die Freiheit des Willens etwas

---

[1]) Aderit Deus, et nos intelligere, quod credidimus, faciet. Praescriptum enim per Prophetam gradum, qui ait: Nisi credideritis, non intelligetis, tenere nos bene nobis conscii sumus. l. 1. c. 2.

Gutes sei, und nachdem Evodius, mit dem Augustin redet, die Schwierigkeit erhoben hat, daß ja mit der Freiheit auch die Möglichkeit der Sünde vorhanden sei; fragt ihn Augustin, ob er etwa zweifle, daß der freie Wille eine Gabe Gottes sei, oder wenn er hieran nicht zweifle, annehmen könne, daß Gott nicht wohl gethan hätte, uns diese Gabe zu ertheilen. Darauf nun erwiedert Evodius: „Ich halte zwar alles dies mit unerschütterlichem Glauben fest; aber weil ich es noch nicht ebenso durch Einsicht besitze, so laß uns die Untersuchung so anstellen, als wäre alles ungewiß[1])." Ist es möglich, das, was man den methodischen Zweifel nennt, bestimmter auszusprechen? — Augustin ist aber so weit entfernt, diese Aufforderung zu mißbilligen, daß er den Evodius nöthigt, in jenem angenommenen Zweifel noch weiter zu gehen. „Das wenigstens, sagt er, ist dir gewiß, daß es einen Gott giebt." Und da Evodius antwortet, auch diese Ueberzeugung habe er durch den Glauben und nicht durch Einsicht, fragt Augustin, was er denn thun würde, wenn einer, der am Dasein Gottes zweifle, ihn um Belehrung bäte. Er würde, antwortet Evodius, ihn auf das Zeugniß so vieler und so glaubwürdiger Männer verweisen, die mit dem Sohne Gottes lebend Dinge sahen, die nicht hätten geschehen können, wenn es keinen Gott gäbe. Aber dann fährt Augustin fort, würde es ja auch besser sein, alles andere, was sie jetzt, als wäre es ungewiß und ganz unbekannt, untersuchen wollten, auf das Zeugniß eben jener Männer anzunehmen. „Freilich," entgegnet Evodius, „aber wir wünschen jetzt, das, was wir glauben, zu wissen und zu verstehen[2])." Und Augustin billigt die Antwort, auf das, was er selbst im Anfange gesagt habe, zurückweisend.

248. So ist denn außer Zweifel, daß der h. Augustin hier keine bloße Erläuterung, sondern eine solche Erkenntniß der Glaubenswahrheiten anstrebt, die eine vom Glauben unabhängige Ge-

---

[1]) Quamquam haec inconcussa fide teneo, tamen quia cognitione nondum teneo, ita quaeramus, quasi omnia incerta sint. l. II. c. 2.

[2]) A. Si ergo, utrum sit Deus, satis esse existimas, quod non temere tantis viris credendum esse judicavimus, cur non, quaeso te, de iis quoque rebus, quas tanquam incertas et plane incognitas quaerere instituimus, similiter putas eorundem virorum auctoritati sic esse credendum, ut de investigatione earum nihil amplius laboremus? E. Sed nos id, quod credimus, nosse et intelligere cupimus.

wißheit von eben diesen Wahrheiten gebe. Denn er will ja in der Untersuchung so verfahren, als wären jene Lehren noch unbekannt und ungewiß. Und zu den Wahrheiten, welche er auf diese Weise suchen will, rechnet er auch und ganz besonders das Dasein Gottes, von dem Ventura behauptet, daß es als Grundlage in jeder Metaphysik vorausgesetzt werden müsse.

„Aber," entgegnet man, „dringt denn Augustin nicht auf das Wort des Propheten: Wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr nicht einsehen? Es geht also der Glaube dem Wissen vorher und zwar als Bedingung, so daß dennoch das Wissen vom Glauben abhängig ist."

In einem gewissen Sinne allerdings. Wir bedürfen sowohl in der Ordnung der Natur als in jener der Gnade des göttlichen Beistandes, und wiederholt sagt der h. Augustin, daß er und sein Schüler sich denselben versprechen dürfen, weil sie nach der Mahnung des Propheten schon vor der Erkenntniß, die sie suchen, glauben. Gott verleiht sein Licht denen nicht, die ihr Herz im Unglauben verhärten. Er hat dafür gesorgt, daß uns auch ohne gelehrte Forschung das Dasein der Offenbarung gewiß sein kann, und darum ist, wenn auch der angenommene, doch nicht der wirkliche Zweifel an ihrem Inhalt gestattet. Daß wir uns also des letzteren nicht schuldig machen, ist die Bedingung zur Erkenntniß, die auch den ersteren löst, zu gelangen. Dazu kommt, daß wir viele der Wahrheiten, die sich durch die Forschung finden lassen, dennoch nicht finden würden; wenn sie uns nicht schon vorher auf anderm Wege bekannt wären. Etwas anders ist es, für schon bekannte Wahrheiten Beweise finden, etwas anders, ganz und gar unbekannte Wahrheiten entdecken. Auf mehr als eine Weise kann also der Glaube dem Wissen als Bedingung vorhergehen; uns genügt, daß er nicht auf jene Weise vorausgesetzt werden muß, welche die Schule Bonalds will. Wir haben nur dies zu beweisen, daß man gewisse Wahrheiten und zwar namentlich jene, mit denen sich der h. Augustin in dieser Untersuchung beschäftigt, durch die Speculation begründen kann, ohne Lehren über Gott und unser Verhältniß zu ihm auf das Zeugniß des Menschengeschlechtes oder der Kirche als geoffenbart anzunehmen, und von ihnen den Beweis zu beginnen. Und um uns noch bestimmter auszudrücken, so sagen wir nicht sowohl, daß die Erkenntniß, als daß die Beweisführung dieser Wahrheiten vom Glauben unabhängig sein kann.

249. Ist also dieses die Lehre des h. Augustin? Er will jene Glaubenswahrheiten, nicht anders als wären sie noch ungewiß, ja ganz unbekannt, durch Nachforschung suchen; aber er sagt nicht, von wo er bei dieser Forschung ausgehen werde. Wird er also nicht vielleicht dennoch mit geoffenbarten Lehren beginnen, und die einen aus den andern beweisend, nur eine tiefere Einsicht in ihren innern Zusammenhang erzielen? Wir können uns davon leicht überzeugen. Denn gleich nach den angeführten Worten beginnt die Untersuchung. Es sollen, sagt Augustin, diese drei Fragen beantwortet werden: erstlich, ob es einen Gott gebe; zweitens, ob von ihm alles Gute herrühre; drittens, ob zu diesem Guten auch der freie Wille gehöre. Und womit beginnt er die Beantwortung der ersten Frage? Mit eben jenem Vivo, ergo sum, das er sonst den Akademikern entgegen zu stellen pflegt. Er wiederholt hier nur mit wenigen Worten, was er jenen gegenüber ausführlicher darthut[1]): „Niemand kann fürchten, daß er in dieser Erkenntniß seines Daseins getäuscht werde; weil er, wenn er nicht wäre, auch nicht getäuscht werden könnte." Und nun fährt er fort: „Wer immer diese Erkenntniß hat, der weiß, nicht nur, daß er ist, daß er lebt, sondern auch, daß er beides erkennt." Was ist aber in diesem Erkennen enthalten? Augustin leitet hier seinen Schüler an, das vernünftige Erkennen (intelligere), womit er sich selber weiß, von der Wahrnehmung des Sinnes zu unterscheiden. Möge immer das Thier nicht bloß durch den äußern Sinn den Gegenstand, sondern durch den innern auch das Wahrnehmen des äußeren, und einigermaßen sich selbst, sein Leben wahrnehmen; so ist es doch nicht im Stande, alles dieses, den äußeren und den innern Sinn, die Wahrnehmung beider unter einander und von ihnen allen sich selber zu unterscheiden, in bestimmten Vorstellungen aufzufassen und seiner Beurtheilung zu unterwerfen. Dadurch also erkennen wir die Erhabenheit des denkenden Geistes über den bloß wahrnehmenden Sinn, daß der Geist die Sinnenwelt beurtheilt und dadurch gewissermaßen beherrscht. Wenn es nun aber etwas giebt, dem wiederum auch der Geist untergeordnet und unterworfen ist, und wenn es sich beweisen läßt, daß diese den Geist beherrschende Macht etwas Ewiges, Unwandelbares, Unendliches sein muß; so wird dadurch das Dasein Gottes erwiesen sein. Was ist aber dieses Höhere, das alle Geister beherrscht? Es ist die Wahrheit, die ewige,

[1]) De Trin. l. 15. c. 12. cf. Contra Academ. l. 3. c. 11. 12. 13.

die unwandelbare, die alles, was unwandelbar wahr ist, in sich enthält. Sie ist erhaben über unsern Geist, der nicht *über* sie, sondern *nach* ihr urtheilt. Denn alles, was wir über die Dinge außer uns und über uns selber urtheilen, das urtheilen wir nach dem, was wir als ewig und unveränderlich wahr erkennen, und für das wir keine Gründe außer ihm suchen. Und um so mehr muß diese Wahrheit über unsern Geist erhaben sein, als dieser dadurch vollkommner wird, daß er ihr sich nähert, dadurch selig, daß er sie umfaßt, dadurch frei, daß er ihr sich unterwirft. Sie ist zwar durch die Erkenntniß in jedem vernünftigen Wesen, aber sie gehört darum keinem als etwas ihm Eigenthümliches an. Sie ist wie ein Gemeingut, der Sonne ähnlich, welche Aller Augen schauen und in deren Licht sie schauen, was sie schauen. — Giebt es also etwas Höheres über dieser die ganze Geisterwelt beherrschenden Wahrheit, so ist das Gott; giebt es aber nichts Höheres als sie, so ist die Wahrheit selber Gott. Immer also ist erwiesen, daß Gott ist. „Dies," so schließt Augustin, „halten wir jetzt nicht mehr bloß durch den Glauben als unzweifelhaft fest, sondern erfassen es auch mit gewisser, wenn gleich noch sehr schwacher Erkenntniß[1])."

Zu dieser Erkenntniß hat aber der h. Lehrer seinen Schüler geführt, von eben der Wahrheit, die er als die durchaus unläugbare den Skeptikern entgegenstellt, beginnend, und ohne sich auf was immer für eine Glaubenslehre zu berufen, durch bloße Vernunftschlüsse fortschreitend. Ebenso verfährt er, wenn er nun weiter beweist, daß alles, was gut ist, von Gott ist, und daß auch die Freiheit unsers Willens zu dem Guten, das Gott giebt, gehört. — Ist es also Cartesianismus, von dem bloßen Dasein unser selbst die Speculation zu beginnen, und von ihm aus ohne Hülfe des Glaubens zur Erkenntniß Gottes und seiner Gaben emporzusteigen; so muß man gestehen, daß die Cartesianer sich mit Recht auf Augustin beriefen. Aber wir werden schon sehen, worin Cartesius' wahre Irrthümer zu suchen sind, und dazu eben diese Stelle des h. Augustin benutzen; wie wir es auch einer spätern Untersuchung vorbehalten, gegen Günther zu beweisen, daß der h. Au-

[1]) Est Deus et vere summeque est. Quod jam non solum indubitatum, quantum arbitror, fide retinemus, sed etiam certa, quamvis adhuc tenuissima forma cognitionis attingimus. Ibid. c. 15.

gustin ebenso wenig als der h. Thomas geglaubt hat, auf jenem Wege zur Erkenntniß aller geoffenbarten Lehren gelangen zu können.

IV.

Der methodische Zweifel bei den Scholastikern.

250. Man hat sehr oft der Scholastik eben jene Verirrung vorgeworfen, von welcher Ventura uns durch ihr Beispiel und ihre Lehre zurückführen will. Sie habe, sagt man, dazu verleitet, alles, auch die ersten Grundwahrheiten der Religion, als ungewiß zu betrachten, und den Schüler gleich auf der Schwelle der Wissenschaft mit zweifelnden Fragen empfangen. Es pflegen nämlich die Scholastiker den Inhalt der Untersuchung in Form einer Frage auszudrücken: Utrum Deus sit? Utrum Deus sit corpus? Wenn man nun hierauf mit Recht entgegnet, daß durch eine solche Art zu reden kein wirklicher oder ernstlicher Zweifel ausgedrückt wird; so ist doch ebenso unläugbar, daß die Scholastiker durch diese ihre Sitte den angenommenen oder methodischen Zweifel für zulässig erklärten. Denn wer so spricht, der will gewiß die Wahrheit, um die es sich handelt, in der Untersuchung als noch unbekannt angesehen wissen. So wird denn Ventura schon durch die bloßen Ueberschriften, deren sich die Scholastiker bedienten, widerlegt; und es ist zu bemerken, daß der h. Thomas gerade in der Summa, welche für christliche Jünglinge bestimmt ist, jene Form der Frage wählt, während er in dem Werke Contra Gentiles, das die Ungläubigen lesen sollten, was er beweisen will, in Form der Behauptung ausspricht: Quod Deus non sit materia. Quod non est necessarium, creaturas fuisse ab aeterno.

Aber auf was beruft sich denn Ventura, und wie will er seine so auffallende Behauptung rechtfertigen? Hören wir. Er hatte behauptet, aus den Worten des Apostels über die Offenbarung Gottes in der Schöpfung lasse sich nichts anders entnehmen, als daß die Heiden durch die Betrachtung der sichtbaren Dinge in der Erkenntniß Gottes, die sie schon hatten, befestigt werden konnten; und nun fügt er hinzu, das stimme auch mit der Lehre des h. Thomas überein, welcher nicht gesagt habe, daß die Philosophen durch das natürliche Licht der Vernunft zur Kenntniß Gottes, die sie noch nicht hatten, gekommen seien, sondern nur,

daß sie manches über Gott nachgewiesen[1]). Ventura stützt sich hier auf nichts anders als auf den Ausdruck, dessen sich der h. Thomas bedient: demonstrative probaverunt[2]). Denn wie wir schon wissen, besteht der Unterschied zwischen der wahren und der falschen Philosophie nach Ventura darin, daß die erstere die Wahrheit als bekannt und gewiß annimmt, sie nur erläuternd, und ihre Uebereinstimmung mit anderweitigen Erkenntnissen nachweisend; die andere aber die Wahrheit, als wäre sie noch unbekannt und ungewiß, durch Beweise erst gewiß machen will. Er hatte aber die erstere demonstrativa, die andere inquisitiva genannt — und nun findet er beim h. Thomas, daß die Philosophen das Dasein Gottes demonstrative dargethan. — Freilich; aber mit welchem Recht setzt er voraus, daß der h. Thomas die Worte demonstrare und inquirere in dem Sinne gebraucht habe, den es ihm gefallen hat, ihnen zu leihen? Wäre die Voraussetzung richtig, dann würde Ventura übel fahren, der h. Thomas aber mit sich in beständigem Widerspruch sein. Denn gleich im folgenden Hauptstück läßt er die rationis inquisitio zu eben jenen Wahrheiten gelangen[3]), von denen er an der angeführten Stelle sagt, daß sie demonstrative bewiesen werden; und hier sowohl als bei hundert andern Gelegenheiten, nennt er das Nachdenken, wodurch die Vernunft die göttlichen Dinge erkenne, ein investigare, quaerere u. s. w. Man kann also die Ausdrücke demonstrare und inquirere beim h. Thomas ganz gewiß nicht nach der Erklärung unterscheiden, die von ihnen Ventura giebt. — Es streitet aber die Erklärung

---

[1]) Est autem in his, quae de Deo confitemur, duplex veritatis modus. Quaedam namque vera sunt de Deo, quae omnem facultatem humanae rationis excedunt, ut Deum esse trinum et unum. Quaedam vero sunt, ad quae etiam ratio humana pertingere potest, sicut est Deum esse, Deum esse unum et alia hujusmodi, quae etiam philosophi demonstrative de Deo probaverunt, ducti naturalis lumine rationis. Contra Gent. l. 1. c. 3.

[2]) Sensus iste est etiam D. Thomae verbis conformis, qui de philosophis loquens non asserit quidem, eos lumine naturali ad Dei cognitionem, quam nullam haberent, pervenisse, sed tantum philosophos quaedam de Deo demonstrative probasse; ait enim Deum esse etc. §. 168. p. 384.

[3]) Duplici igitur veritate divinorum intelligibilium existente, una, ad quam rationis inquisitio pertingere potest, altera, quae omne ingenium rationis humanae excedit; utraque convenienter divinitus hominibus credenda proponitur. Ibid. c. IV.

auch mit dem Sprachgebrauch überhaupt, wenigstens mit dem wissenschaftlichen. In der Sprache der Gelehrten hieß von jeher demonstrare soviel als etwas, das ungewiß oder unbekannt ist, oder doch als ungewiß und unbekannt betrachtet wird, aus einem Andern, Bekannten und Gewissen herleiten. Wenn ich eine Wahrheit nur erkläre, ihren Inhalt bestimme oder aufschließe, so beweise ich sie nicht; — (die Alten nennen das illustrare; —) und wenn ich aus einer Wahrheit etwas herleite, so beweise ich dieses Hergeleitete, aber nicht jene Wahrheit, von der ich ausgehe. —

251. Mit mehr Recht und in Uebereinstimmung mit den Scholastikern hat Ventura anderswo die demonstratio und inquisitio, wie die synthetische und analytische Methode unterschieden[1]), aber nicht beachtet, daß er damit für seine Sache nichts gewinnt. Denn es ist zwar in der synthetischen Methode vielmehr ein Nach- oder Aufweisen, in der analytischen ein Suchen; aber genau betrachtet geschieht in beiden das, was Ventura als das Eigenthümliche einer falschen Philosophie ansieht. Denn in beiden wird — nicht etwa, wie Ventura ohne Unterlaß wiederholt, alles als ungewiß betrachtet; denn das thut nur der Skeptiker und läugnet ebendeßhalb auch die Möglichkeit, irgend etwas zu beweisen; — wohl aber wird in beiden das, was bewiesen werden soll, als unbekannt betrachtet: und wie wäre sonst eine Beweisführung, sei sie analytisch oder synthetisch, möglich? Es ist also auch in beiden ein Suchen.

Hieraus begreift man leicht, weßhalb der h. Thomas von denselben Wahrheiten bald sagt, daß sie durch die Vernunft gesucht und gefunden, bald daß sie durch die Vernunft bewiesen werden. Indessen kann uns dennoch diese Berufung auf den Ausdruck demonstrative probare zu einem ganz entscheidenden Aufschluß über unsere Frage führen. Es ist nämlich sehr wahr, daß sowohl der h. Thomas als auch die übrigen Scholastiker, wenn sie untersuchen, ob die Grundlehren der natürlichen Religion der

[1]) Dissertat. praelim. §. X. — Bei Toleto liest man: Resolutio est, qua propositam conclusionem in proprias causas, per quas demonstratur, reducimus; ut nihil aliud sit, quam inquisitio et perscrutatio quaedam causarum illius conclusionis: ex quo patet, hanc resolutionem non esse demonstrationem. Demonstratio enim per causam effectum monstrat, resolutio autem posito effectu causam indagat; resolutio tamen ipsi demonstrationi inservit.
Comment. in Aristotelis logicam. In lib. poster. Proleg. q. 2.

Vernunft erkennbar seien, sich ganz besonders des Ausdrucks bedienen, ob sie demonstrirt werden können; und niemand, der die ersten Hauptstücke Contra Gentiles, auf welche Ventura hinweist, durchliest, kann in Zweifel bleiben, daß der h. Lehrer mit jenem demonstrative probaverunt sagen wollte, die Philosophen seien nicht auf was immer für eine Weise zur Erkenntniß Gottes gekommen, sondern hätten dieselbe im eigentlichen Sinne bewiesen. Darauf also kommt es allerdings an, was die Scholastik demonstrare nannte.

Kann man aber darüber auch nur einen Augenblick in Zweifel bleiben? Wir haben ja in der Logik des Aristoteles, die auch die ihrige war, ein ganzes Buch über die demonstratio[1]). Aristoteles erklärt die demonstratio durch ihre Wirkung, das Wissen; Wissen aber heißt ihm nicht jegliches Erkennen, sondern das Erkennen aus Gründen; also weder die bloße Wahrnehmung, noch auch der Glaube. Aus dieser Erklärung folgert er, daß jede (vollendete) demonstratio nicht nur von wahren, sondern auch von unmittelbaren Prinzipien ausgehen muß. Unmittelbar nämlich heißen ihm jene Sätze, deren Wahrheit nicht erst aus andern erkannt wird, denen also keine Prämissen vorausgehen. Was aber in solchem Sinne erste Erkenntniß, oder Anfang ist, das kann nicht wiederum bewiesen werden, sondern ist durch sich selbst gewiß; und darum sagt auch Aristoteles gleich nachher statt: unmittelbare, — unbeweisbare Prinzipien[2]). Da nun die Scholastiker und nament-

[1]) Poster. analyt.

[2]) *Εἰ τοίνυν ἐστί τὸ ἐπίστασθαι, οἷον ἔθεμεν, ἀνάγκη καὶ τὴν ἀποδεικτικὴν ἐπιστήμην ἐξ ἀληθῶν τ'εἶναι καὶ πρώτων καὶ ἀμέσων καὶ γνωριμωτέρων καὶ πρωτέρων καὶ αἰτίων τοῦ συμπεράσματος . . . . . Ἐκ πρώτων δ'ἀναποδείκτων, ὅτι οὐκ ἐπιστήσεται μὴ ἔχων ἀπόδειξιν αὐτῶν.* Post. l. 1. c. 2.

Den letzten Satz erklärt Maurus also: Secundo demonstratio debet constare ex propositionibus primis sive immediatis et indemonstrabilibus, vel quae reducantur ad propositiones immediatas et indemonstrabiles. Ratio est, quia propositiones demonstrabiles sciri non possunt scientia per se et perfecta, nisi per demonstrationem, licet possint sciri per accidens et imperfecte sine demonstratione; sed non potest haberi perfecta scientia de conclusione, nisi habeatur perfecta scientia de praemissis; ergo praemissae vel debent esse indemonstrabiles vel si sunt demonstrabiles, debent esse scitae adeoque demonstratae perveniendo ad propositiones indemonstrabiles, immediatas et primas.

Arist. opera illustrata a P. Sylv. Mauro S. I. Tom. I. p. 292.

lich auch der h. Thomas[1]) eben diese Erklärung von der demonstratio geben; so könnten sie sich nicht greller widersprechen, als wenn sie von denselben Wahrheiten behaupteten, daß sie demonstrirt werden, und daß sie zu jenen ersten Erkenntnissen gehören, von denen all unser Wissen anfängt; denn diese sind und heißen ihnen eben deßhalb unbeweisbar, indemonstrabilia. Sagt also der h. Thomas, daß Gottes Dasein und andere Lehren der natürlichen Religion demonstrirt werden können; so behauptet er eben dadurch, daß sie uns aus andern vorhergehenden Erkenntnissen vermittelst der Vernunftschlüsse gewiß werden können.

252. Und damit dies noch deutlicher werde, so sehen wir, wie der h. Lehrer an der von Ventura angeführten Stelle seinen Satz, daß die Philosophie Gottes Dasein beweisen könne, begründet. Was uns nicht durch die vermittelnde Beweisführung gewiß wird, das kann uns nur durch unmittelbares Erkennen, sei nun dies sinnliche Wahrnehmung, sei es ein Schauen der Vernunft, oder durch den Glauben gewiß werden. Daher sagt der h. Thomas, daß jene, welche keine Beweisführung des Daseins Gottes zulassen, entweder behaupten, dasselbe sei durch sich selbst, also unmittelbar bekannt, oder es könne nur auf dem Wege des Glaubens und der Offenbarung erkannt werden. Die ersteren widerlegt er hauptsächlich durch die Unterscheidung zwischen dem, was *an sich* oder schlechthin, und dem, was auch *für uns* durch sich selbst (unmittelbar) bekannt ist. Der Satz: „Gott ist" — muß freilich *in sich betrachtet* als unmittelbar gewiß gelten: weil was das Wort „Gott" ausdrückt, d. h. Gottes Wesenheit das Dasein einschließt oder vielmehr mit seinem Dasein eines und dasselbe ist. Aber damit jener Satz auch *uns* unmittelbar gewiß wäre, müßten wir bei dem Worte „Gott" das, was Gott ist, sein eigenthümliches Wesen, aufzufassen im Stande sein. So ist auch der Grundsatz: „Jedes Ganze ist größer als sein Theil" in sich betrachtet durch sich selbst einleuchtend; aber er würde es doch dem nicht sein, der etwa den Begriff des Ganzen nicht faßte. Denen also, welche Gottes Wesenheit schauen, ist auch das Dasein Gottes ebenso durch sich selbst bekannt, als uns die Wahrheit des Satzes, daß ein Theil geringer ist, als das Ganze: wir aber, die wir, was Gott ist, nicht fassen, können auch sein Dasein nicht unmittelbar durch

[1]) In lib. post. l. c.

ihn, sondern nur durch seine Werke wissen[1]). — Die andere Meinung aber, daß wir das Dasein Gottes nur durch den Glauben erkennen, verwirft der h. Thomas nicht nur als einen philosophischen, sondern auch als einen theologischen Irrthum; weil sie nämlich mit der oft erwähnten Lehre des Apostels (Röm. 1, 19.) streite. — Weßhalb aber ist sie ein philosophischer Irrthum? Weil sie jene Art der Beweisführung, welche aus den Wirkungen auf die Ursache schließt, nicht anerkennt, und was eine nothwendige Folge ist, alle Metaphysik läugnend, die Philosophie auf die Erkenntniß der Sinnenwelt beschränkt. Denn wie der h. Thomas gegen die erste Meinung behauptet, daß wir das Uebersinnliche nicht in oder durch sich selbst erkennen; so behauptet er auch gegen diese zweite, daß wir es aus dem Sinnlichen und zwar mit voller Gewißheit erkennen[2]). Es ist also dies ein vermitteltes Erkennen, das Vermittelnde aber gerade die demonstratio.

253. War es möglich, den Grundsätzen Ventura's schärfer und ausdrücklicher zu widersprechen? Nichtsdestoweniger sind es gerade diese Lehren des h. Thomas, auf welche sich Ventura in seiner neuesten Schrift gegen Chastel beruft[3]). Dieser gesteht zwar ein, — und wie sollte er nicht? — daß ein Kind, welches ohne Belehrung aufwüchse, nicht so bald zur Erkenntniß Gottes gelangen möchte; aber er behauptet nichtsdestoweniger, daß auch der sich selbst überlassene Mensch zum Nachdenken geweckt werden, und durch die Betrachtung der Natur den Schöpfer derselben finden könnte. Es ist also dies, was Ventura als die eigentliche Lehre

---

[1]) Simpliciter quidem Deum esse per se notum est, quum hoc ipsum, quod Deus est, sit suum esse. Sed quia hoc ipsum, quod Deus est, mente concipere non possumus, remanet ignotum quoad nos: sicut omne totum sua parte majus esse, per se notum est simpliciter; ei autem, qui rationem totius mente non conciperet, oporteret esse ignotum .... Nam sicut nobis per se notum est, quod totum sua parte sit majus, sic videntibus ipsam divinam essentiam per se notissimum est, Deum esse, ex hoc quod sua essentia est suum esse. Sed quia ejus essentiam videre non possumus, ad ejus esse cognoscendum non per se ipsum, sed per ejus effectus pervenimus. Cont. Gent. l. 1. c. 11.

[2]) Hujusmodi autem sententiae falsitas nobis ostenditur tum ex demonstrationis arte, quae ex effectibus caussas concludere docet, tum ex ipso scientiarum ordine: nam si non sit aliqua scibilis substantia supra substantiam sensibilem, non erit aliqua scientia supra naturalem (physicam). Ibid. c. 12.

[3]) La Tradizione etc. cap. 3. §. 22. p. 188—194.

seiner Gegner in den Vordergrund drängt: ihnen zufolge könne der Mensch, auch wenn er durch den Umgang mit andern Menschen noch gar keine Vorstellung von der Gottheit habe, dennoch aus der Natur Gott kennen lernen. Ist aber dies wirklich der Streitpunkt? Wir meinen nicht. Die katholischen Gelehrten, die er unter dem Namen von Semi-Rationalisten bekämpft, wissen nicht nur sehr wohl, daß die Kenntniß Gottes von Anfang an unter den Menschen verbreitet war, und sich unter ihnen durch Belehrung erhält, sondern es kommt ihnen auch nicht so gar viel darauf an, ob geselliges Leben zur Entwicklung der Vernunft nothwendig sei oder nicht.

Manche mögen wie Chastel der Ansicht sein, daß Umgang und Belehrung nicht zu jeglicher, sondern nur zur rascheren und vollen Entwicklung nothwendig seien; aber sie machen auch mit demselben aufmerksam, daß die Lehre, welche sie dem Traditionalismus gegenüber vertreten, von dieser Ansicht unabhängig ist. Worauf es in solchem Streite ankommt, ist nur dies: ob der Mensch, wenn er auf was immer für Wegen zum Gebrauche der Vernunft gelangt ist, das Dasein Gottes, von der Kenntniß und Ueberzeugung, die er schon hat, absehend und es als ganz und gar unbekannt betrachtend, aus dem Dasein und der Beschaffenheit der Welt in strengen Schlußfolgen mit vollkommner Gewißheit beweisen, und so den Gottesläugner überführen könne, daß er nicht nur mit dem allgemeinen Dafürhalten der Menschen, sondern auch mit seiner eignen Vernunft, auf deren Vorzüge er so stolz ist, in Widerspruch sei. Und ist es nicht dies, was Ventura läugnet und seinen Grundsätzen nach läugnen muß? Gemäß dem Unterschied, welchen er zwischen philosophia demonstrativa und inquisitiva anerkannt wissen will, und in Folge des Prinzips, das er über die Anfänge der Speculation aufstellt, müßte diese nicht bloß, wie er hier sagt, irgend eine Vorstellung von der Gottheit, sondern die Ueberzeugung vom Dasein Gottes als ihren Anfang und ihre Grundlage von der Tradition empfangen. Denn jenes sein Prinzip ist ja: wie die Theologie vom (übernatürlichen) Glauben an das, was die Kirche lehrt; so müsse die Philosophie vom (natürlichen) Glauben an das, was die menschliche Gesellschaft fürwahrhält, ausgehen.

254. Aber wie will er nun dies oder auch nur, daß wir wenigstens die Idee Gottes nicht anders als durch die Ueberlieferung erhalten können, in den Lehren des h. Thomas, von denen die Rede war, finden? Es ist nicht leicht zu errathen. Was die

erstere betrifft, so begnügt er sich, eine der von uns angeführten fast ganz gleich lautende Stelle aus der Summa ohne irgend eine Erörterung hinzusetzen: „In sich betrachtet ist zwar das Dasein Gottes eine durch sich selbst einleuchtende Wahrheit; aber uns, die wir das Wesen Gottes nicht kennen, muß es erst bewiesen werden." Jedoch fügt Ventura aus demselben Artikel der Summa zwei andere Stellen hinzu. In der einen sagt der h. Lehrer, es leuchte zwar durch sich selber ein, daß es irgend eine, aber nicht auch, daß es eine absolute Wahrheit gebe; Gott aber sei nicht irgend eine, sondern die absolute Wahrheit; und somit sei für uns sein Dasein nicht unmittelbar gewiß[1]). In der andern wird eingeräumt, daß es in unserer Natur selbst liege, (kein Beweis und keine Untersuchung nöthig sei, um) Gott unter einem allgemeinen Begriffe und auf unbestimmte Weise zu erkennen, insofern nämlich Gott unsere Glückseligkeit ist, jeder Mensch aber von selbst weiß, daß es eine Glückseligkeit giebt. „Aber das," fährt Thomas fort, „heißt nicht eigentlich Gottes Dasein erkennen. Denn viele wissen nicht, daß des Menschen Glückseligkeit im Besitz des absolut höchsten Gutes d. i. Gottes bestehe. Wie also einer den Kommenden erkennen kann, ohne Petrus zu erkennen, obgleich Petrus es ist, der kommt: so können wir auch wissen, daß es eine Glückseligkeit giebt, ohne zu wissen, daß Gott ist, wenngleich Gott unsere Glückseligkeit ist[2])." — Aber wie hängt denn dies mit der Lehre von der Tradition zusammen? Das sagt uns Ventura nicht, sondern reiht nur an die obigen Stellen auch noch jene an, in welcher der h. Thomas auf die uns schon bekannte Weise zeigt, daß es unmöglich ist, aus den materiellen Dingen die Substanz des reinen Geistes, geschweige denn Gottes Wesenheit, wie sie in sich ist, zu erkennen. Bei dieser Stelle jedoch verweilt er,

---

[1]) Veritatem esse in communi, est per se notum; sed primam veritatem esse, hoc non est per se notum quoad nos.
S. p. 1. q. 2. a. 1.

[2]) Cognoscere Deum esse in communi aliquo, sub quadam confusione est nobis naturaliter insertum, in quantum scilicet Deus est hominis beatitudo; homo enim naturaliter desiderat beatitudinem, et quod naturaliter desideratur ab homine, naturaliter cognoscitur ab eodem. Sed hoc non est simpliciter cognoscere Deum esse; sicut cognoscere venientem non est cognoscere Petrum, quamvis sit Petrus veniens: multi enim perfectum hominis bonum, quod est beatitudo, existimant divitias, quidam vero voluptates, quidam autem aliquid aliud. Ibid.

um zu zeigen, wie in ihr der h. Thomas „alle Sophismen der semi-rationalistischen Schule bis auf die Wurzel abgeschnitten habe." „Denn nicht etwa bloß von dem aller Bildung ermangelnden Menschen, sondern von dem Philosophen und geübten Denker sage und beweise der h. Thomas, daß er vermöge der Abstraction, wofern er nicht schon andersher von Gott Kenntniß habe, zu ganz und gar keinem Wissen um Gott gelangen könne. Habe er einmal von den körperlichen Dingen intellectuelle Vorstellungen erworben, und auch bereits (durch die Tradition) eine Idee von unkörperlichen Wesen erhalten; so könne er es durch fortgesetztes Denken bis zu der Vermuthung, daß es rein geistige Substanzen gebe, und somit zu irgend einer Erkenntniß derselben bringen (ad aliquam cognitionem). Er könne also auch etwas über ihr Dasein behaupten (aliquid affirmative cognoscere); aber nicht auch ihre Natur, ihre eigenthümliche Weise zu sein und zu leben erkennen. Das heißt, fährt Ventura fort, er könne sie ihrer logischen, aber nicht ihrer natürlichen (physischen) Gattung nach, nämlich als logisch möglich, aber nicht auch als wirklich daseiend mit ihren spezifischen Eigenschaften und wie sie in sich selbst sind, erkennen. Was aber Gott angehe, so sei es dem Menschen, der ihn nicht schon auf dem Wege des Zeugnisses erkannt habe, rein unmöglich, durch philosophische Forschung von ihm auch nur diese logische, so unbestimmte, so ungewisse, so unfruchtbare und so unvollkommne Erkenntniß zu gewinnen; er vermöge sich von ihm gar keine Vorstellung zu bilden (de Deo autem NULLO MODO[1])." Das alles soll der h. Thomas an der Stelle sagen, die auch wir schon oben (n. 142. 143.) mitgetheilt haben.

255. Was wir nun zuerst bemerken müssen, ist, daß die beiden Zwischensätze: „wofern er nicht schon andersher eine Kenntniß Gottes habe" — und: „der ihn nicht schon auf dem Wege des Zeugnisses erkannt habe," — von Ventura eingeschaltet sind, ohne daß sich beim h. Thomas auch nur ein Wort finde, das derlei Gedanken andeute. Der h. Thomas läugnet die Möglichkeit der Erkenntniß Gottes, von welcher die Rede ist, ohne alle Beschränkung. Was also hat Ventura vermocht, eben das beizufügen, was Thomas Lehre in die seinige verwandelt? Wir legen ihm keine absichtliche Verfälschung zur Last. Ohne Zweifel erinnerte er sich, an wie vielen andern Stellen der h. Thomas lehrt, daß

[1]) A. a. O. S. 192. 193.

wir Gott aus den Geschöpfen und zwar auf dem Wege der Abstraction und der philosophischen Forschung erkennen: damit also der h. Lehrer hier, wo er ihm die Möglichkeit einer solchen Erkenntniß zu läugnen schien, nicht mit sich selbst in Widerspruch gefunden werde, meint Ventura ihn auf seine Weise verstehen und durch jenen Zusatz erklären zu müssen. Man bemerke jedoch, daß wir demzufolge nicht bloß, was der h. Thomas hier von der Unmöglichkeit, Gott aus den Geschöpfen zu erkennen, sagt, durch diesen Zusatz: „wofern er ihn nicht schon aus der Tradition erkannt hat" — beschränken, sondern auch an den, ich möchte sagen unzähligen Stellen, wo die Möglichkeit, Gott aus seinen Werken zu erkennen, behauptet wird, hinzudenken müßten: „vorausgesetzt, daß er ihn schon durch das Zeugniß der Menschheit erkannt habe." Wie sollte also der h. Lehrer, wenn er so verstanden werden wollte, dies nicht wenigstens ein einziges Mal gesagt haben? Man kann aber derlei Zusätze um so weniger billigen, als sie zwar nöthig sind, um den h. Thomas mit Ventura, aber wahrlich nicht, um ihn mit sich selbst in Einklang zu bringen.

Der h. Thomas lehrt oft und in den bestimmtesten Ausdrücken, daß wir aus den Geschöpfen das Dasein Gottes und auch seine Beschaffenheit, jedoch nur nach analogen Begriffen erkennen; hier aber läugnet er, daß wir aus den Geschöpfen *sein Wesen, wie es in sich ist*, erkennen: darin liegt doch wohl kein Widerspruch. Ventura läßt ihn sagen: „Von den reinen Geistern können wir zwar etwas behaupten (affirmative cognoscere), und irgend eine wenngleich unvollkommne Vorstellung gewinnen; von Gott aber uns ganz und gar keine Idee machen (de Deo autem nullo modo)." Indessen, von dem Namen Gottes handelnd, hatte der h. Thomas in demselben Werke gelehrt, daß wir allerdings von Gott manches durch Bejahung behaupten, und daß gerade diese bejahenden Namen das Wesen Gottes, wenn auch auf unvollkommne Weise bezeichnen[1]). Die Vollkommenheiten nämlich, welche wir denken, wenn wir Gott den Weisen, Guten u. s. w. nennen, sind ohne Zweifel der göttlichen Wesenheit eigen; aber sie sind in ihr auf eine ganz andere

[1]) Hujusmodi quidem nomina (quae absolute et affirmative de Deo dicuntur) significant substantiam divinam et praedicantur de Deo substantialiter, sed deficiunt a repraesentatione ipsius.
S. p. 1. q. 13. a. 2.

und viel höhere Weise, als wir sie durch die von den Geschöpfen entlehnten Begriffe fassen können. Darum also erkennen wir Gott nicht wie er in sich ist, sondern nur der Analogie nach. Dies gilt aber nicht bloß von jenen Eigenschaften der Weisheit, Güte u. s. w., sondern von allem und jedem, was wir von Gott aussagen. Auch die höchsten Begriffe des Seins, der Substanz u. dgl., haben auf Gott übertragen nur analogen Werth. So verhält es sich aber nicht mit den unkörperlichen, geschaffenen Wesen. In ihnen ist das, was jene höchsten Begriffe ausdrücken, so wie wir es denken; und weil sie demzufolge mit den körperlichen Wesen wenigstens Einiges gemein haben, so fallen sie auch mit ihnen diesem Einigen nach unter denselben Begriff. Gott allein ist über alle Begriffe erhaben, hat mit den Geschöpfen nichts gemein, und gehört daher auch mit ihnen nicht einmal zu einer und derselben logischen Gattung. — Und dies sagt der h. Thomas auch an jener Stelle, von welcher Ventura redet, wie wir schon (n. 142) ausführlicher gezeigt haben. Es ist in ihr von der Erkenntniß der Wesenheit vermittelst eigentlicher, nicht bloß analoger Begriffe die Rede. Derlei Begriffe haben wir von den Engeln wenigstens einige, von Gott aber keinen. Was Ventura von der Vermuthung, oder der logischen Möglichkeit, daß es Engel gebe, sagte, hat in den Worten des h. Thomas ganz und gar keinen Grund. Von der Erkenntniß der Beschaffenheit oder Wesenheit und nicht von der Erkenntniß des Daseins handelt der h. Lehrer.

256. Aber wie verhält es sich mit jenen andern Stellen, worin es heißt, daß wir zwar die Wahrheit im Allgemeinen und die Glückseligkeit, aber deßhalb noch nicht Gott erkennen? Sollten etwa diese allgemeinen und unbestimmten Vorstellungen jene sein, welche wir nach Ventura's Lehre schon haben müssen, um Gott aus seinen Werken zu erkennen? Aber dieselben haben wir ja nach dem h. Thomas nicht durch die Tradition, sondern sie gehören zu denen, die sich aus der vernünftigen Natur in jedem wie von selbst entwickeln. Ohne Zweifel will auch Ventura diese Stellen nicht so verstanden wissen, sondern darin nur Belege finden, daß der h. Thomas der sich selbst überlassenen Vernunft das Vermögen, Gott zu erkennen, absprechе. Aber wie denn spricht er es ihr ab? Antwortet er ja auf die Frage, ob das Dasein Gottes dem Menschen *durch sich selbst* gewiß sei d. h. ohne weitere Untersuchung *von sich selbst einleuchte*, nichts anders als, auf diese

Weise sei es uns zwar bekannt und gewiß, daß es eine Wahrheit, eine Glückseligkeit gebe; aber Gottes Dasein müsse uns bewiesen werden. Freilich; indessen der h. Lehrer bedient sich des Wortes demonstrari, und dies muß Ventura auch hier genügt haben, ihn in seinem Sinne zu erklären: „Die Vernunft mag aus sich selbst jene unbestimmten Begriffe haben; aber zur Erkenntniß Gottes kommt sie nicht aus sich selbst und somit nicht als inquisitiva, sondern nur als demonstrativa." Er giebt sich, wie schon bemerkt wurde, nicht die Mühe, auch nur in aller Kürze zu zeigen, daß der h. Thomas das Wort demonstratio ebenso als er verstanden habe, sondern begnügt sich damit, dasselbe sowohl im Text, als in der Uebersetzung nicht bloß mit gesperrter Schrift, sondern auch mit großen Lettern drucken zu lassen[1]). Indeß würde jeder Leser leichter erkennen, was der h. Thomas unter dem demonstrari verstehe, wenn Ventura nach demselben nicht einen Punkt gemacht, und die folgenden Worte weggelassen hätte. Die Stelle lautet: Quia nos non scimus de Deo quid est, (propositio haec: Deus est) non est nobis per se nota, sed indiget demonstrari per ea, quae sunt magis nota quoad nos, et minus nota quoad naturam, scilicet per effectus. Es ist also ganz dieselbe Lehre, die wir oben im Werke Contra Gentiles fanden, und die auch in der Summa sofort noch bestimmter erklärt wird. Gottes Dasein gehört nicht zu den Wahrheiten die unserer Vernunft von selber einleuchten; es muß bewiesen und folglich aus Anderm erkannt werden: doch kann es nicht a priori, d. h. aus etwas, das seinem Sein nach früher wäre, als Gott, sondern nur a posteriori, aus dem, was seinem Sein nach später, aber in unserer Erkenntniß früher ist, bewiesen werden.

257. Etwas später beruft sich aber Ventura auch noch auf das, was der h. Thomas über den Text des Apostels sagt: „Das Unsichtbare an Ihm ist durch die erschaffenen Dinge kennbar und sichtbar geworden." Ventura ist mit dem Beweise beschäftigt, daß der h. Paulus nichts anders habe sagen wollen, als Gott offenbare sich durch die Schöpfung dem, welcher ihn aus der Tradition schon kenne. Er bringt hierfür keine neuen, sondern nur jene Gründe vor, die wir schon früher geprüft haben[1]). Um aber zu

[1]) INDIGET DEMONSTRARI. p. 189.
[2]) Theologie der Vorzeit. Bd. 2. n. 20. ff.

überzeugen, daß der h. Thomas den Ausspruch des Apostels ebenso verstanden habe, genügt es ihm auch hier, die Worte des Heiligen hinzusetzen: „Der Apostel spricht: Das Unsichtbare Gottes u. s. w. Dies wäre aber nicht wahr, wenn das Dasein Gottes aus den erschaffenen Dingen nicht bewiesen werden könnte." Er zieht hieraus ohneweiters den Schluß: „Nach dem h. Thomas also hätte der h. Paulus nicht behauptet, daß der Mensch sich vermittelst des Schauspiels der Natur zur Idee Gottes, wenn er noch keine Idee von ihm hätte, erheben könnte; sondern der h. Paulus hätte behauptet, daß der Mensch durch dieses Mittel zu einem unumstößlichen Beweis vom Dasein Gottes, den er schon anderswoher erkannt habe, gelangen könne." Aber wie soll denn das in den Worten des h. Thomas liegen? Nämlich man liest auch hier demonstrari: demonstrare aber heißt nach Ventura, erläutern und bekräftigen, was man schon anderswoher weiß. Es wird also dieses Wort, das den h. Thomas zum Traditionalisten macht, wiederum und zwar fünfmal auf einer halben Seite mit großen Lettern gedruckt. Sind wir denn zu Kindern geworden?

258. Es ist aber dies der Ort, auch noch auf einen andern Gedanken Ventura's einzugehen. Er will nämlich, und zwar sehr folgerichtig, das Grundübel der neuen Philosophie auch darin entdecken, daß sie die Vernunftschlüsse von dem Gebiete der Logik, wohin sie gehören, auf das Gebiet der Metaphysik und Ethik, wo der Glaube herrschen müsse, übertragen habe. Warum soll in der Metaphysik der Glaube herrschen? Weil, antwortet Ventura, ihre Grundlage und höchste Wahrheit das Dasein Gottes ist; dieses aber nicht durch Vernunftschlüsse, sondern durch Glauben gewiß wird[1]). Wo er dann der synthetischen und analytischen Methode erwähnt, behauptet er, es sei ebenso gefährlich als thöricht gewesen, die analytische Methode, in welcher man von den Wirkungen zur Ursache aufsteige, nicht bloß in der Lehre von den Körpern, sondern auch in der Lehre von Gott und unserm Verhältniß zu ihm anwenden zu wollen. Auch darin soll die neue Philosophie sich der alten schnurstraks entgegengestellt haben[2]).

---

[1]) Cap. II. art. 2. §. 64—67. — [2]) Sunt, qui ex theoriis ad effectus seu synthetica vel demonstrativa methodo, et sunt, qui ab effectibus ad theorias et causas seu methodo analytica vel inquisitoria omnia gerenda putant . . . . Itaque qui analytica seu inquisitoria

Nun hörten wir aber den h. Thomas so eben die Meinung, daß Gottes Dasein nur durch den Glauben gewiß sei, gerade deßhalb für falsch erklären, weil Gott aus seinen Wirkungen erkannt werde, und wenn dem nicht so wäre, gar keine über die Lehre von den Körpern erhabne Wissenschaft möglich sein würde. Und wie oft kommt der h. Lehrer auf diesen Gedanken zurück! Um uns von der Stelle, auf welche Ventura selbst verweist, nicht zu entfernen, so heißt es dort: „Unsere Vernunft kann Gott nicht in ihm selber, aber aus seinen Wirkungen schauen: und so wird sie zur Erkenntniß seines Daseins durch Vernunftschlüsse geführt" (ratiocinando perducitur). Und wiederum: „Weil wir sein Wesen nicht schauen können, so gelangen wir zur Erkenntniß seines Daseins nicht durch ihn selbst, sondern vermittelst seiner Wirkungen." Und nochmals: „So muß also der Mensch zur Erkenntniß Gottes aus der Aehnlichkeit, welche seine Wirkungen mit ihm haben durch Vernunftschlüsse (ratiocinando) gelangen[1])." Und wenn das alles noch nicht hinreicht, so heißt es endlich: „Das Dasein Gottes fällt unter die Beweisführung (demonstratio), indem unser Geist durch die Beweisgründe (rationibus demonstrativis) dahin geführt wird, über Gott zu behaupten, daß er ist[2])." — Hier wird uns also gerade die analytische Methode als der einzige Weg, der auf das Gebiet der Metaphysik und namentlich zur Erkenntniß Gottes führe, angegeben, und es wird uns immer von neuem gesagt, daß wir auf diesem Wege durch Vernunftschlüße und Beweisführung vorangehen müssen.

Es scheint nun zur Genüge erwiesen, daß Ventura sich ebensowenig auf die Scholastiker als auf den h. Augustin berufen kann, wenn er behauptet, die Philosophie müsse die Grundlehren der natürlichen Theologie nicht als wären sie noch ungewiß, durch Vernunftgründe beweisen, sondern als Prinzipien annehmen, die sie nur zu erläutern habe, um dann aus ihnen zu fernern

---

methodo, quae hisce temporibus summis commendatur quotidie laudibus, maximopere fidunt, eandem methodum (qua in corporeis dumtaxat investigandis rebus rite proceditur) etiam ad morales et intellectuales explicandas res periculoso et stulto sane consilio accomodare contendunt, relationes, quae inter Deum et hominem intercedunt, eadem ratione ac corporum relationes expendunt. Dissert. praelim. §. X.

[1]) Cont. Gent. l. 1. c. 11. — [2]) Ibid. c. 12.

Erkenntnissen fortzuschreiten. Wir wenden uns also zu dem andern der beiden Sätze, auf die wir seine Theorie zurückführten. Derselbe lautete: Wie in der Theologie alle Gewißheit auf der Offenbarung Gottes, die im alten und neuen Bunde gegeben wurde, und auf dem Ansehen der Kirche ruht; so ruht in der Philosophie alle Gewißheit nicht etwa auf unserer eignen Einsicht, sondern auf der ursprünglichen Offenbarung, die durch die Sprache gegeben worden, und auf dem Ansehen des Menschengeschlechtes. Dagegen lehrte wie die neuere, so auch die alte Scholastik, daß jeder Mensch in seiner eignen Vernunft einen Grund und eine Norm der Gewißheit habe.

Drittes Hauptstück.

Vom Grunde der Gewißheit.

I.

Bestimmung des Streitpunktes.

259. Die Gewißheit ist die dem Zweifel entgegengesetzte Entschiedenheit, folglich ein Fürwahrhalten der Sache, das von keiner Furcht, sich zu irren, begleitet ist. Ein solches Fürwahrhalten kann in uns vorhanden sein, ohne daß wir uns desselben bewußt sind; wenn wir uns aber desselben bewußt werden, so kann es nicht bestehen, ohne daß wir urtheilen, der Grund, welcher uns zu dem entschiedenen Fürwahrhalten bewege, sei untrüglich. Nach dem Grunde der Gewißheit fragen, heißt also fragen, ob wir einen untrüglichen Grund des Fürwahrhaltens, und was wir als solchen erkennen.

Können wir die erste Frage nicht bejahen, so giebt es für uns ganz und gar keine Gewißheit. Denn eben weil unser Geist sich seines Erkennens und Fürwahrhaltens bewußt ist; so kann das thatsächlich in ihm vorhandene Fürwahrhalten nicht bestehen, wenn er in seinem Bewußtsein nicht auch die Erkenntniß eines untrüglichen Grundes vorfindet. Es hat uns aber auch der h. Thomas bereits aus der Thatsache, daß der Geist nicht nur um seine Thätigkeit, sondern auch um seine Natur weiß, erklärt, weßhalb er sowohl sein Erkennen, als auch die Wahrheit desselben erkennt. Doch ohne für jetzt hierauf näher einzugehen, können wir uns hier mit jener gewöhnlichen Antwort begnügen, daß jeder, der untersucht, voraussetzen muß, es sei ihm möglich, irgend etwas mit Gewißheit zu erkennen, und daß der, welcher behaupten und beweisen wollte, nichts sei ihm gewiß, durch dies Behaupten und Beweisen in fortwährendem Widerspruch mit sich selber sein würde: woraus folgt, daß ohne irgend eine Gewißheit des Erkennens ganz und gar kein bewußtes Denken und somit auch kein geistiges Leben möglich wäre.

Aber wenn deßhalb fast alle Philosophen darin übereinstimmen, daß es für den Menschen eine Gewißheit giebt, und der absolute Zweifel ganz unmöglich ist; so pflegen sie jedoch die andere Frage: was wir als Grund der Gewißheit anerkennen müssen, um so verschiedener zu beantworten. — Es giebt einen dreifachen Weg der Erkenntniß die Wahrnehmung vermittelst des innern und äußeren Sinnes, das Denken der Vernunft durch Begriffe, Urtheile und Schlüsse und den Glauben. Mit jeder dieser Arten der Erkenntniß ist jenes feste Fürwahrhalten der Sache, das wir Gewißheit nennen, thatsächlich verbunden; und zwar ist diese thatsächliche Gewißheit auch eine bewußte. Aber wenngleich die bewußte Gewißheit, wie wir sagten, nur durch das Urtheil bestehen kann, daß wir aus einem Grunde, der nicht täusche, fürwahrhalten; so setzt doch dieses Urtheil nicht gerade eine so klare und bestimmte Erkenntniß jenes Grundes voraus, daß wir auch über denselben Rechenschaft geben könnten. Oder sind wir es uns z. B. nicht bewußt, daß unser Urtheil über die Wahrheit der Sinnenkenntniß nichts weniger als willkürlich ist? Und doch ist es nicht so leicht, den Grund, weßhalb wir so urtheilen, zu erklären. Durch die Schwierigkeiten also, in welche man bei solcher Erörterung geräth, haben sich manche Philosophen verleiten lassen, wenn nicht jeder, doch der einen oder andern Art der Erkenntniß die Zuverlässigkeit abzusprechen und die natürliche Gewißheit, die sie nicht zur wissenschaftlichen machen konnten, durch künstliche Zweifel zu zerstören versucht. Einige behaupten, nur das Sinnliche werde mit Gewißheit erkannt, und alles Denken, das über die Sinnenwelt sich erhebe, sei unzuverlässig. Andere finden umgekehrt nur in der Auffassung des Uebersinnlichen einen festen Grund des Fürwahrhaltens, und sprechen der sinnlichen Wahrnehmung die Zuverlässigkeit ab. Wenn dagegen die Mehrzahl der Philosophen und namentlich die Scholastiker jeder Art des menschlichen Erkennens auch eine ihm eigne Gewißheit zuerkannten; so lehrten sie jedoch, daß die sinnliche Kenntniß die Gewißheit, welche sie nicht durch sich selbst erzeugen kann, durch ein sie begleitendes Denken der Vernunft erhält. Ebenso wenig zweifelten sie daran, daß ein fester Glaube nur durch ein vorhergehendes Wissen möglich sei; so daß man also dafür hielt, dem Geiste werde wie die vernünftige Erkenntniß selbst, so auch die Erfahrung und der Glaube durch das Denken seiner Vernunft gewiß. Dagegen nun erhebt sich die Schule Bonald's: als den untrüglichen Grund alles Für-

wahrhaltens will sie fremdes Ansehen bald göttliches bald menschliches anerkannt wissen, so daß wir auch der Wahrheit dessen, was wir durch die Vernunft oder die Sinne erkennen, erst durch den Glauben gewiß würden. — Wir werden uns hier nur mit dieser Ansicht befassen, um mit den Gründen, die wir schon bei den Scholastikern finden, darzuthun, daß der Mensch Erkenntnisse hat, die ihm durch seine eigne Einsicht gewiß sind, und daß diese Erkenntnisse allem Glauben vorausgehen müssen. Die übrigen oben berührten Fragen werden erst in den folgenden Abhandlungen besprochen werden.

260. Ehe wir jedoch in gegenwärtige Untersuchung eingehen, ist noch zu bemerken, daß wir hier unter Glauben kein anderes Erkennen als das durch die Aussage Anderer vermittelte zu verstehen haben. Sonst würde auch die oben angegebne Eintheilung des Erkennens nicht richtig sein. Denn erklärt man, wie Jakobi, den Glauben für ein unmittelbares Erkennen des Uebersinnlichen vermittelst einer Anschauung der Vernunft; oder versteht man darunter mit Günther das Erkennen des Grundes aus dem Begründeten, des Seins aus seinen Erscheinungen, so macht man ihn zu einer Art des Denkens. Obschon einige Gelehrte unserer Tage, die übrigens vielmehr den Ansichten Bonald's als Günthers folgen, eben diese Erklärung vom Glauben geben; so ist doch im Ganzen genommen die bonaldische Schule von dem in der Kirche gewöhnlichen Begriff des Glaubens nicht abgewichen. Sowohl Bonald selbst als auch Lamennais und Ventura verstehen unter Glaube das Fürwahrhalten auf das Zeugniß Anderer. Und eben darum wiederholen sie so oft, daß der letzte Grund der Gewißheit unserer Erkenntnisse nicht unsere Einsicht, sondern das Ansehen dessen sei, der Zeugniß davon ablege.

Es ist wahr, daß sie von diesem Ansehen redend oft weder unter einander noch mit sich selber übereinzustimmen scheinen. Denn bald verweisen sie uns auf das Ansehen Gottes, bald auf das Ansehen des Menschengeschlechtes. Aber diese zuweilen allerdings unsichere Sprache kommt nur daher, daß sie zwischen dem Grunde und der Norm der Gewißheit nicht unterscheiden. Der Grund der Gewißheit ist das, wodurch wir zu einem entschiedenen Fürwahrhalten gebracht werden; die Norm aber das, wonach bestimmt wird, was wir auf solche Weise fürwahrhalten. Durch den Grund bekommt also unser Fürwahrhalten seine *Form*, nämlich jene Entschiedenheit, durch die Norm seinen *Inhalt*. Nun ist

aber ganz gewiß, wie schwankend auch hin und wieder die Ausdrücke sein mögen, dies der Grundgedanke der Gegner: das Ansehen Gottes, welcher dem Menschen die Wahrheit ursprünglich geoffenbart hat, ist der letzte Grund aller Gewißheit unserer Erkenntnisse, die Uebereinstimmung des ganzen Menschengeschlechtes aber die höchste Norm derselben. Auf die Frage, *was* uns gewiß sei, antworten sie: „Was die Gesammtheit für wahr hält;" auf die Frage, *warum* uns dies gewiß sei: — „Weil es Gott geoffenbart hat."

Indessen wird doch von Ventura das Ansehen des gemeinen Sinnes aller Menschen auch als Grund und nicht bloß als Norm der Gewißheit angesehen. Denn was wir oben sagten, gilt eigentlich nur für die Erkenntniß Gottes und der sittlichen Ordnung. Diese soll einzig und allein aus der göttlichen Offenbarung stammen, und deßhalb die Gewißheit dessen, was in der Metaphysik, der Ethik, der Jurisprudenz gelehrt wird, auf dem Ansehen des göttlichen Zeugnisses ruhen. Jedoch die Logik, heißt es, gehe aus den Prinzipien des menschlichen Geistes selbst hervor, weßhalb sie auch, um zu entscheiden, was (auf ihrem Gebiete) wahr sei, sich der Vernunftschlüsse bedienen dürfe. Wiederum aber gründe sich doch auch in ihr die Gewißheit zuletzt auf dem Ansehen. Denn wenn wir in der Logik fragen, weßhalb dies oder jenes, was sie lehrt, wahr sei; so laute die Antwort: weil es den Prinzipien des Denkens entspreche; wenn wir aber weiter fragen, weßhalb diese Prinzipien selber wahr seien, so gelte keine andere Antwort, als: weil sie in der allgemeinen Vernunft der Menschen gegründet seien[1]).

Die Physik, sagt dann Ventura weiter, hat die Erfahrung zur Grundlage: und obschon er an dieser Stelle sich nicht darüber erklärt, ob alle Erfahrung, die wir selber machen, d. h. jede Wahrnehmung ihre Gewißheit durch die allgemeine Erfahrung der Andern erhalte; so ist doch dies in dem Grundsatz, den er zur Beurtheilung aller Philosophie aufstellt, ausgesprochen. Er wiederholt denselben oft, und sagt nicht nur im allgemeinen, die

[1]) Nachdem Ventura dies ausführlicher gesagt hat, schließt er: Ergo in analysi omnium logicarum disciplinarum postremo ad rationem communem usque progredimur, in eaque consistimus. Ergo fundamentum omnis Logicae disciplinae est Ratio hominum communis. §. 62. p. 95.

falsche Philosophie habe die eigne, individuelle Einsicht, die wahre aber das Ansehen zur Grundlage, sondern redet auch ebenso von den verschiedenen Erkenntnißweisen in's besondere. Denn dadurch erweist sich, wenn wir ihm glauben, eine Philosophie als irrig und heidnisch, daß sie nicht in der allgemeinen Vernunft, sondern in der besondern, nicht in dem allgemeinen Sinne, sei es der innere oder äußere, sondern im besondern Gewißheit finden will[1]). — Dadurch ist also ausgesprochen, daß auch die sinnliche Wahrnehmung ihre Gewißheit nur durch die allgemeine Erfahrung erhält.

Aber sehen wir nun, ob Ventura jener Pest der eignen Einsicht, die Luther wieder in die Christenheit eingeführt haben soll[2]), entfliehen könne.

II.

Jeder andern Gewißheit muß diejenige, welche wir durch eigne Einsicht haben, vorausgehen.

261. Wir erinnerten oben an die Weise, wie man diejenigen, welche vorgeben, an allem zu zweifeln, des Widerspruches mit sich selber überführt. Wer immer sein Denken und Meinen untersucht, um zu sehen, ob es Grund habe, kann doch in dieser Untersuchung keinen Schritt thun, ohne von etwas auszugehen, was er für wahr hält, und zugleich der Einsicht, mit welcher er voranschreitet, zu vertrauen. Und indem er behauptet, das Ergebniß seiner Untersuchung sei, daß sein Denken und Fürwahrhalten keinen Grund habe; so behauptet er doch eben hiemit, wenigstens diese Einsicht gewonnen zu haben. — Fragen wir also auch Ventura, wie er zu der Ueberzeugung gekommen sei, daß man in der Wis-

---

[1]) Neque enim (ethnici philosophi) communem, sed privatam uniuscujusque hominis vel rationem vel sensum intimum, vel sensus externos consuli, et privato et individuali testimonio omnia dijudicari oportere arbitrabantur. Privata itaque Evidentia sive rationis, sive sensus intimi, sive sensuum externorum ethnicae Philosophiae universae fundamentum fuit. Diss. prael. §. 17.

[2]) Itaque philosophia privatae evidentiae veluti germana Lutherani flagitii et sceleris suboles habenda est. Ibid. §. 20.

senschaft nicht auf der eignen Einsicht, sondern auf dem Glauben bauen müsse? Sie wird doch, diese seine Ueberzeugung, auf Gründen ruhen. Und wenn sie fest ist, wodurch kann sie es sein, wenn nicht durch die Einsicht, und zwar durch seine eigne, individuelle Einsicht in die Wahrheit dieser Gründe? So muß also auch Ventura der eignen Einsicht, und zwar in eben jenem Punkte, der ihm von allen der wichtigste scheint, vertrauen. — Ferner, Ventura beklagt es so bitter, daß die Lehre, welche er vertritt, seit Carteſius auch von den katholischen Gelehrten allmählig verlassen worden. Ob diese Lehre jemals in den katholischen Schulen geherrscht habe, werden wir später sehen; aber jetzt fragen wir, wodurch Bonald und Ventura hoffen konnten, sie wieder in Aufnahme zu bringen. Doch offenbar nur dadurch, daß sie die Gründe, welche für dieselbe zu sprechen schienen, vortrugen. Sie erwarteten also und forderten, daß wir der Einsicht, die uns diese Gründe gäben, vertrauend, ihrer Ansicht beiträten: das heißt aber nichts anders, als sie forderten, daß wir durch die individuelle Vernunft gewiß würden, es gebe keine Gewißheit als durch die allgemeine. Gleichwie also der Zweifler die Gewißheit überhaupt nicht läugnen kann, ohne sie zu behaupten; so können auch Bonald und Ventura der eignen Einsicht die Gewißheit nicht absprechen, ohne sie ihr beizulegen.

262. Doch betrachten wir, um der Sache mehr auf den Grund zu kommen, die einzelnen Erkenntnißweisen. Zunächst also ist in uns das reine Denken von einem durchaus entschiedenen Fürwahrhalten begleitet. Reines Denken nennen wir jenes, das von allen Erfahrungskenntnissen absieht. Fragen wir uns, weßhalb wir dieses Denken für wahr und zuverlässig halten; so finden wir allerdings die Antwort, die Ventura giebt: weil es gewissen Prinzipien, nach denen wir denken müssen, entspricht. Aber weßhalb halten wir diese Prinzipien selbst für wahr? Werden wir auch diese Frage mit Ventura beantworten und sagen: Weil alle Menschen so denken, und darum derjenige, welcher sie läugnen würde, für ein Wahnwitziger zu halten wäre? Nicht doch. Der Grund, weßhalb wir sie für wahr halten, ist die unserer Vernunft einleuchtende Wahrheit derselben, ihre Evidenz, und nichts anders. Wir sind, sobald wir sie uns nur vorstellen, genöthigt, sie für wahr zu halten, aber nicht durch einen blinden Drang unserer Natur, noch auch durch die Erkenntniß irgend eines Andern, das uns ihre Wahrheit verbürge, sondern weil wir diese ihre Wahr-

heit selbst sehen, und es uns unmöglich ist, sie nicht zu sehen. Es mag uns noch unerwiesen scheinen, ob wir berechtigt seien, die Gegenstände der Erfahrung darnach zu beurtheilen; weil wir, wie Kant, zweifeln könnten, ob die Gegenstände, die wir wahrnehmen, den Begriffen, in welchen sich unser Denken bewegt, entsprechen: aber dies hindert nicht, daß wir die Wahrheit jener Grundsätze in sich betrachtet, mit aller Gewißheit erkennen. Mögen wir z. B. nicht wissen, ob es in der Wirklichkeit gerade Linien gebe; aber dies wissen wir, daß gerade Linien, wenn es welche giebt, sich nur in einem Punkte schneiden: und wenn wir nicht wüßten, ob es in der Wirklichkeit Wesen gebe, die aus Theilen zusammengesetzt seien; so wüßten wir doch, daß ein solches Wesen, wenn es da ist, mehr in sich schließt, als jeder seiner Theile. Wir sind von der Wahrheit solcher Urtheile gewiß, sage ich, weil wir, wir selber sie sehen, und so oft wir uns dieselben nur vorstellen, sehen müssen: keineswegs aber weil wir wissen, daß alle andere Menschen sie fürwahrhalten. Umgekehrt schließen wir vielmehr aus der einleuchtenden Wahrheit derselben, daß nicht nur wir, sondern alle Menschen sie fürwahrhalten. Denn wir erkennen diese Wahrheit zugleich als eine solche, die jedes Wesen, das sie sich vorstellen kann, einsehen muß, und die daher kein Wesen läugnen kann, als das entweder ohne Vernunft ist, oder den Gebrauch der Vernunft verloren hat. Und wenn wir daher einen Menschen, der solche Sätze läugnet oder zu bezweifeln vorgiebt, für wahnwitzig halten; so thuen wir es nicht, wie Ventura behauptet, weil er anders denkt, als alle übrigen Menschen, sondern weil er das nicht einsieht, was wir als solches erkennen, das jeder, der Vernunft hat, einsehen muß. Wenn endlich auch die Mehrheit der Menschen diese Sätze läugnete; so würden wir dieselben dennoch, wofern wir darüber die Besinnung nicht verlören, fürwahrhalten und die Mehrheit der Menschen für wahnsinnig erklären müssen.

Es ist dies, was oben der h. Thomas sagte: der seiner selbst bewußte Geist erkenne nicht bloß Wahres, sondern auch die Wahrheit seines Erkennens; indem er nämlich einsehe, daß es in der Natur seiner Vernunft liege, die Sache zu erkennen, wie sie ist (n. 107.). So lange nur vom reinen und abstracten Denken die Rede ist, läßt sich dies gewiß auf keine Weise in Zweifel stellen, und daher hebt derselbe h. Lehrer hervor, daß die Grundsätze dieses Denkens nicht nur nothwendig wahr sind, sondern auch von

uns mit Nothwendigkeit (nicht etwa bloß fürwahrgehalten, sondern) als wahr erkannt werden[1]).

263. Wir sind Ventura Dank schuldig, daß er sich nicht wie manche Andere, begnügt hat, das Prinzip, dem er huldigt, in allgemeinen Ausdrücken zu wiederholen. Er schließt uns durch die Anwendung auf unsere verschiedenen Erkenntnisse, den Inhalt desselben auf, und setzt uns dadurch in den Stand, über dasselbe leichter zu urtheilen. Also auch von der Wahrnehmung, und zwar ebensowohl von der innern als von der äußern, soll gelten, daß nicht die individuelle Einsicht, sondern nur die allgemeine Ueberzeugung Gewißheit verleihe. Daß wir eine Menge von Dingen gar nicht, andere nicht mit Gewißheit erkennen würden, wenn nicht fremde Erfahrung unserer eignen zu Hülfe käme, leuchtet ein. Aber erstlich braucht diese fremde Erfahrung keine allgemeine, keine Erfahrung aller Menschen zu sein; dann aber, was wichtiger ist, wäre es doch eben so thöricht, die Gewißheit aller Sinnenkenntnisse von der allgemeinen, als, was noch niemand in den Sinn gekommen ist, von der eignen Erfahrung abhängig zu machen. Wenn eigne Erfahrung uns von nichts gewiß macht, wie mögen wir dann die fremde und gar die allgemeine Erfahrung kennen lernen? Gewiß, Ventura hat sich nicht deutlich gemacht, was alles in den Sätzen, die er niederschrieb, ausgesprochen ist. Auch der innere Sinn soll, so lange er ein individueller ist, keine Sicherheit gewähren. Aber wer durch den innern Sinn seines eignen Daseins nicht gewiß werden kann; wie kann der durch den äußern Sinn des Daseins Anderer gewiß werden? Und wenn wir dem Zeugniß unserer eignen Sinne, weil es ein individuelles ist, nicht trauen dürfen; wie erhalten wir denn Kenntniß von dem allgemeinen Zeugniß fremder Sinne? Ist es möglich inne zu werden, was andere erfahren und beobachtet haben, ohne zu hören und zu sehen? Wir stoßen also auch hier auf den innern Widerspruch einer Theorie, die so manche getäuscht hat. Man kann der individuellen Wahrnehmung die Gewißheit nicht absprechen, ohne zugleich die Gewißheit der allgemeinen zu untergraben.

Aber ist es denn eigentlich die Wahrnehmung, die uns von dem Wahrgenommenen gewiß macht? Reden wir zuerst von der

[1]) Proprium est horum principiorum, quod non solum necesse sit, ea per se vera esse, sed etiam necesse est videri, quod sint per se vera. In Arist. Post. lib. 1. lect. 19.

innern Wahrnehmung. Dieselbe besteht darin, daß wir uns der Veränderungen, die in uns selber vorgehen, inne werden. Zur Gewißheit aber wird mehr erfordert; sie ist kein bloßes Innewerden, Empfinden oder wie man es nennen mag, sondern ein entschiedenes Fürwahrhalten der Sache. Sie schließt also ein Urtheil in sich; wir sind dadurch gewiß, daß wir entscheiden, was wir in uns wahrnehmen („die Sache in uns," wie die neue Philosophie redet), sei. Ein Urtheil aber und überdies ein bewußtes Urtheil ist in der Wahrnehmung für sich betrachtet nicht enthalten. Durch den wahrnehmenden Sinn erhält der Geist nur Vorstellungen, die ihm die Gegenstände vergegenwärtigen; um aber zu urtheilen, muß er eine Vorstellung auf die andere beziehen, und ihr Verhältniß zu derselben erkennen. In vorliegendem Falle vergleicht er die Vorstellungen dessen, was im eignen Innern geschieht, mit der Vorstellung der Wirklichkeit. Denn sein Urtheil ist: Dies, was ich in mir wahrnehme, der Schmerz, die Freude, der Gedanke, ist wirklich. Der auf's Aeußerste getriebene Idealismus hat den Zweifel erregen wollen, ob wir in uns einen untrüglichen Grund zu diesem Urtheil finden, und wir werden sehen, daß Hermes sich diesem Zweifel nicht zu entwinden wußte; aber so viel ist klar, daß wir die Gewißheit, von der hier die Rede ist, nicht anders als durch eben jene höhere Fähigkeit des Geistes, durch die das reine Denken möglich und gewiß ist, d. h. durch die Vernunft besitzen. Und es wird dies noch einleuchtender dadurch, daß diese Gewißheit auch nicht ohne eigentliches Selbstbewußtsein möglich ist. Möge das Urtheil, worin sie enthalten ist, daß Selbstbewußtsein voraussetzen, oder dieses erst zugleich mit jenem entstehen; gewiß ist, daß das eine nicht ohne das andere sein kann.

Also ist es das Licht der Vernunft, das uns von dem, was der innere Sinn bezeugt, gewiß macht, und das Selbstbewußtsein ist wenigstens eine Bedingung dieser Gewißheit. Das ist nun aber in unserer Untersuchung von Wichtigkeit: denn es folgt daraus, daß auch die Wahrnehmung durch die äußeren Sinne ihre Gewißheit nur durch eine sie begleitende Erkenntniß der Vernunft erhält. Um zu urtheilen, daß ein Gegenstand, von dem wir durch die Sinne einen Eindruck empfangen, außer uns wirklich vorhanden sei, müssen wir erstlich durch den innern Sinn gewiß sein, daß wir jenen Eindruck empfangen und ihn unwillkürlich aber nothwendig auf den Gegenstand beziehen. Nun ist aber, wie eben ge-

zeigt wurde, schon dieser Gewißheit nur die vernünftige und selbstbewußte Seele fähig. Allein die Thätigkeit der Vernunft offenbart sich noch viel mehr dadurch, daß wir zwar bei bloß instinctmäßiger Wahrnehmung immer auch instinctmäßig den Gegenstand für wirklich halten; wann hingegen die Wahrnehmung von Bewußtsein begleitet ist, das Urtheil über die Wirklichkeit des Gegenstandes oftmals zurückhalten, und in dieser Unentschiedenheit bleiben, oder uns auch gegen die Wirklichkeit des Gegenstandes entscheiden. Denn hieraus ergiebt sich, daß der Geist nur dadurch bestimmt werden kann, einen Gegenstand der Sinnenwelt für wirklich zu halten, weil er erstlich nicht daran zweifelt, daß er unter gewissen Bedingungen die Wirklichkeit des Gegenstandes, den die Sinne ihm vorstellen, mit Gewißheit erkennen könne, und weil er zweitens urtheilt, daß in dem gegebnen Falle jene Bedingungen erfüllt seien. Wir können es vorderhand auf sich beruhen lassen, welches jener Grund, durch den der Geist zu solcher Gewißheit kommt, und welches diese Norm sei, nach der er die Wahrnehmung beurtheilt. Ob der Geist einen solchen Grund, der untrüglich, eine solche Norm, die sicher sei, erkenne; mögen die Idealisten bezweifeln: so viel ist offenbar, daß er ohne diese Erkenntniß gar keines Gegenstandes außer ihm, geschweige denn eines allgemeinen Zeugnisses der Menschheit gewiß werden kann; daß er also Grund und Norm der Gewißheit durch seine individuelle Vernunft erkennen, oder auf alle Erkenntniß der Dinge, die außer ihm sind, verzichten muß.

264. Nach den Grundsätzen der alten Philosophie muß unser Denken, damit es nicht bloß Ideales, sondern Wirkliches zum Inhalt habe, von Erkenntnissen, die aus der Erfahrung stammen, ausgehen. Bleiben wir mit unserm Denken im Gebiete der Erfahrung, so versteht sich dieses von selbst: aber auch was jenseits der Erfahrung liegt, können wir nur vermittelst der Erkenntnisse, die ursprünglich der Wahrnehmung angehören, erkennen; nicht bloß deßhalb, weil alle unsere Vorstellungen vom Uebersinnlichen nach Vorstellungen vom Sinnlichen gebildet werden, sondern auch und vornehmlich, weil wir sowohl das Dasein als die Beschaffenheit des Uebersinnlichen nur aus dem Dasein und der Beschaffenheit des Sinnlichen erschließen. In jenem Erkennen also, das wir in der Philosophie vorzugsweise erzielen, d. i. in dem Erkennen des Uebersinnlichen durchdringen sich die beiden Erkenntnißweisen, welche wir oben betrachteten, die Wahrnehmung und das Denken. Wir schreiten von den Thatsachen, welche die Wahrnehmung liefert,

durch die Prinzipien des reinen Denkens fort; wie wir aber gesehen haben, sowohl die Wahrheit dieser Prinzipien, als auch die Wirklichkeit jener Thatsachen wird dem Geist nur durch das ihm innewohnende Licht der Vernunft gewiß.

Und nun gehen wir zur Betrachtung des Glaubens über. Sollen uns Wahrheiten durch den Glauben gewiß werden, so müssen wir sie als solche erkennen, die von Jemand, dessen Aussage — wenigstens in dem gegebnen Falle — nicht täuschen kann, bezeugt sind. So wenig wir durch unser Denken zu einem zuversichtlichen Urtheile kommen, ohne Subject und Prädikat und ihre Beziehung zu einander mit Gewißheit erkannt; und so wenig wir mit Sicherheit schließen, ohne vorher die Wahrheit der Prämissen, aus denen wir schließen, durchschaut zu haben: ebenso wenig können wir einen Satz mit Gewißheit glauben, wenn wir nicht vorher mit Gewißheit erkannt haben, daß er bezeugt, und daß dies Zeugniß untrüglich ist. Daher pflegen auch die Theologen die Thatsache und die Untrüglichkeit des Zeugnisses die Prinzipien oder die Prämissen des Glaubens zu nennen. Gedulden sich unsere Leser, daß wir den Vergleich fortsetzen: man hat ja diesen Gegenstand so sehr verdunkelt, daß es wohl Noth thut, ihn von allen Seiten her zu beleuchten. — Wir sagten also oben, daß der Geist von keinem Gegenstand, den er durch die Sinne wahrnimmt, Gewißheit haben würde, wenn er nicht erkännte, daß und in wie fern er durch den Eindruck, den die Sinne empfangen, über die Wirklichkeit des Gegenstandes urtheilen könne. Alle Gewißheit der Sinnenerkenntniß ist von der Erkenntniß des Grundes und der Norm dieser Gewißheit bedingt. So verhält es sich aber auch mit dem Glauben. Er hat keine Gewißheit, wenn wir nicht seinen Grund (objectum formale, ratio motiva), nämlich das untrügliche Zeugniß, und seine Norm (regula fidei), nach der wir den Inhalt des Zeugnisses (das objectum materiale) bestimmen, erkannt haben. — Auch mit jenem Denken, das von der Erfahrung beginnt und über sie hinausgeht, dürfen wir in dieser Beziehung den Glauben vergleichen. Denn die Gewißheit dieses Denkens hängt davon ab, daß uns die Prinzipien, von denen es geleitet wird, und die Thatsachen, von denen es ausgeht, gewiß sind. Wie also, wer diese Erkenntniß nicht voraussetzte, alles Denken, das Wirkliches zum Inhalt hat, unsicher machte; und wie derjenige der Sinnenerkenntniß alle Gewißheit nähme, der dem vernünftigen Geiste die Erkenntniß des Grundes und der Norm derselben ab-

spräche; wie endlich jener selbst das bloß ideale Denken unmöglich machen würde, welcher die gewisse Erkenntniß seiner ersten Elemente läugnete: so untergräbt man auch alle Gewißheit des Glaubens, wenn man läugnet, daß ihm die Erkenntniß seines formalen und seines materialen Prinzips vorausgeht.

265. Und wie sehr es gefehlt ist, den Glauben als erstes Erkennen zu betrachten, und in ihm den letzten Grund aller Gewißheit zu suchen: das wird noch viel einleuchtender, wenn wir betrachten, auf welche Weise seine Prinzipien erkannt werden. Das reine Denken hat seinen Anfang in sich selber; es wird auf Grundsätze zurückgeführt, deren Erkenntniß keine andre Erkenntniß, sondern nur das Vermögen zu erkennen voraussetzen. Das auf die Wirklichkeit bezogene Denken aber hat außer diesen Grundsätzen die sinnliche Erkenntniß zu seiner Voraussetzung. Ist es also schon in seinem Beginne ein vermitteltes, so muß es noch viel mehr in seinem Fortschreiten als solches betrachtet werden. Was also sollen wir erst vom Glauben sagen? Die Prinzipien jedes Glaubens sind der Art, daß wir sie nicht etwa durch einen unmittelbaren Blick des Geistes, noch auch durch irgend eine einfache Erfahrung, sondern nur durch mannigfaltiges Nachdenken über viele Erfahrung mit Gewißheit erkennen können. Wir brauchen, um hievon zu überzeugen, nur an jenen so leichten und so natürlichen Glauben zu erinnern, durch den wir das Dasein der Inseln und Welttheile, die wir nicht sahen, und die Thatsachen der Vergangenheit fürwahrhalten. Wenn es deßhalb unmöglich ist, die Gewißheit aller Erfahrungskenntnisse und selbst aller Grundsätze des Denkens auf das Zeugniß des Menschengeschlechtes, durch welches sich nämlich die allgemeine Vernunft und die allgemeine Erfahrung aussprechen sollen, zu gründen: so ist es ebenso unmöglich, die Gewißheit aller Erkenntniß Gottes und der sittlichen Weltordnung auf die göttliche Offenbarung zu gründen. Möge immer der erste Mensch, dem diese Offenbarung unmittelbar zu Theil wurde, durch sie angefangen haben, Gott zu erkennen; wir läugnen, daß auch in uns, seinen Nachkommen, der Glaube an diese Offenbarung der Ursprung aller Kenntniß der göttlichen Dinge sein könne. Damit dieser Glaube uns möglich sei, müssen wir die Thatsache der ursprünglichen Offenbarung, und als Grund ihrer Untrüglichkeit Gottes Weisheit und Wahrhaftigkeit, überdies auch eine Norm, ihren Inhalt zu finden, erkannt haben, und folglich

bereits zu mancher Einsicht in die göttlichen Dinge und die sittliche Weltordnung gelangt sein.

Man könnte erwiedern und hat erwiedert, der Glaube setze zwar die Erkenntniß des Zeugnisses und seiner Untrüglichkeit voraus, aber nicht, daß wir zu dieser Erkenntniß durch unser Nachdenken gelangen. Wie sollen wir sie denn gewinnen? Durch unmittelbare Anschauung? Aber wir müßten ja durch diese nicht bloß Gottes Wahrhaftigkeit, sondern auch die Thatsache und den Inhalt seiner Offenbarung erkennen. Das ist aber auf natürlichem Wege rein unmöglich. So bliebe also nichts übrig, als jene unmittelbare Erkenntniß einer übernatürlichen Erleuchtung zuzuschreiben. Das will und kann aber Ventura nicht. Denn jeder wäre berechtigt, ihm vorzuwerfen, daß er auf solche Weise eine rein willkürliche Annahme zur Grundlage aller Wissenschaft mache; und jeder Katholik müßte ihm vorwerfen, daß er damit der ausdrücklichen Lehre der Kirche widerspreche. Denn was wäre dies anders als der jansenistische Irrthum, daß es ohne Gnade und ohne (übernatürlichen) Glauben keine wahre und gewisse Erkenntniß Gottes und seines Gesetzes gebe? Aber Ventura und die meisten Traditionalisten behaupten das auch nicht; sie unterscheiden ja oft und nachdrücklich Theologie und Philosophie, und weisen jener ihren Anfang im übernatürlichen, dieser im natürlichen Glauben an. — So entwinden sie sich also auch dem innern Widerspruche nicht, den wir in ihrer Lehre nachgewiesen haben. Soll der Glaube natürlich sein, so muß der Geist durch sein Nachdenken das untrügliche Zeugniß, dem er glaubt, erkannt haben. Diese Erkenntniß setzt aber fast alles voraus, was man in der natürlichen Theologie und Sittenlehre aus der Vernunft zu beweisen pflegt. Es folgt somit, daß Ventura, um Glauben fordern zu können, fordern muß, daß die Vernunft das bereits erkannt habe, wovon die Philosophie, die er als die cartesianische angreift, behauptet, daß sie es erkennen könne.

III.

Objectiver und subjectiver Grund der Gewißheit.

266. Unter cartesianischer Philosophie versteht Ventura jedwede, die nicht wie die seinige vom Glauben ausgeht, sondern

vor dem Glauben durch das Denken erkennen will. Was werden wir also auf die Vorwürfe, die er dieser Methode zu philosophiren macht, und zuvörderst auf jenen, den er öfter als die übrigen wiederholt, erwiedern? Die cartesianische Philosophie, sagt er, mache die privata evidentia und folglich die Vernunft des Menschen, die trügliche, zum Grunde und zur Richtschnur alles Wissens; wohingegen die wahre Philosophie sich auf das Ansehen Gottes und der allgemeinen Menschenvernunft stütze, und dadurch mit den Prinzipien des Katholizismus in Einklang sei.

Um diesen Vorwurf zu würdigen, ist vor allen Dingen zu bemerken, daß in ihm das objective Prinzip der Gewißheit mit dem subjectiven verwechselt wird. Auch im christlich-katholischen Glauben ist Gottes untrügliches Zeugniß zwar das objective Prinzip, der Beweggrund des Fürwahrhaltens; aber außer diesem muß ein anderes Prinzip, das nur im Glaubenden selbst sein kann, angenommen werden; und dies ist auch hier die individuelle Vernunft, — insofern sie das göttliche Zeugniß und seine Wahrhaftigkeit, jedoch nicht bloß vermittelst ihrer natürlichen Denkkraft, sondern im Lichte der Gnade erkennt. Ebenso ist auch in dem Wissen, das wir als ein vom Glauben unabhängiges vertheidigen, die erkennende Vernunft nur das subjective Prinzip der Gewißheit; das objective, der Beweggrund ihres Fühwahrhaltens, aber ist die Wahrheit der erkannten Sache. Obgleich also, wenn von diesem natürlichen Wissen die Rede ist, der nächste objective Grund der Gewißheit etwas Geschaffenes sein kann; so ist doch der letzte auch hier Gott als die erste oder absolute Wahrheit: nicht als wenn wir keiner Wahrheit gewiß werden könnten, ohne vorher oder zugleich Gott zu erkennen, sondern weil Gott, der absolut Wahre, der höchste Grund alles Wahren, und folglich aller objectiven Gewißheit ist.

Doch was wir vom objectiven und subjectiven Prinzip der Gewißheit sagten, wird noch deutlicher, wenn wir auf dieselbe Weise die Evidenz unterscheiden. Es giebt eine Evidenz der Sache, und sie ist nichts anders als die einleuchtende Wahrheit selber; es giebt aber auch eine Evidenz in uns, und diese ist das Erkennen der einleuchtenden Wahrheit. Ist die erkannte Sache ein bloßer Begriff, so besteht die Wahrheit in der innern Uebereinstimmung seiner Elemente; ist sie aber ein Urtheil, so besteht ihre Wahrheit darin, daß die Verbindung des Subjects und Prädikats, welche das Urtheil ausdrückt, wirklich vorhanden ist. Dieser

innere Zusammenhang muß dem Geiste einleuchten, damit er ein Urtheil evident nenne; und zwar wird dies ihm unmittelbar evident sein, wenn er jenen Zusammenhang bei der bloßen Betrachtung des Subjects und Prädikats erkennt, mittelbar, wenn er ihn aus andern Erkenntnissen erschließen muß. In jenem Falle ist die Evidenz der Wahrheit selber, in diesem die Evidenz des Beweises der objective Grund des Fürwahrhaltens. — Jede Sache, die ist, ist freilich auch wahr; aber sie ist nur dadurch wahr, daß sie Beziehung auf das Erkennen hat, nämlich erkannt ist oder erkannt werden kann. Ebenso ist auch jede wahre Sache evident; aber sie ist es dadurch, daß ihre Wahrheit einleuchtet. Für uns also ist eine Sache nicht durch ihre bloße Wahrheit evident, sondern dadurch, daß sie so beschaffen ist, daß unser Erkenntnißvermögen diese Wahrheit erreichen kann. Die wirklich vorhandene Einsicht ist dann die Evidenz in uns, der subjective Grund und foglich die eigentliche Ursache (caussa efficiens) unseres festen Fürwahrhaltens oder Gewißseins.

Sehen wir nun auf den Glauben hin. Wie eine Wahrheit dadurch Gegenstand des Wissens sein kann, daß sie zu denen gehört, die der Vernunft einleuchten; so kann eine Sache nur dadurch Gegenstand des Glaubens sein, daß sie zu denen gehört, welche von jemand, der nicht täuscht, bezeugt sind. Wie aber eine Wahrheit nicht Gegenstand unseres Wissens sein kann, wenn sie nicht so beschaffen ist, daß sie unserer Vernunft einleuchtet; so genügt es auch, damit wir glauben, nicht, daß eine Wahrheit bezeugt sei, wenn sie nicht uns bezeugt ist; d. h. wir, wir selbst, die wir glauben sollen, müssen das untrügliche Zeugniß erkennen. Hieraus also folgt, wie schon Suarez bemerkt[1]), daß man nicht richtig redet, wenn man sagt, beim Glauben sei die Offenbarung oder das Ansehen Gottes, beim Wissen die eigne Vernunft der Beweggrund des Fürwahrhaltens: man muß vielmehr sagen: Für den Glaubenden ist der objective Grund des Fürwahrhaltens das untrügliche Zeugniß; der subjective Grund die Erkenntniß, die er von diesem Zeugniß hat, oder was dasselbe ist sein eigner Geist, insofern er die Sache als eine so bezeugte weiß; für den Wissenden aber ist der objective Grund des Fürwahrhaltens die Wahrheit des Gegenstandes selber, der subjective Grund die Einsicht in diese Wahrheit.

---

[1]) De fide. Disp. III. sect. II. n. 7. et 8. sect. III. n. 9.

267. Vergleichen wir die Erkenntniß des Wahren mit der Erkenntniß des Guten, und zwar um schneller zum Ziele zu kommen, mit der Erkenntniß des sittlich Guten. Der Beweggrund alles sittlich guten Wollens ist das absolut Gute; nur das also kann Gegenstand desselben sein, was mit dem absolut Guten in solcher Verbindung steht, daß wir es nicht lieben oder verachten können, ohne auch dieses zu lieben oder zu verachten. Nun kann aber etwas diese Verbindung durch seine Natur selber haben; es kann so beschaffen sein, daß die Beziehung auf das absolut Gute von ihm unzertrennlich ist, und dann gehört es dem natürlichen Sittengesetze an. Es kann aber auch jene Verbindung dadurch erhalten, daß es von Gott ausdrücklich befohlen oder verboten, angerathen oder mißrathen wird. Denn da das absolut Gute nichts anders als Gott selber ist; so erhält auch alles, was er will, bloß deßhalb, weil er es will, jene Beziehung auf das absolut Gute, wodurch es zur sittlichen Ordnung gehört. Dieses also ist das positive Sittengesetz, welches das natürliche ganz oder zum Theil in sich fassen, aber sich auch über dasselbe hinaus erstrecken kann; nicht anders, wie auch die positive Offenbarung die Wahrheiten der natürlichen Offenbarung enthalten kann, aber nicht auf sie beschränkt ist. Aus jenem Unterschiede des natürlichen und positiven Gesetzes aber folgt, daß wir etwas bald als sittlich gut anerkennen müssen, weil wir in ihm selber die Eigenschaft des sittlich Guten, bald aber auch bloß deßhalb, weil wir es als etwas, das Gott befohlen oder angerathen hat, erkennen. In jenem Falle werden wir durch die innere sittliche Beschaffenheit (intrinseca rei honestate), in diesem durch das bloße Ansehen Gottes bestimmt, etwas für sittlich gut zu erklären. — Die Anwendung liegt nahe. Denn auch zum Fürwahrhalten werden wir auf diese doppelte Weise bestimmt, bald nämlich dadurch, daß wir in den Dingen ihre Wahrheit selber, bald dadurch, daß wir sie nur als von Gott bezeugte erkennen. Freilich waltet hier der Unterschied ob, daß Gott durch seinen Willen gewissen Dingen die sittliche Güte d. h. die Beziehung auf das höchste Gut erst geben kann, daß hingegen das Zeugniß Gottes die Wahrheit der Dinge voraussetzt. Aber dies bleibt, daß durch sein Zeugniß uns die Wahrheit der Dinge gewiß werden kann, ohne daß wir diese in den Dingen selbst erkennen; daß wir folglich wie wir etwas, abgesehen von seiner innern Beschaffenheit, bloß deßhalb, weil Gott es will, für gut erklären, so auch das, was Gott offenbart, ohne seine innere

Wahrheit einzusehen, bloß deßhalb, weil Gott es bezeugt, für wahr halten müssen. So wenig man also, um das Ansehen des positiven Gesetzes zu wahren, läugnen muß, daß wir, abgesehen von demselben, manches seiner innern Beschaffenheit wegen als gut oder schlecht erkennen; ebenso wenig muß man, um des Ansehens der Offenbarung willen in Abrede stellen, daß die Vernunft manches abgesehen von der Offenbarung aus ihm selbst als wahr oder falsch erkennt.

268. Aber freilich, wir sind hier von einer Lehre ausgegangen, die Ventura als sehr irrthümlich verwirft. Nachdem er gesagt hat, daß wie Gottes Dasein der Grund aller Wahrheiten der Metaphysik, so auch Gottes Wille der Grund alles Guten in der sittlichen Ordnung sei, greift er mit großer Heftigkeit die, wie er sagt, nicht wenigen katholischen Theologen und namentlich Zallinger an, welche sich nicht geschämt hätten, mit Hugo Grotius zu lehren, es gebe ein Gesetz, das in der Natur der Dinge, und es gebe ein Gesetz, das in dem freien Willen Gottes seinen Grund habe. Was ihn betreffe, so wisse er nichts von einem Gesetze Gottes, das nicht freiwillig sei[1]).

Aber wie? Ventura erklärt für einen Irrthum des Protestanten Hugo Grotius, dessen sich Katholiken schämen sollten, was nicht etwa einige neuere, sondern alle Theologen von jeher als eine der bekanntesten Wahrheiten vortragen, daß nämlich einiges seiner Natur nach zur sittlichen Ordnung gehöre, anderes aber nur, weil es im positiven Gesetz Gottes enthalten sei? So ist es: aber freilich er wird dazu durch ein bloßes Mißverständniß verleitet. Denn weßhalb will er nichts von einem Gesetze Gottes wissen, das nicht freiwillig sei? Gott, sagt er, habe ja den Men-

[1]) Grotius religione protestans jus naturae minime a Dei voluntate procedere, sustinere contendit; eumque deinde haud pauci inter Catholicos incaute et temere admodum secuti sunt. Und hier wird die Anmerkung beigefügt: Zallingerum nonnullosque alios catholicos publicistas Grotii foedissima de origine juris principia renovare non puduit. Cum enim Grotius dixisset: Praeter illam naturalem alia juris origo est veniens a libera Dei voluntate (Proleg. §. 12), Zallinger iisdem usus verbis distinguit statum et jus, quem homo obtinet a natura, quem naturalem vocat, a statu, qui a voluntaria Dei lege supervenit (Inst. Iur. Nat. lib. 1. §. III. nota [a]). Ceterum quid sit lex Dei voluntaria, ipse viderit; nos enim legem Dei, quae voluntaria minime sit, nullam novimus. Cap. I. art. 3. §. 58. p. 85.

schen aus freiem Willen erschaffen, aus freiem Willen ihm die Natur, die er habe, gegeben; was also dieser Natur und somit dem Ziele des Menschen gemäß sei d. h. die sogenannte natürliche Sittlichkeit habe zu ihrer letzten Ursache den freien Willen Gottes. Ganz wohl, wie alles, was außer Gott da ist, durch den freien Willen Gottes ist. Aber es fragt sich, ob Gott, nachdem er den Menschen geschaffen und die Welt eingerichtet hatte, wie er sie eingerichtet hat, noch frei war, die sittliche Ordnung, die wir die natürliche nennen, zu wollen oder nicht? Wenn nicht, nun so ist zwar der Wille, durch den der Mensch und die Weltordnung da ist, ein freier; der Wille aber, durch den das Gesetz für den Menschen in dieser Weltordnung da ist, ein nothwendiger. Was anders aber haben Zallinger und die übrigen Theologen, auf die Ventura hinweist, gelehrt? Erklärt doch auch Ventura, unbesorgt, ob er sich widerspreche, in einer später folgenden Anmerkung[1]), daß Gott das natürliche Sittengesetz nicht ändern könne. Weßhalb nicht? weil er sich nicht selbst verläugnen kann, und so lange er will, daß der Mensch und daß die Dinge um ihn her da seien, auch wollen muß, daß der Mensch seiner Natur und diesen Dingen gemäß lebe und handele. Er kann das natürliche Gesetz nicht ändern, so lange er die Natur bestehen läßt. Aber wenn dem so ist, wie mag es denn Ventura verkennen, daß es ein Gesetz gebe, welches vom nothwendigen, und ein anderes, welches vom freien Willen Gottes abhänge. So lange es Geschöpfe giebt, die fähig sind, ihn zu erkennen, muß Gott wollen, daß sie ihn verehren, und manche Handlungen werden deßhalb in alle Ewigkeit geboten oder verboten sein: aber über die Tage, an welchen wir ihn besonders verehren, und über die Weise, wie wir diese Tage heiligen sollen, hat er andere Gesetze den Juden, andere den Christen gegeben, und kann auch diese, ohne sich zu widersprechen, ändern.

269. Indessen Ventura findet den Irrthum eigentlich darin, daß jene Theologen sagen, es gebe ein Sittengesetz, das von der Natur, und es gebe ein anderes, das vom freien Willen Gottes herrühre. Sie sagen dies allerdings; aber sie legen dann allen Nachdruck auf das Wort freien Willen. Der Sinn ist: daß gewisse Dinge zur sittlichen Ordnung gehören, sei in ihrer Natur gegründet; andere aber seien erst durch die freie Bestimmung Gottes in dieselbe erhoben. Damit wird aber gewiß nicht geläugnet,

[1]) Ibid §. 61. p. 94.

daß die ganze sittliche Ordnung sowohl die natürliche, als die positive nur durch Gott besteht. Etwas anderes ist es, sagen, der Grund, weßhalb etwas zum Gesetze gehöre, oder weßhalb Gott etwas wolle oder nicht wolle, sei in der Natur der Dinge gelegen; und etwas anders, der Grund, weßhalb wir das Gesetz beobachten müssen sei nicht in Gott, sondern in der geschaffenen Natur zu suchen. Wir haben schon anderwärts gegen Hermes nachgewiesen, daß der höchste Grund des Gesetzes als Gesetzes, dasjenige nämlich, wodurch das Gesetz bindend wird, weder in der Vernunft des Menschen, noch in irgend etwas Geschaffenem, sondern einzig in Gott, der das absolut Gute selber ist, gefunden werden kann[1]). Auch hier liegt dem Irrthum, der seit Kant so manche Vertheidiger gefunden hat, die Verwechselung des objectiven und subjectiven Prinzips zu Grund. Gewiß können wir nur dadurch verpflichtet sein, daß wir den sittlichen Werth der Handlungen, ihre Beziehung auf das absolut Gute, und unser Verhältniß zu diesem als das Verhältniß der Unterwürfigkeit erkennen. Aber wir sind doch deßhalb nicht im Zustand der Verpflichtung durch die Achtung vor der Vernunft, sondern durch die Ehrfurcht vor dem absolut Guten. Nicht die Vernunft, sondern was die Vernunft erkennt, bindet uns, und nur insofern kann man auch von der Vernunft sagen, daß sie bindet oder verpflichtet, als das absolut Gute nicht verpflichten könnte, wenn es nicht erkannt wäre. — Damit aber stimmt Zallinger vollkommen überein; auch er lehrt und zwar an eben der Stelle, die Ventura citirt, in den bestimmtesten Worten und beweist ausführlich, daß auch für das natürliche Sittengesetz der Verpflichtungsgrund nur in Gott, dem absolut Guten, gesucht werden kann. Ueberhaupt hat sich Ventura, indem er sich gegen die Theologen, die nach Hugo Grotius geschrieben, ereiferte, so sehr geirrt, daß es vielmehr gerade einige der älteren Scholastiker sind, welche die Ansicht begünstigen, daß es, auch abgesehen vom Ansehen Gottes, in der bloßen vernünftigen Natur des Menschen einen Verpflichtungsgrund gebe[2]); wäh-

[1]) Theologie der Vorzeit. Bd. 1. n. 393. ff.

[2]) Suarez citirt und widerlegt sie T. V. De legibus I. 2. c. 6. — Chastel ist zu dieser Ansicht der älteren Theologen zurückgekehrt, und hat dadurch Ventura veranlaßt, sich über diese Streitfrage von neuem sehr zu verbreiten. La tradizione c. 2. §. 16. 17. — Er sagt jetzt nicht mehr, daß er von einem Gesetze Gottes, das nicht freiwillig sei, nichts wisse, sondern, ein Dekret des Concils von Amiens vor Augen habend, gesteht

rend die neueren Scholastiker sich viel entschiedener dahin aussprechen, daß die moralische Verpflichtung im eigentlichen Sinne des Wortes in Gott allein gründen kann.

Jedoch ist auch nach dieser Theologen Ansicht die Vernunft das erkennende Prinzip und die Natur des Menschen die Norm, nach der die Vernunft das Gesetz erkennt. Indem wir nämlich den Menschen in sich selber und in seinen Beziehungen zu Gott und den Geschöpfen betrachten, finden wir den Inhalt des natür-

---

er ein, daß das natürliche Sittengesetz im nothwendigen und nur das positive im freien Willen Gottes seinen Grund habe. Die Verschiedenheit jedoch zwischen der Ansicht der erwähnten katholischen Theologen und dem Irrthum gewisser Rationalisten und namentlich Kant's erkennt Ventura noch immer nicht an. Nach der Theorie der letzteren ist die Achtung vor unserer Vernunft das erste, höchste und einzige Prinzip der Verpflichtung. Wenn wir, sagen sie, Gott Ehrfurcht und Gehorsam schuldig sind, so sind wir sie ihm schuldig, weil unsere Vernunft uns dazu verpflichtet. Demzufolge kann die Verpflichtung, das Sittengesetz zu beobachten, deßhalb, weil wir es als Gottes Gesetz betrachten, nicht höher oder stärker sein, als sie schon durch das Ansehen der Vernunft ist. Jene älteren Theologen aber erkannten ohne Zweifel an, daß die Vernunft nur verpflichtet, insofern sie das, was uns verpflichtet, erkennt. Sie meinten aber, auch von Gott absehend finde die Vernunft in der Natur der geschaffenen Dinge schon ein Gesetz und eine wenngleich unvollkommne Verpflichtung. Indem sie z. B. einsehe, daß die Unterwerfung des Fleisches unter den Geist der Natur des Menschen selbst entspricht, erkennen sie auch schon einen Grund, weßhalb wir diese Unterwerfung wollen müssen. Wir haben a. a. O. die Gründe auseinandergesetzt, weßhalb es unserer Ansicht nach keine sittliche Verpflichtung im wahren Sinne des Wortes gebe, wofern nicht das absolut Gute, Gott, und unsere Unterordnung unter ihn erkannt werde. Aber es ist klar, daß auch bei der Ansicht jener Theologen, denen wir nicht beistimmen, die Verpflichtung, welche aus der bloßen Betrachtung der Natur der Dinge entspringen soll, erhöht und vervollkommnet wird, wenn wir die Dinge in ihrem Verhältniß zu Gott betrachten, was die kantische Schule, wenn sie consequent ist, läugnen muß. Indem also Ventura auf diesen Unterschied nicht aufmerksam geworden ist, läßt er sich verleiten, ohne weiters jede Meinung, die abgesehen von Gott noch ein Sittengesetz finden will, nicht bloß als eine falsche und absurde, sondern auch als eine ärgerliche, gottlose, gotteslästerische, gottesschänderische zu bezeichnen. Um solche Anschuldigungen zu rechtfertigen, wiederholt er ohne Unterlaß: „Ein Sittengesetz ohne Gott!" Aber etwas anderes ist es sagen: „Nicht die Ehrfurcht vor Gott dem Herrn, sondern die Achtung vor der eignen Vernunft verpflichtet uns, das Gesetz zu beobachten;" — etwas anderes: „Auch wenn Gott der Herr nicht beföhle, gäbe es in der natürlichen Ordnung der Dinge noch einen Grund, der uns verpflichtete."

lichen Sittengesetzes. So bleibt also auch immer wahr, daß, wie es einen Unterschied zwischen dem natürlichen und positiven Gesetze, so auch einen Unterschied in der Erkenntniß beider giebt. Was jenes enthalte, kann aus der Natur der Dinge, was dieses, nur aus der Offenbarung erkannt werden. Und so werden wir auf den Satz, mit dem wir begannen, zurückgeführt. Der Grund weßhalb wir etwas für gut oder schlecht erklären müssen, ist nicht immer, weil wir von ihm erkennen, daß es im Gesetz enthalten ist, so nämlich, daß wir erst aus dem geoffenbarten Willen Gottes die sittliche Eigenschaft der Sache erkännten; sondern wir erkennen diese auch oft aus der Natur der Sache selbst, und schließen eben aus ihr, daß die Sache in der von Gott gewollten sittlichen Ordnung enthalten sei. So ist auch der Grund, weßhalb wir etwas für wahr halten müssen, nicht immer, weil wir finden, daß es von Gott bezeugt ist; sondern oft auch, weil wir seine Wahrheit aus ihm selber erkennen. Im letzteren Falle wissen, im ersteren glauben wir. — Allerdings ist Gott als die höchste Wahrheit der letzte Grund und seine Weisheit das Gesetz alles Wahren, wie er als das höchste Gut der Grund und sein Wille das Gesetz alles Guten ist; aber wie wir, was sein Wille enthält, das Gute, nicht bloß aus dem positiven Gesetz, der ausdrücklichen Erklärung seines Willens, sondern auch aus der Natur der Dinge, die er geschaffen hat, erkennen; so erkennen wir auch, was seine Weisheit enthält, das Wahre, nicht bloß aus seinem ausdrücklichen Zeugniß, sondern auch aus der Beschaffenheit seiner Werke. Denn wie geschrieben steht: „Der Herr besaß die Weisheit von Anbeginn, und er hat sie ausgegossen über seine Werke[1]).“ —

[1]) Eccl. 1. Vergl. S. Thom. contra Gent. lib. 2. c. 2.

Viertes Hauptstück.

Von der Norm der Gewißheit.

I.

Ob das allgemeine Dafürhalten Norm der Gewißheit sei.

270. Es wurde schon erklärt, wie sich die Norm zum Grunde der Gewißheit verhalte. Durch diesen hat unser Fürwahrhalten jene Entschiedenheit, die allen Zweifel und jede Furcht sich zu irren ausschließt; nach der Norm aber wird bestimmt, was wir auf solche Weise fürwahrhalten. In der Schule Bonald's also wird für jegliche Art des natürlichen Erkennens eine und dieselbe Norm der Gewißheit angenommen: wir erkennen mit Gewißheit durch unser Denken, aber nur insofern seine Grundsätze durch die allgemeine Ueberzeugung feststehen; unsere Erfahrungskenntnisse haben Gewißheit, aber nur weil unsere Erfahrung durch die Erfahrung aller Menschen bestätigt wird; wir erkennen auch mit Gewißheit übersinnliche Wahrheiten, aber nur weil das Zeugniß des Menschengeschlechts sie uns als von Gott geoffenbarte überliefert. Und nur durch die Anerkennung dieser einzigen Norm aller Gewißheit soll die Philosophie mit den Grundsätzen der katholischen Theologie in Einklang sein. Denn, sagt man, während Luther den spiritus privatus zur Norm des Glaubens macht, nimmt der Katholik alles und nur das, was die allgemeine Kirche glaubt, als geoffenbarte Wahrheit an.

Rozaven mußte an Gerbert tadeln, daß er, die Regel des Glaubens mit dem Beweggrund desselben (das materiale Prinzip mit dem formalen) verwechselnd, nicht bloß sagt, der Katholik glaube, was die allgemeine Kirche glaube, sondern auch der Katholik glaube, was er glaube, weil es die allgemeine Kirche glaube. Dieses Versehens macht sich Ventura nicht schuldig. Er erklärt, daß das Ansehen Gottes der Grund, der Glaube (oder

die Lehre) der Kirche die Norm unsers Glaubens ist: wir glauben, was die Kirche lehrt, weil Gott es geoffenbart hat.

Aber ist denn wirklich der allgemeine Glaube der Kirche, sofern man darunter, wie es in dieser Beweisführung geschieht, den sensus communis fidelium versteht, die einzige und allumfassende Norm unsers Glaubens? Man hat schon öfters erinnert, daß jener Grundsatz, auf den allein die Bonaldisten sich unaufhörlich berufen: quod semper, ubique et ab omnibus, — zwar eine, aber keineswegs die alleinige Regel unsers Glaubens ist. Weil den Verheißungen ihres göttlichen Stifters zufolge die hörende Kirche ebenso wenig in ihrem Glauben, als die lehrende Kirche in ihrer Predigt von der Wahrheit abfallen kann; so müssen wir zwar, was immer, überall und von allen geglaubt wurde, als geoffenbarte Wahrheit anerkennen: aber darum sind wir keineswegs auf dies allgemeine Dafürhalten der Gläubigen als auf die einzige und höchste Norm unsers Glaubens hingewiesen. Nicht wenige Punkte sind im Laufe der Jahrhunderte als Glaubenslehren feierlich ausgesprochen worden, die ganz gewiß auch innerhalb der wahren Kirche nicht immer, überall und von allen als solche angesehen waren. — Und wäre eine solche Uebereinstimmung wirklich die alleinige Richtschnur des Glaubens; so möchte es doch schwer, wenn nicht unmöglich sein, dieselbe auf anderm Wege zu ermitteln, als dadurch, daß man untersuchte, was rings auf dem Erdkreis dem gläubigen Volke von den Dienern der Kirche mit Uebereinstimmung vorgetragen werde. Daher wird auch der Grundsatz quod semper, ubique et ab omnibus richtiger von der Lehre der Hirten, als von dem Glauben der Völker verstanden, und nicht sowohl der sensus communis fidelium, als vielmehr die doctrina communis Pastorum als Norm der katholischen Wahrheit angesehen. Zum katholischen Glauben gehört, was in den mit dem römischen Stuhle vereinigten Kirchen allgemein gelehrt wird. Aber auch dieses fortwährende Lehramt kann erst deßhalb als höchste Norm des Glaubens angesehen werden, weil mit ihm die Vollmacht verbunden ist, wo immer eine Verschiedenheit nicht nur im Glauben der Gläubigen, sondern auch in der Lehre der Hirten entsteht, ein richtendes Wort zu sprechen. Auch wir haben mit Nachdruck darauf gedrungen, daß die Entscheidungen der Kirche nicht als die einzige Richtschnur des Glaubens angesehen werden können[1]);

[1]) Vgl. Theol. der Vorzeit. Bd. 1. Abh. 1. n. 57. ff.

aber noch viel weniger können wir zugeben, daß man als solche das allgemeine Dafürhalten der Gläubigen aufstelle. Norm des Glaubens ist die Lehre der Kirche, sei es daß sie durch fortwährende Predigt, sei es daß sie durch förmliche Urtheilssprüche verkündigt werde.

Dazu kommt, daß selbst die Lehre der Kirche zwar die Richtschnur des katholischen, aber darum nicht alles, auch nicht alles übernatürlichen Glaubens ist. Nur das kann Gegenstand des übernatürlichen Glaubens sein, wovon wir mit Gewißheit erkennen, daß Gott es geoffenbart hat: aber ist es katholischer Grundsatz, daß wir diese Gewißheit nicht anders, als durch die Lehre der Kirche erhalten können? Wenn ein Katholik durch Forschung im Worte Gottes auf Ergebnisse geführt würde, die mit der Lehre der Kirche unvereinbar wären; so müßte er überzeugt sein, daß er sich in seiner Forschung getäuscht habe: aber wenn, was er in den Offenbarungsquellen zu finden glaubt, in dem Bekenntniß seiner Kirche zwar nicht enthalten, jedoch mit demselben auch in keinem Widerspruch ist; so kann er dies freilich nicht sofort für eine katholische Glaubenslehre ausgeben, und die ihm nicht beistimmen, der Häresie beschuldigen; aber es kann sehr wohl die Einsicht, die er gewonnen hat, so klar sein, daß er jene Lehre als eine geoffenbarte nicht nur glauben kann, sondern auch glauben muß. Wäre dem nicht so, so würden die Theologen nicht zwischen fides simpliciter divina und zwischen fides divina catholica unterscheiden. — Und somit hätte auch Luther nicht geirrt, wenn er nichts anders behauptet hätte, als daß wir manche Wahrheiten durch eigne Forschung als geoffenbarte erkennen, neben und über dieser Forschung aber das Ansehen der lehrenden Kirche, das allein die Allgemeinheit oder Katholizität des Glaubens begründet, anerkannt hätte.

271. Kann sich also die Schule Bonalds für die Ansichten, die sie über die philosophische Gewißheit aufstellt, auf eine Uebereinstimmung derselben mit den Grundsätzen der katholischen Kirche über den Glauben berufen? Kein Zweifel, daß die Vernunft ebensowohl wenn sie über die Werke Gottes nachdenkt, als wenn sie in den heiligen Büchern forscht, der Gefahr sich zu irren ausgesetzt ist. Um ihr aber für die philosophische Forschung eine Norm der Gewißheit zu geben, welche mit der katholischen Glaubensregel verglichen werden dürfte, müßte man sie an eine *Lehrmacht* weisen können, welche über den Inhalt der natürlichen

oder vielmehr (nach Bonalds Ansichten) ursprünglichen Offenbarung auf ähnliche Weise, wie die lehrende Kirche über den Inhalt der christlichen Offenbarung entschiede. Läßt man an die Stelle einer untrüglichen Lehrmacht das allgemeine Dafürhalten des Menschengeschlechtes treten; so ist diese Norm der Gewißheit auf dem Gebiet der Philosophie noch viel unbefriedigender, als jene des allgemeinen Glaubens auf dem Gebiete der Theologie. — Man hat immer dafürgehalten, daß in der Uebereinstimmung aller Völker in gewissen Lehrpunkten eine Bürgschaft für die Wahrheit derselben liege: nicht zwar, weil man darin ein Zeugniß gefunden, daß diese Lehren geoffenbart sein, sondern vielmehr, weil man eine solche allgemeine Ueberzeugung nur daraus erklären konnte, daß sie aus der vernünftigen Natur selbst entspringe. In welche Schwierigkeiten aber muß man gerathen, sobald man daraus die höchste und alleinige Richtschnur alles Erkennens macht! Nimmt man die Sache streng, d. h. soll nichts gewiß sein, als was durchaus alle Menschen für wahr halten; so möchten jene veritates principes, die Ventura als Prinzipien für alle Zweige der Wissenschaft fordern muß, so sehr zusammenschmelzen, daß man doch wiederum der forschenden Vernunft die größte Erfindungsgabe zuschreiben müßte, um aus ihnen zu irgend einem befriedigenden Ergebnisse zu gelangen. Verlangt man aber keine volle, sondern nur eine der Allgemeinheit sich nähernde Uebereinstimmung: so giebt es in dieser Theorie kein Mittel mehr, die Wahrheit vom Irrthum zu unterscheiden. —

272. Lamennais und andere Anhänger Bonalds reden mit großer Zuversicht von dem Lichte, das die Ueberlieferung der ursprünglich geoffenbarten Wahrheit zu allen Zeiten in allen Völkern verbreitet habe; und Ventura schildert in den Reden, die er jüngst in französischer Sprache veröffentlicht hat, die Macht dieser Ueberlieferung mit einer Beredtsamkeit, die überzeugen und hinreißen müßte, wenn man sich nicht an die Zeugnisse der Geschichte und selbst der göttlichen Bücher, die uns von dem Schicksal der Völker eine ganz andere Vorstellung geben, erinnerte. Oder belehren uns diese nicht bei so mancher Gelegenheit, daß, die Juden und zu Zeiten auch sie nur zum Theile ausgenommen, alle Völker der Erde von den Schatten des Todes bedeckt auf den Wegen des Irrthums und der Sünde wandelten? daß sie weder den einen, wahren Gott erkannten, noch sein Gesetz in Ehren hielten? — Diese so starken Aussprüche der h. Schrift

ſtreiten nicht mit der Lehre, die wir vertheidigen. Denn wir ſagen wohl, daß die Menſchen ohne Offenbarung Gott erkennen können; weil er ſich ihnen in den Werken der Schöpfung geoffenbart hat: aber wir behaupten nicht, daß ſie ihn immer erkannt, noch weniger, daß ſie ihn und ſein Geſetz anerkannt haben. Hat uns ja der Apoſtel belehrt, indem er ſprach: „Weil ſie Gott, den ſie erkannten, nicht ehrten, iſt ihr unverſtändiges Herz verfinſtert worden, ſo daß ſie die Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes mit dem Bilde des verweslichen Menſchen und der Thiere vertauſchten.“ (Röm. 1.) Es ſtreitet dieſe Thatſache auch nicht mit jener Lehre der Väter und Theologen, daß es in allen Menſchen eine unwillkürliche Erkenntniß des wahren Gottes gebe. Denn es iſt dies, wenn von Ungläubigen die Rede iſt, eine in den Tiefen des Gemüthes ſchlummernde Erkenntniß, die zwar von Zeit zu Zeit erwacht, aber wenn der Menſch nicht ſorgſam auf ſie achtet, nicht verhütet, daß er in ſeinem übrigen Denken und Handeln den Irrthümern, in denen er aufgewachſen iſt, anhange. — Und hier bemerke man, wie verſchieden die Weiſe iſt, in welcher die hh. Väter und in welcher die Schüler Bonalds vom Schickſal der Heiden reden. Jene ſehen das Verderben gerade in der Maſſe und in dem Einfluß, den ihre Meinungen und Sitten auf die Einzelnen übten; ſie ſchildern uns die Heidenwelt, wie verheert von dem Strome der Ueberlieferung. Aber inmitten der Irrthümer, die von außenher auf den Menſchen eindrangen, habe doch Gott in jedem Menſchen das Licht der Erkenntniß bewahrt. Dieſes Licht, das der vernünftigen Natur innewohne, und nie ganz erlöſche, habe es ihnen möglich gemacht, gegen die allgemeine Sitte und Rede, den wahren Gott und die wahre Sittlichkeit zu erkennen. Nur denen, welche auf dieſes Zeugniß in ihrem eignen Innern gehorcht, ſei es gelungen, ſich von den Irrthümern, welchen die Menge ergeben war, loszuwinden[1]). Wenn wir dagegen die Bonaldiſten hören, ſo war vielmehr im Innern des Einzelnen Nacht und Finſterniß, bis er ſich zum Lichte, das außer ihm im Reden und Thun der Maſſe leuchtete, hingewendet.

Es ſoll hiemit gewiß nicht geläugnet werden, was oben ſchon eingeräumt wurde, daß manche Wahrheit wie in den Geſetzen und Gebräuchen, ſo auch in den Reden und Werken der Menſchen

[1]) Siehe die entſprechenden Stellen der Väter im 2. Bd. der Theologie der Vorzeit n. 26. ff.

ausgesprochen, und früher von den Völkern in ihrem Leben ausgeprägt, als von den Philosophen durch gelehrte Forschung nachgewiesen war. Aber dieses sagen wir, daß mit solchen Wahrheiten auch Irrthümer und diese zwar in unvergleichlich größerer Anzahl auf gleiche Weise dem Heiden entgegentraten, und daß nicht das allgemeine Dafürhalten, sondern nur das Licht, das jedem einzelnen Menschen, der in diese Welt kommt, vom Schöpfer mitgegeben wird, ihn belehren konnte, die Wahrheit vom Irrthum zu unterscheiden. Es ist unbegreiflich, wie man vor dem Lichte der größten und bekanntesten Thatsachen die Augen verschließt. Es hat, sagte schon Cicero, kein Volk gegeben, das nicht irgend eine Gottheit verehrt hätte. Diese Wahrheit also, daß eine Gottheit über uns walte, mochten die Heiden, wie Ventura will, durch den allgemeinen Glauben, der sich besonders in der wirklichen Verehrung der Gottheit kund gab, erkennen. Aber ob es nur einen Gott gebe, der Himmel und Erde erschaffen, oder ob viele Götter und Göttinnen den Himmel bevölkerten, sollte das der Heide auch nach dem allgemeinen Dafürhalten entscheiden? Wenn er in dieser ersten und größten Frage zur Erkenntniß der Wahrheit gelangte, wie gelangte er dazu, wenn nicht dadurch, daß er dem Zeugniß seiner individuellen Vernunft gegen das Zeugniß des allgemeinen Wahnes Gehör gab?

273. Aber, wirft man uns ein, so wären denn die Heiden, um zur Erkenntniß der Wahrheit zu kommen, auf ihre Vernunft hingewiesen; und doch gestehen wir ja selbst, daß die Vernunft bei allem Lichte, das sie noch haben mag, unvermögend ist, auch nur die Wahrheiten der natürlichen Ordnung ohne Beimischung von Irrthümern zu erkennen. Gab es also unter den Heiden keine Lehrauctorität, so wären sie von jener Vorsehung Gottes, die alle Menschen zur Erkenntniß der Wahrheit und dadurch zum Heile führt, ausgeschlossen gewesen.

Auch auf diesen Einwurf hat bereits Rozaven eine ebenso wahre, als tiefe Antwort gegeben[1]) Von einem Gedanken des h. Augustin[2]) ausgehend bemerkt er, daß es eine doppelte Ordnung der göttlichen Vorsehung gebe, die eine für das ganze Menschengeschlecht und die Völker als solche, die andere für jede ein-

[1]) Chap. V. p. 191. — [2]) De vera relig. cap. 25.

zelne Seele. Was Gott für das Ganze gethan oder thun werde, hat er uns durch die Geschichte und die Propheten verkündigen lassen; was er aber für den einzelnen Menschen thue, das weiß Gott, der es thut, und der Mensch, in dem er es thut. Im Anfange war es allerdings den Familienhäuptern überlassen, den Unterricht, den sie empfangen, in dem ihnen untergebnen Kreise fortzupflanzen. Als aber diese ihre Pflicht mehr und mehr vernachlässigten, und Unwissenheit und Irrthum überhand zu nehmen drohten, hat Gott ein Volk erwählt, dem er sich auf außerordentliche Weise offenbarte. Wenn er aber dieses Volk von den übrigen absonderte, so geschah dies gewiß nicht in der Absicht, daß die übrigen Völker an der Wohlthat der Offenbarung keinen Theil haben sollten, noch auch in der Weise, daß sie daran nicht Theil haben konnten. Nur die Verkehrtheit ihres Herzens beraubte sie des Lichtes, das für alle leuchtete. Oder wirkte Gott nicht sowohl beim Auszuge seines Volkes unter den Aegyptiern, als auch beim Einzug in das verheißene Land inmitten der Völker, die dieses bewohnten, die größten und augenscheinlichsten Wunder? Aber auch in allen folgenden Jahrhunderten offenbarte sich seine Macht und Herrlichkeit im Angesicht der Heiden, sowohl wenn er sein Volk aus ihrer Gewalt auf wunderbare Weise befreite, als auch wenn er es zur Strafe seiner Sünde in der Gefangenschaft schmachten ließ. Daß also die Heiden sich nicht zu ihm bekehrten, kann nur ihrem bösen Willen zugeschrieben werden: wie ganz gewiß auch das Christenthum längst über den ganzen Erdkreis verbreitet, und nur ein Hirt und eine Heerde sein würde, wenn die Menschen nicht fortführen, „in Ungerechtigkeit die Wahrheit niederzuhalten." —

Aber an dieser Sünde der Völker haben nicht alle, oft sogar nur wenige Individuen Theil. Millionen also sind der Wohlthat des Lehramtes, das Gott für das ganze Menschengeschlecht bestimmt hat, ohne ihre Schuld beraubt. Jedoch sie sind deßhalb nicht verlassen. Denn jene Weisheit, „die mächtig von einem Ende zum andern reicht, und alles liebreich ordnet," bereitet allen Mittel und Wege, zum Heile zu gelangen. Würden ja ohne diese besondere, über die Einzelnen wachende Vorsehung, auch jene, die in der Mitte gläubiger Völker wohnen, die Wohlthat der äußeren Belehrung nicht, wie es erforderlich ist, benutzen. Was jedoch Gott für die Einzelnen thue, was sich zwischen ihm und jeder

Seele, die begnadigt oder verworfen wird, begebe, das, sagte der h. Augustin, wissen Gott und diese Seelen, uns ist es verborgen[1]).

III.

Der Mensch muß in seiner vernünftigen Natur selbst eine Norm der Gewißheit besitzen.

274. Die Wahrheit dieses Satzes ergiebt sich zunächst aus dem, was oben vom Grunde der Gewißheit gesagt wurde. Objektiver Grund der Gewißheit ist nämlich entweder die Wahrheit der Sache selbst oder das untrügliche Zeugniß für dieselbe. Es könnte aber dieser objective Grund niemals in uns Gewißheit erzeugen, wenn unser Geist nicht fähig wäre, jene Wahrheit oder dieses Zeugniß zu erkennen, und sich dieser seiner Erkenntniß bewußt zu werden. Liegt nun in dieser Fähigkeit der subjective Grund der Gewißheit; so folgt, daß mit ihr auch irgend eine Norm der Gewißheit gegeben ist. Denn all jenes Erkennen oder vielmehr all jenes Urtheilen muß gewiß sein, welches von dem Bewußtsein begleitet ist, daß es aus der Einsicht in die Wahrheit der Sache, oder in die Glaubwürdigkeit des Zeugnisses, das für sie abgelegt wird, entspringt. Weil nun aber dieses Bewußtsein nicht alle erkennende Thätigkeit begleitet, sondern nur unter gewissen Bedingungen eintritt; so kann die Norm (oder das materielle Prinzip) der Gewißheit nichts anders als der Ausdruck dieser Bedingungen, und muß demnach je nach den Erkenntnißweisen verschieden sein. Der Einsicht in die Wahrheit wird sich der Geist beim Denken bewußt, indem er die Uebereinstimmung desselben mit den Grundsätzen, die wir die Gesetze des Denkens nennen, erkennt: in diesen also besitzt er die Norm der Gewißheit seines Denkens. Bei der sinnlichen Wahrnehmung entscheiden wir uns für die Wirklichkeit des Gegenstandes nur in gewissen theils innern theils äußeren Umständen: die Bestimmung derselben geben die Norm der Gewißheit des sinnlichen Erkennens. Ebenso wird die Norm der Gewißheit des Glaubens die Kennzeichen, wonach wir über das Dasein und die Wahrhaftigkeit eines Zeugnisses urtheilen, ausdrücken. Da wir jedoch die Thatsache des Zeugnisses nicht bloß im allgemeinen, sondern auch in Betreff der einzelnen Gegenstände kennen, d. h. von diesen wissen müssen, daß

[1]) Vgl. Theol. d. Vorz. Bd. 2. Abh. 7. Hauptst. 2. n. 109. ff.

sie bezeugt sind; so wird auch oft Norm des Glaubens jener Grundsatz genannt, wonach wir den Inhalt des Zeugnisses bestimmen.

Daß wir also auf solche Weise eine Norm der Gewißheit in uns selber haben müssen, leuchtet ein. Denn jede außer uns bestehende Norm, sei es eine Lehrmacht, der Gott Ansehen verliehen, sei es das allgemeine Dafürhalten des Menschengeschlechtes, setzt nothwendig in uns die Fähigkeit voraus, ihr Dasein, ihre Beschaffenheit, die Art und Weise, wie sie unser Denken und Urtheilen regeln soll, zu erkennen, und zwar mit Gewißheit zu erkennen. Geht aber dem Fürwahrhalten, zu dem wir durch was immer für eine äußere Norm bestimmt werden, nothwendig irgend ein gewisses Erkennen vorher; so muß es auch eine von jeder äußern unabhängige Norm der Gewißheit in unserm Innern geben. Daher wurde auch schon hervorgehoben, daß jeglicher Glaube die Gewißheit sowohl der Erfahrung, als des Denkens voraussetzt: (n. 259) und weil wiederum auch die Erfahrungskenntnisse nicht durch sie selbst, sondern durch die sie begleitenden Urtheile der Vernunft gewiß werden (n. 258); so darf man auch in diesem Sinne die höchsten Grundsätze des Denkens als die erste Norm der Gewißheit bezeichnen. — Ob deßhalb all unser Erkennen ein bloß formales im Sinne der kantischen Schule sei, werden wir in der folgenden Abhandlung untersuchen; hier müssen wir gegen Ventura und Andere nur noch beweisen, daß wir in dieser Lehre über die Gewißheit uns von der Philosophie der katholischen Vorzeit nicht entfernen.

275. Am Schlusse des dritten Hauptstückes haben wir gesehen, daß wie der h. Augustin, so auch die Scholastiker in ihren philosophischen Untersuchungen die Lehren von Gottes Dasein und unserm Verhältniß zu ihm nicht als durch den Glauben gewiß voraussetzten, sondern, als wären sie noch unbekannt, von den ersten Elementen des Denkens d. h. von den Grundsätzen der Ontologie und den Thatsachen der Erfahrung beginnend, durch Vernunftgründe bewiesen. Aber gründeten sie nicht dennoch die Gewißheit einer solchen Erkenntniß auf das Ansehen des gemeinen Sinnes, so nämlich daß sie sowohl den ersten Erkenntnissen, die sie unmittelbar und unbeweisbar nannten, als auch den daraus hergeleiteten Wahrheiten nur insofern volle Gewißheit beilegten, als sie in dem allgemeinen Dafürhalten ihre Bestätigung erhielten? Ventura behauptet es, wie wir schon gesehen haben, Lamennais und Andere

hatten es vor ihm behauptet, und sie haben Glauben gefunden. Mit großer Zuversicht giebt man als „den festen Boden der alten Schule den sensus communis“ an, nnd versichert uns: „Die Scholastik habe die Vernunft ohneweiters „als ein Gemeingut der Menschheit aufgefaßt, an dem der Mensch als solcher Theil habe, als eine faktisch in der Menschheit vorhandene und geltende Auctorität. Sie habe also den Ruhepunkt des Denkens, insoweit es nicht unmittelbar an die geoffenbarte Wahrheit und das Dogma anlehnt, in dem Begriffe der allgemeinen Vernunft (sensus communis) gelegt, der der Einzelne, um eben als Vernünftiger zu gelten, selbstredend sich unterordne.“

Wenn die Scholastik über die Grundlage der Philosophie in der That also gedacht hätte; so müßte man eingestehen, daß sie sich die hier obschwebenden Fragen nicht habe deutlich zu machen gewußt. Aber es ist an jenem Berichte sehr wenig Wahres. Allerdings ist bei einigen neueren Philosophen, die mehr oder weniger der leibnitz-wolfischen Schule folgten, von einem sensus naturae communis die Rede. Aber diese Gelehrten verstehen erstlich darunter nichts anders, als die Beschaffenheit unserer vernünftigen Natur, der zufolge in uns jene unwillkürliche Erkenntniß religiöser und ethischer Wahrheiten entsteht, von der oben die Rede war (n. 225.), keineswegs aber das, was die Bonaldisten allgemeine Vernunft genannt haben. Ferner erklären jene Philosophen diesen natürlichen Sinn weder für das allgemeine, noch für das höchste Criterium der Gewißheit: nicht für das allgemeine, denn sie behaupten eine solche Erkenntniß nur von jenen Wahrheiten, die zur weisen Einrichtung des menschlichen Lebens die unentbehrlichsten sind; nicht für das höchste, denn sie nehmen zwar an, daß diese Erkenntniß von Gewißheit begleitet sei, aber sie lehren auch, daß man in der Philosophie sich auf ein Zeugniß dieses gemeinen Sinnes nur berufen könne, insofern man vorher bewiesen habe, daß sich, wo er wahrhaft vorhanden sei, jenes Zeugniß der Seele kund gebe, von dem schon Tertullian lehrte, daß es nur in der vernünftigen Natur des Menschen selbst seinen Grund haben könne. In diesem Sinne also sprechen einige neuere Philosophen von einem sensus naturae communis.

Aber die Scholastiker? Wir finden es bedauernswerth, jedoch verzeihlich, wenn manche Gelehrte unserer Tage von der Scholastik eine so geringe und so ungenaue Kenntniß haben. Nicht allen ist es möglich, sich dieselbe durch eignes Studium zu erwerben;

wendet man sich aber an fremde Darstellungen, so wird man nicht selten auch dort getäuscht, wo man mit mehr Sicherheit hoffen durfte, zuverlässige Aufschlüsse zu finden. So mag es auch dem Verfasser der Schrift, welcher wir obige Sätze enthoben haben, ergangen sein. Die Scholastik soll also ihre Speculation auf die Auctorität der allgemeinen Vernunft gegründet, und diese sensus communis genannt haben. Denn das will man doch sagen wenn man dem deutschen Ausdrucke den lateinischen beifügt, oder auch diesen an die Stelle von jenem treten läßt. Nun aber bedeutet sensus communis bei den Scholastikern gar nicht einmal eine geistige Fähigkeit, sondern das körperliche Centralorgan der Sinnenwahrnehmung; von der allgemeinen Vernunft aber, auf deren Ansehen die philosophische Erkenntniß beruhe, ist in der ganzen Scholastik nie und nirgend die Rede.

276. Um aber die wahre Ansicht der Vorzeit in's Licht zu stellen, erinnern wir nochmals an das, was wir schon früher aus den Abhandlungen des h. Augustin und des h. Thomas über den Lehrmeister mittheilten[1]). Was immer wir von dem über die Sinne Erhabnen erkennen, so lehrte Augustin, das erkennen wir in jenem Lichte, wodurch der innere Mensch erleuchtet wird; und was immer wir über diese Gegenstände von Andern vernehmen, über dessen Wahrheit oder Unwahrheit urtheilen wir nach eben jenem uns innewohnenden Lichte. Was anders aber ist dieses jedem Menschen innewohnende Licht, wenn nicht die individuelle Vernunft? In ihr also findet der h. Augustin eine Norm, nach der wir das Wahre und Falsche in dem, was Andere von dem Uebersinnlichen lehren, unterscheiden. Wenn aber derselbe Kirchenvater bei anderer Gelegenheit, wo er auf diese Lehre zurückkommt, hinzugefügt, daß uns auch alles das, was wir von der Vernunft sagen, durch nichts anders als durch eben dies Licht der Vernunft bekannt ist: — weil wir durch dasselbe nicht nur, was wahr ist, erkennen, sondern auch erkennen, daß wir dies erkennen[2]): so lehrt er damit auf das Unzweideutigste, daß wie die Norm, so auch der Grund der Gewißheit unserer Vernunfterkenntniß in der Vernunft

[1]) Theologie der Vorzeit. Bd. 2. n. 35. ff.

[2]) Rursus omnia, quae de hac luce mentis nunc a me dicta sunt, nulla alia quam eadem luce manifesta sunt. Per hanc enim intelligo vera esse, quae dicta sunt, et haec me intelligere per hanc rursus intelligo. De vera religione. n. 97.

selber und zwar deßhalb zu suchen ist, weil sie sich und ihr Erkennen zum Gegenstand ihrer Betrachtung machen kann.

Ganz dieselben Grundsätze finden wir beim h. Thomas. Ihm zufolge entsteht alles Wissen in uns dadurch, daß wir aus den ersten Prinzipien durch Schlußfolgen voranschreiten, und deßhalb hängt auch die ganze Gewißheit unsers Wissens von jenen Prinzipien ab; nicht bloß, weil uns die Schlußfolgen nur gewiß sind, wenn sie auf die Prinzipien zurückgeführt werden können, sondern auch, weil wir diese Gewißheit selber wiederum durch die Prinzipien erkennen. Denn durch sie haben wir die Einsicht, nicht nur daß sie selbst wahr und gewiß sind, sondern auch daß alles, was aus ihnen nothwendig folgt, mit Gewißheit zu halten, was mit ihnen streitet, zu verwerfen ist, wovon aber weder das Eine noch das Andere offenbar ist, dem freien Dafürhalten hingegeben bleibt. Jene Fähigkeit aber, wodurch der Geist diese Prinzipien erkennt, ist das Licht der Vernunft, das Gott ihm eingegeben, und wodurch er ihn zu einem Bild der unerschaffenen Wahrheit gemacht hat. Alle Gewißheit unsers Wissens entsteht also aus dem uns von Gott eingegebnen Lichte der Vernunft[1]). — Ueberdies haben wir auch schon die Lehre des Heiligen erwogen, der zufolge unser Geist nur dadurch im vollen Besitze der Wahrheit ist, daß er nicht nur die Sache und sein Erkennen derselben, sondern auch die Uebereinstimmung seines Erkennens mit der Sache erkennt. Hiezu aber sei er befähigt, weil er nicht nur sein Erkennen d. h. seine Erscheinung, sondern auch sich selbst d. i. seine Natur erkenne. Es ist also klar, daß der h. Thomas um die Gewißheit unserer Er-

[1]) Nachdem der h. Lehrer gesagt hatte, wofern man nicht erkenne, daß die Schlußfolge in den Prinzipien enthalten sei, so könne auch kein Wissen, sondern nur ein Meinen entstehen, fährt er fort: Quamvis etiam hoc aliquo modo ex principiis causetur: ex ipsis enim principiis per se notis considerat (is, qui docetur), quod ea, quae ex iis necessario consequuntur, certitudinaliter tenenda, quae vero eis sunt contraria, respuenda; aliis autem assensum praebere potest vel non. Hujusmodi autem rationis lumen, quo principia hujusmodi sunt nobis nota, est nobis a Deo inditum, quasi quaedam similitudo increatae veritatis in nobis resultantis. Und weiter unten: Certitudo scientiae tota oritur ex certitudine principiorum; tunc enim conclusiones per certitudinem sciuntur, quando resolvuntur in principia: et ideo quod aliquid per certitudinem sciatur, est ex lumine rationis divinitus interius indito. De Mag. (inter quaest. de Veritate q. XI) art. 1.

kenntniß zu erklären ebenso wenig zu einer allgemeinen Vernunft, als zur Sprache und Ueberlieferung seine Zuflucht nimmt; er findet den Grund derselben in jedes einzelnen Menschen vernünftiger Natur.

III.

Ob und wiefern die menschliche Vernunft untrüglich genannt werden könne.

277. Will man in der Vernunft selbst eine Norm der Gewißheit finden; so scheint es, daß man ihr damit auch Untrüglichkeit beilege. Denn nur dann sind wir gewiß, wenn wir ohne Furcht, uns zu irren, fürwahrhalten. Es haben also auch die Anhänger Bonalds und Lamennais nicht ermangelt, den philosophischen Schulen, die sie anfochten, den Vorwurf zu machen, daß ihren Grundsätzen zufolge die menschliche Vernunft unfehlbar, wie die göttliche, sein würde. Man könnte entgegnen, daß die Unfehlbarkeit, wofern sie eine göttliche Eigenschaft ist, ebensowenig der allgemeinen, als der besondern Vernunft beigelegt werden dürfe; es sei denn man verstehe unter der allgemeinen Vernunft die Vernunft Gottes, und lasse sich auf diese Weise zu pantheistischen Irrthümern hindrängen. Aber sehen wir vielmehr, ob denn wirklich die Unfehlbarkeit eine Eigenschaft sei, die in Gott allein gedacht werden könne.

Rozaven bemerkt[1]), daß Gerbert die menschliche Vernunft in ganz anderm Sinne fehlbar nenne, als dies in den katholischen Schulen bisher geschehen sei. „Fehlbar sein" heiße nämlich bei Gerbert so viel, als sich immer und in allen Stücken täuschen können, und niemals sicher sein, daß man sich nicht wirklich täusche. Wie also bestimmt Rozaven den Begriff der Fehlbarkeit? Unfehlbar und fehlbar, sagt er, seien sich entgegengesetzt, wie unendlich und endlich; Gott allein sei unfehlbar, jedes Geschöpf aber seiner Natur nach fehlbar, wie Gott allein unendlich, jedes Geschöpf aber endlich sei. Obwohl jedoch, so fährt Rozaven fort, das Geschöpf nicht wie Gott unendlich ist; so hört es deßhalb nicht auf, etwas zu sein: es kann also auch von Einigem gewiß sein, ohne von

[1]) Examen etc. chap. IV. § 2. p. 113.

allem gewiß zu sein. Wie Gott allein alles Sein und alle Vollkommenheit in sich und durch sich selber hat, den Geschöpfen aber wenn auch ein beschränktes, doch ein wahres Sein, und wenn auch nicht alle Vollkommenheit, doch irgend welche mittheilt; so besitzt auch Gott allein die Erkenntniß aller Wahrheit, theilt aber den Geschöpfen die Fähigkeit, einige Wahrheit zu erkennen, mit. Mit der Fähigkeit einige Wahrheit zu erkennen, ist aber die Fähigkeit, einige oder deutlicher von Einigem Gewißheit zu haben, verbunden. Es folgt also, daß es mit dem Begriff eines endlichen und geschaffenen Wesens nicht streitet, in sich ein Prinzip der Gewißheit zu haben. So Rozaven.

Ganz wahr: aber hätte Rozaven nicht weiter schließen dürfen, einige Wahrheit mit Gewißheit erkennen heiße eben so viel als in Einigem nicht irren können? Sagt er ja selbst, daß zwar nur die göttliche Vernunft in nichts, die geschaffene aber deßhalb nicht in allem sich täuschen könne. Wenn sie also nicht in allem sich täuschen kann, so ist sie auch nicht schlechthin fehlbar, sondern in Einigem unfehlbar. Der h. Thomas steht nicht an, es auf das Bestimmteste auszusprechen: Die Vernunft, sagt er, könne in jenen Urtheilen, die aus ihnen selbst erkannt werden, nicht irren, und daher komme die Untrüglichkeit dessen, was aus den ersten Prinzipien mit Gewißheit gefolgert werde[1]). — Rozaven aber glaubte die Unfehlbarkeit nur von Gott aussagen zu dürfen, weil er an die absolute Unfehlbarkeit dachte, übersehend, daß es auch eine relative geben müsse. Die Unfehlbarkeit gehört zu jenen Vollkommenheiten, die wir Gott und den Geschöpfen, wenn auch nicht in demselben, doch im wahren und eigentlichen Sinne beilegen müssen (n. 42, 59.), und darum sind sich auch Unfehlbarkeit und Fehlbarkeit nicht wie unendliches und endliches Sein, sondern wie Sein und Nichtsein, wie Unsterblichkeit und Sterblichkeit entgegensetzt. Gott ist durch sich selber, und darum lauteres Sein ohne Beimischung von Nichtsein: ebenso ist er, weil weise durch sich selbst, lautere Weisheit, die alles Wahre schauend jeden Irrthum ausschließt. In den Geschöpfen aber, die nicht durch sich,

[1]) Intellectus circa illas propositiones errare non potest, quae statim cognoscuntur cognita terminorum quidditate; sicut accidit circa prima principia, ex quibus accidit infallibilitas veritatis secundum certitudinem scientiae circa conclusiones.

S. p. 1. q. 85. a. 6. cf. de verit. q. 1. a. 12.

sondern erschaffen sind, ist das Sein mit dem Nichtsein, d. h. mit Mängeln verbunden: und weil eben so ihre Erkenntnißkraft eine geschaffene und darum beschränkte ist; so kann auch kein Geschöpf in dem Sinne unfehlbar sein, daß es aus eigener Fähigkeit über alles mit Gewißheit urtheile. Die Unfehlbarkeit ist in ihm immer mit der Fehlbarkeit, wie das Sein mit dem Nichtsein verbunden: aber wie das Sein des Geschöpfes zwar endliches, aber doch wahres Sein ist; so ist auch seine Unfehlbarkeit wenngleich eine beschränkte, doch eine wahre Unfehlbarkeit; und nur in dem Sinne ist Gott allein der Unfehlbare, in welchem er auch allein der Unsterbliche, der Lebendige, der Seiende ist, d. h. er allein ist der absolut Unfehlbare. Mit Recht sagt also Rozaven, daß die geschaffene Vernunft immer fehlbar sein wird, weil sie immer endlich sein wird; aber er hätte ohne Scheu hinzufügen können, daß sie aber auch immer in einer gewissen Sphäre unfehlbar sein wird, weil sie immer obgleich endliche, doch wahre Vernunft sein wird.

278. Und damit man erkenne, wie wenig dieser Vorzug geeignet ist, den Menschen zum Stolze zu verleiten; so werfen wir nur einen Blick auf die Gränzen des Gebietes, innerhalb dessen er behauptet wird. Wir bedürfen in unsern Nachforschungen der Erfahrungskenntnisse, bedürfen ihrer nicht nur bei der beginnenden, sondern auch bei der fortschreitenden Forschung, und bedürfen ihrer dann am meisten, wenn wir die Wissenschaft auf das Leben zurückführen wollen. Was aber gehört dazu, uns durch Erfahrung, sei es durch eigne, sei es durch fremde, volle Gewißheit zu verschaffen! wie viel Aufmerksamkeit, wie viel Ruhe, wie viel Unbefangenheit, wie viel Anstrengung, wie viel Ausdauer! Wie oft hat erneuerte Beobachtung, wie oft sorgfältigere Prüfung oder eine nicht erwartete Entdeckung der Speculation die Grundlage, auf welcher sie gebaut, weggerückt! Wenn daher die neuere Zeit des Fortschrittes sich rühmt, den in ihr die empirischen Wissenschaften gemacht; so sollte sie doch zugleich in eben diesem Fortschritt die erste Mahnung zur Bescheidenheit nicht verkennen. — Wir gewinnen aus den Thatsachen der Erfahrung Ergebnisse für die Wissenschaft durch das Denken; aber wir gewinnen sie nicht durch einfache Anwendung jener Grundsätze, die dem Geiste unmittelbar gewiß sind, sondern durch eine Reihe von Schlußfolgen. Wie viel wird nun wiederum erfordert, daß wir in diesen nicht

fehlgehen. Die Grundsätze, von denen wir beginnen, und die Gesetze des Denkens, nach denen wir fortschreiten, sind freilich untrüglich, wie es auch die Norm ist, nach der wir die Wahrheit der Erfahrungskenntnisse prüfen; aber diese Prüfung der Erfahrung und jenes Fortschreiten des Denkens sind es darum nicht ebenso, weil ihre Sicherheit in tausend und tausend Fällen an Bedingungen geknüpft ist, die außer der Vernunft liegen. Sie hängt von innern und äußern Umständen und ganz besonders von der sittlichen Beschaffenheit und jedesmaligen Verfassung des Denkenden ab. —

Wir können niemals zugeben, daß der Mensch in sich selber kein Prinzip gewisser Erkenntniß habe: denn wenn er dem Auge des Geistes nicht mehr trauen darf, so darf er auch den Augen des Leibes nicht trauen, und sitzt in einer Finsterniß, aus der ihn auch kein Glaube weder an Gott, den er dann nicht kennt, noch an die allgemeine Vernunft, von der er dann nichts weiß, erretten kann. Wir müssen behaupten, daß der Mensch auch in seinem gegenwärtigen Zustand im Stande ist, die Wahrheiten, welche durch die Werke Gottes offenbar werden, zu erkennen; und nicht etwa sagen, daß unser Denken ohne den Glauben nur zu einem „Scheine und Zerrbild der Wahrheit" gelange; weil wir sonst auch mit Luther behaupten müßten, die katholischen Schulen hätten gefaselt, als sie lehrten, die natürlichen Kräfte des Geistes seien auch dem gefallenen Menschen geblieben. Aber etwas anders ist es, was dem Menschen, wenn wir nur die Kräfte und Einrichtung seiner vernünftigen Natur betrachten, und etwas anders, was ihm bei allen den innern und äußern Hindernissen, die den Gebrauch jener Kräfte hemmen, möglich sei. Und dies führt uns auf den letzten Punkt, den wir noch zu erörtern haben.

IV.

Ob bei der Lehre, die wir vertheidigen, die Offenbarung als überflüssig erscheine.

279. Einer der Gründe, welche die Schule Bonald's am öftesten geltend zu machen sucht, besteht darin, daß, wenn die Vernunft im Stande wäre, aus eignen Kräften das Göttliche mit Gewißheit zu erkennen, die Philosophie an die Stelle der Offen-

barung treten könnte. Jedoch braucht man, um sich vom Gegentheil zu überzeugen, zuvörderst nur die eben gemachte Unterscheidung zwischen dem, was die Vernunft, an sich betrachtet, und dem, was sie bei so vielen Hemmnissen vermag, zu beachten. Wer sieht nicht ein, daß der Mensch in gegenwärtigem Zustand ohne einen Aufwand von Zeit und Anstrengung, der nur wenigen möglich ist, durch Nachforschung sich keine genügende Erkenntniß Gottes und der sittlichen Ordnung erringen könnte? Schon deßhalb also würde die Nothwendigkeit der Offenbarung bestehen bleiben. Oder sollten etwa die Wenigen, die sich der Forschung hingäben, die Masse belehren? Man kann aus dem, was wir über die Fähigkeit und Schwäche der Vernunft gesagt haben, nicht folgern, daß auch nur diese Wenigen die Wahrheit, von der hier die Rede ist, vollständig erfassen würden; vielmehr muß man darin die Erklärung der Thatsache, die uns Lactantius und mehrere Väter der Kirche bezeugen, finden, der Thatsache, daß zwar der eine Philosoph diese, der andere jene, aber keiner alle Lehren der natürlichen Religion erkannt, und jeder überdies der Wahrheit Irrthum beigemischt habe. Es bleibt also immer wahr, daß die Philosophen, auch wenn sie sich hätten das nothwendige Ansehen geben können, dennoch nicht als Lehrer des Menschengeschlechtes die Stelle der Apostel hätten einnehmen können. Allerdings unternahmen es die Theologen, die wir vertheidigen, nicht bloß einzelne, sondern sämmtliche Wahrheiten der natürlichen Religion und Sittenlehre unabhängig von der Offenbarung zu begründen. Aber etwas anders ist es, das noch Unbekannte durch Forschung entdecken, etwas anders das durch den Glauben Gegebne auch durch die Vernunft beweisen. Mit Unrecht also würde man schließen, daß die Philosophie, auch wenn es keine Offenbarung gäbe, alles leisten könnte, was sie jetzt zu leisten im Stande ist.

280. Es muß aber befremden, daß manche Schriftsteller unserer Tage, wenn von der Nothwendigkeit der Offenbarung die Rede ist, so wenig auf den Unterschied achten, den der h. Thomas gleich im Eingang seiner berühmtesten Werke[1]) hervorhebt, und den die ganze Schule anerkennt. In Bezug auf die Wahrheiten der natürlichen Ordnung, von denen allein bisher die Rede war, kann zwar eine Nothwendigkeit der Offenbarung, aber doch keine absolute behauptet werden. Denn jene Wahrheiten können aus

[1]) Summa p. 1. q. 1. a. 1. Cont. Gent. lib. 1. c. 3.

den Werken der Schöpfung erschlossen werden, und übersteigen daher die Kräfte der Vernunft des Menschen nicht; die Hindernisse aber, die außer der Vernunft liegen, werden zum größten Theil durch die freien Vergehungen der Menschen herbeigeführt, und könnten überdies für die Einzelnen und für die Gesammtheit durch Gottes Vorsehung ohne eigentliche Offenbarung weggeräumt werden. Aber um zu erkennen, was zur übernatürlichen Ordnung gehört, genügt auch der freieste und vollste Gebrauch keiner erschaffenen Vernunft; sie sind das in Gottes Rathschlüssen verborgene Geheimniß, das kein sichtbares Werk, sondern nur das ausdrückliche Wort Gottes offenbaren kann. Wie wir also erst hier eine absolute Nothwendigkeit der Offenbarung anerkennen müssen; so tritt uns auch hier erst ihr höchster Werth entgegen. Denn dieser besteht nicht darin, daß der Mensch ohne sie zu keiner Erkenntniß seines Schöpfers gelangen könnte, sondern darin, daß der Schöpfer ihn durch sie zu neuen und höheren Erkenntnissen, als ihm sonst möglich wären, erhebt. Es giebt, sagten wir oben, kein Denken, das zu seinem Inhalte die Wirklichkeit hat, ohne vorhergegangene Wahrnehmung; aber ist durch diese einmal dem Geiste das Wirkliche gegeben, so schwingt er sich durch sein Denken weit über die Sphäre der Sinnlichkeit empor. Ebenso sagen wir hier: obgleich es keinen Glauben ohne vorhergehende Vernunfterkenntniß giebt; so kann doch der durch diese Erkenntniß möglich gewordne Glaube den Geist in jene Regionen tragen, die kein Aufflug seines Denkens erreicht hätte.

281. So besteht denn der Unterschied zwischen Ventura und uns nicht darin, daß wir den Glauben überflüssig, sondern daß er ihn, alles vorhergehende Wissen läugnend, unmöglich macht. Er kündigt aber seine Lehre, wie wir schon wissen, von vornherein als die Lehre der alten Schule an, und wiederholt im Laufe seines Werkes oft das Versprechen, sie namentlich aus den Prinzipien des h. Thomas zu begründen. Endlich kommt dann der oft versprochene Beweis. Er besteht in nichts anderm, als in einer Ausführung dessen, was der h. Thomas über die Nothwendigkeit der Offenbarung sagt; und Ventura ist seiner Sache so gewiß, daß er nicht ansteht zu versichern, die ganze Lehre Lamennais sei nichts anders als eine gelehrte Auslegung dieser Stelle des englischen Lehrers[1]). Wohingegen wir mit mehr Recht zu behaupten

[1]) Hanc D. Thomae argumentationem attente expendenti illud sane patebit: universam Dni De la Mennais doctrinam de auctorita-

meinen, daß auch an dieser Stelle der h. Thomas sich scharf und bestimmt gegen die Grundsätze, die Lamennais und Ventura vertheidigen, ausspricht. Oder ist es nicht hier, wo er zwischen jenen Lehren über Gott und die göttlichen Dinge, welche die menschliche Vernunft erforschen kann, und jenen, welche über alle menschliche Vernunft erhaben sind, unterscheidet? und fügt er nicht eben hier hinzu, daß die ersteren auch von den Philosophen wirklich bewiesen worden seien? Er lehrt dann freilich: es sei nichts destoweniger nothwendig gewesen, daß die Menschen auch über diese Wahrheiten durch göttliche Offenbarung belehrt würden: aber weßhalb? weil sonst dieselben nur von Wenigen, nur nach langer Zeit, und nicht ohne Beimischung von Irrthümern würden erkannt worden sein. Sagt er also hiemit nicht von neuem, daß es ohne Offenbarung durch die bloße Vernunft eine Erkenntniß der göttlichen Dinge gebe?

Und damit dies noch mehr in's Licht trete, vernehmen wir, wie er die in kurzen Worten angegebnen Gründe ausführt. Nur wenige Menschen würden ohne den Glauben zu dieser Erkenntniß gelangen. Weßhalb? weil manche schon ihrer Leibesbeschaffenheit wegen für die Studien nicht geeignet sind; andere von denselben durch die Sorgen des Lebens oder auch durch ihre Trägheit abgehalten werden. Aber auch jene Wenigen, welche der Philosophie oblägen, würden erst nach langer Zeit zur Erkenntniß, die sie suchten, gelangen: weil die philosophischen Studien sowohl an sich schwierig sind, als auch manche andere voraussetzen. Endlich aber würde wegen der Schwäche unserer Vernunft meistens dem Wahren etwas Irrthümliches beigemischt werden. Hier fügt nun der h. Thomas etwas hinzu, was er in der Summa nicht wiederholt, worauf aber Ventura ganz besonders Gewicht legt: nämlich wegen jener Schwäche der Vernunft würde auch die durch bloße Philosophie gewonnene Erkenntniß der nöthigen Gewißheit entbehren. Aber sagt der h. Thomas dies, wie Ventura, von allen Menschen, die des Nachdenkens fähig sind, und von allen Wahr-

---

tis necessitate ad certam obtinendam veritatem (quam doctrinam antiquarum rerum ignari veluti novum commentum vituperant et damnant) in hoc praeclarissimo angelici Doctoris testimonio contineri; atque praestantissimum ejusdem de la Mennais opus, cui titulus Essai sur l'indifférence hujus Thomisticae theoriae amplissimam paraphrasin plane esse doctissimumque commentarium. §. 166. p. 376.

heiten, die zur natürlichen Theologie gehören? Seine Worte sind diese: „Deßhalb würde bei Vielen auch das zweifelhaft bleiben, was mit voller Wahrheit bewiesen wird, weil sie die Kraft der Beweisführung nicht fassen.“ Wird also nicht eben hier vom h. Thomas von neuem gerade das behauptet, was Ventura läugnet: daß es nämlich in der Philosophie ohne Offenbarung Beweisführungen giebt, die dem, welcher sie fassen kann, keinen Zweifel übrig lassen? Der Heilige will nichts anders sagen, als die Philosophie würde nie die Offenbarung ersetzen. Dies wird noch deutlicher aus dem Zusatz, der folgt: „Auch deßhalb würden jene, welche die Beweise nicht faßten, im Zweifel bleiben, weil sie sähen, daß selbst die Männer, welche für Weise gehalten werden, in manchen Stücken sich widersprechen.“ Sie können sich also, will der h. Lehrer sagen, auch dem Ansehen dieser Weisen nicht mit Beruhigung hingeben[1]). Uns aber beschäftigt nicht die Frage, ob wir in der Philosophie ohne die Offenbarung ein geeignetes Mittel haben würden, das ganze Menschengeschlecht zu belehren und zu überzeugen; sondern ob ein Theil der geoffenbarten Wahrheiten in der Philosophie mit völliger Gewißheit bewiesen werde.

282. Und damit es recht in's Licht trete, wie verschieden die Lehre des h. Thomas von der des P. Ventura ist; so erinnern wir uns schließlich noch, wie dieser das Verhältniß zwischen Theologie und Philosophie bestimmte. Der wahre Philosoph, sagte er, gehe ebensowohl, als der Theologe vom Glauben aus: wie die Theologie auf das Zeugniß der Kirche glaube, was Gott dieser geoffenbart; so glaube die Philosophie auf das Zeugniß des Menschengeschlechtes, was Gott im Ursprunge geoffenbart habe: keineswegs aber will er, daß man als Quelle der Philosophie die Vernunft, als Quelle der Theologie den Glauben annehme. Nun hören wir den h. Thomas im ersten Artikel der Summa, worin auch die erwähnte Lehre von der Nothwendigkeit der Offenbarung enthalten ist, das Verhältniß zwischen Theologie und Philosophie bestimmen. Er antwortet auf den Einwurf, daß die Theologie

[1]) Tertium inconveniens est, quod investigationi rationis humanae plerumque falsitas admiscetur propter debilitatem intellectus nostri in judicando et phantasmatum admixtionem; et ideo apud multos in dubitatione permanerent ea, quae sunt verissime demonstrata, dum vim demonstrationis ignorant, et praecipue, cum videant a diversis, qui Sapientes dicuntur, diversa doceri.

Contra Gent. lib. 1. c. 4.

keine besondere Wissenschaft, sondern ein Theil der Philosophie sei, weil auch diese über Gott und die göttlichen Dinge handele. „Die verschiedene Erkenntnißweise" sagt er, begründet auch eine Verschiedenheit der Wissenschaften. Die Astronomie und die Physik beweisen oft dieselben Lehrsätze z. B. daß die Erde rund ist; aber der Astronom beweist durch die Mathematik, der Physiker aus der Beobachtung. Es können also dieselben Gegenstände, welche die Philosophie behandelt, insoweit sie durch das Licht der natürlichen Vernunft erkennbar sind, auch in einer andern Wissenschaft nach der Erkenntniß, die wir von denselben durch das Licht der göttlichen Offenbarung haben, behandelt werden. Daher ist die Theologie, welche zur heiligen Wissenschaft gehört, von jener Theologie, die ein Theil der Philosophie ist, wesentlich verschieden[1])."

Mit Rückblick aber auf das, was oben von der natürlichen und übernatürlichen Ordnung bemerkt wurde, läßt sich nun hier auch ohne Schwierigkeit bestimmen, worin die Vermessenheit des Rationalismus, des Rationalismus außerhalb und innerhalb der Kirche besteht. Jener will sich ganz und gar selber genügen; er läugnet die übernatürlichen Wahrheiten, und behauptet, daß zur Erkenntniß der natürlichen die Offenbarung in keinem Sinne nothwendig sei: dieser erkennt zwar an, daß wir zuerst durch den Glauben in den Besitz der Wahrheit kommen müssen; aber meint dann den ganzen Inhalt der Offenbarung auch durch die natürliche Wissenschaft wieder finden zu können, was die katholischen Schulen aller Zeiten von der natürlichen Ordnung lehrten, auf die übernatürliche ausdehnend. Die wahre Demuth aber fordert, wie in allen andern Stücken, so auch bei der Schätzung unserer natürlichen Erkenntnißkräfte keineswegs, daß wir das, was wir haben, verläugnen, sondern daß wir uns nicht anmaßen, was wir nicht haben, und wohl wissen, daß wir alles, was wir haben, Gott verdanken, der ebensowohl die Ordnung der Natur, als die Ordnung der Gnade mit freier Liebe und Güte gegründet hat. —

[1]) Diversa ratio cognoscibilis diversitatem scientiarum inducit. Eandem enim conclusionem demonstrat Astrologus et Naturalis, puta, quod terra est rotunda; sed Astrologus per medium mathematicum, i. e. a materia abstractum, Naturalis autem per medium circa materiam consideratum. Unde nihil prohibet de eisdem, de quibus philosophicae doctrinae tractant, secundum quod sunt cognoscibilia lumine naturalis rationis, etiam aliam scientiam tractare, secundum quod cognoscuntur lumine divinae revelationis. Unde Theologia illa, quae ad sacram doctrinam pertinet, differt secundum genus ab illa theologia, quae pars philosophiae ponitur.

Vierte Abhandlung.

Von den Prinzipien.

283. Unter Prinzip wird in der Philosophie nicht jeder Anfang, d. h. nicht jedwedes, das in einer Reihenfolge das Erste ist, sondern nur das verstanden, woher etwas Anderes ist, also der Grund. Nimmt man das Wort „sein" im weiteren Sinne, so mag diese Erklärung genügen. Allein im strengen Sinne sagen wir das Sein nur von dem aus, was Bestand und Dauer hat, und bezeichnen das, was nur vorübergehend ist, eine Handlung z. B. als ein Werdendes. Ferner haben die Dinge nicht bloß in sich selbst ein reales, sondern auch in dem erkennenden Geiste ein ideales Sein. Daher also giebt Aristoteles von dem Prinzip eine Erklärung, die zugleich eine Eintheilung desselben enthält: Prinzip, sagt er, ist das, woher etwas ist, wird oder erkannt wird[1]). In dieser Erklärung ist, wie Suarez bemerkt, der Liebe oder des Wollens nicht gedacht, weil der Grund, weßhalb etwas gewollt wird, mit dem Grunde des Seins oder der Erkenntniß zusammenfällt[2]).

Wenn also hier von dem Prinzip der Erkenntniß die Rede ist, so verstehen wir darunter nicht etwa die Vernunft selbst, in welcher das Erkennen wie eine Thätigkeit in der Kraft, aus der sie hervorgeht, seinen Grund hat; sondern wir verstehen darunter etwas, wodurch die Vernunft zur Erkenntniß eines Andern kommt. Nur insofern aber kann etwas uns ein Anderes offenbaren, als es selbst uns schon bekannt ist; somit ist das Prinzip der Er-

[1]) Metaph. lib. 5. c. 1. — [2]) Metaph. disp. 12. sect. 1.

kenntniß, nach dem wir fragen, selbst eine Erkenntniß, durch welche wir zu andern Erkenntnissen gelangen.

Eine derartige Erkenntniß kann zu ihrem Inhalte eine einzelne Thatsache haben, z. B. das eigne Denken und Sein; und einen solchen Anfang des Erkennens pflegen wir Ausgangspunkt zu nennen; den Namen Prinzip gewissen allgemeinen Begriffen oder Sätzen vorbehaltend. Es sind nämlich vorzüglich diese, aus welchen sich unser Wissen entwickelt. Aus dem Begriff des Menschen z. B. erhalten wir die mannigfaltigsten Aufschlüsse, indem wir erörtern, was Vernunft, was Sinnlichkeit, welcher Art die Thätigkeit, die Bestimmung, die Vollkommenheit eines Wesens sei, in dem beide, Vernunft und Sinnlichkeit, zu einer Natur vereinigt sind. — Je allgemeiner aber die Begriffe sind, desto weniger Aufschlüsse gewinnen wir durch die bloße Entwicklung ihres Inhaltes: weil sie nämlich eben dadurch allgemeiner sind, daß sie wenigere Bestimmungen einschließen. So schließt der Begriff des Menschen die Bestimmungen Sein, Substanz, Leben, Sinnlichkeit, Vernunft, der allgemeinere Begriff des Sinnlichen aber nur die vier ersten Elemente, der noch allgemeinere des Lebendigen außer dem Sein nur Substanz und Leben in sich, und der allgemeinste Begriff enthält das einzige Element des Seins. Weil jedoch die allgemeineren Begriffe je beschränkter dem Inhalte, desto ausgedehnter dem Umfange nach sind; so muß, was wir durch sie erkennen, in einem größeren Kreise vom Wesen seine Anwendung finden. Was wir vom Wesen des Sinnlichen aussagen, gilt nicht nur vom Thiere, sondern auch vom Menschen; und was wir über die Natur des Lebendigen behaupten, muß überdies auch von den Pflanzen wahr sein. Jene Sätze aber, die wir aus dem allgemeinsten Begriff, dem des Seins, gewinnen, finden ihre Bewährung in allem, was ist und sein kann. Weil also deßhalb diese Sätze unser gesammtes Denken durchdringen, es regelnd und bestimmend; so werden sie höchste Grundsätze, prima principia genannt.

Aus dem Bisherigen ist klar, daß aus diesen höchsten Grundsätzen unser Erkennen sich nicht seinem Inhalt nach entwickeln kann. Denn jene Begriffe, womit wir die Dinge in ihrer Bestimmtheit d. h. die verschiedenen Gattungen und Arten der Wesen auffassen, können wir nicht aus dem allgemeinen Begriff des Seins herleiten, sondern müssen sie uns auf anderm Wege erwerben.

Wie sich uns in der Erfahrung die Wesen ihrer Eigenthümlichkeit nach offenbaren, erhalten wir durch Abstraction die sie unterscheidenden Begriffe, denken sie z. B. als lebendige, sinnliche, menschliche, jenachdem uns die Erscheinungen des Lebens, der Sinnlichkeit, der Vernunft entgegentreten. Allein sowohl in dieser Bildung der Begriffe, als auch in ihrer Verbindung oder Trennung, wodurch wir über die Dinge bejahend oder verneinend urtheilen, finden jene höchsten Grundsätze, die mit dem bloßen Begriffe des Seins gegeben sind, eine stete Anwendung. Obschon also dieser Begriff des Seins nicht als Quelle, so ist er doch als Norm das höchste Prinzip unsers Erkennens.

284. Wir wissen bereits, daß uns nach den Ansichten der Scholastiker die Anfänge der Speculation, seien es Thatsachen der Wirklichkeit, von welchen wir ausgehen, seien es allgemeine Wahrheiten, vermittelst deren wir von diesen aus fortschreiten, nicht durch den Glauben überliefert werden: vielmehr erhalten wir ihnen zufolge sowohl die höchsten als die untergeordneten Begriffe durch Abstraction vom Sinnlichen, und die Grundsätze, welche wir durch sie gewinnen, werden der Vernunft durch ihre eigne Einsicht in die Wahrheit derselben gewiß. Durch diese Begriffe und Grundsätze gelangen wir aber nicht bloß zum Verständniß und eigentlichem Wissen der Wirklichkeit, von der wir Erfahrung haben, sondern erheben uns auch zur Erkenntniß dessen, was keinem Sinne erscheint: nachdem wir jedoch der Wirklichkeit des Sinnlichen ebenfalls durch die Einsicht unserer Vernunft gewiß geworden sind.

Gegen die Schwierigkeiten, welche die Schule Bonald's erhob, glauben wir diese Lehre der Scholastik bereits hinlänglich vertheidigt zu haben: es wird aber dieselbe auch noch von Andern und zwar auf doppelte Weise angegriffen. Zunächst erhebt man die Klage, daß die Scholastik, was sie von den Prinzipien und der Erkenntniß des Uebersinnlichen aus dem Sinnlichen mit Recht behaupte, doch weder zu begründen, noch auch zu jenem klaren Verständniß, das vor Irrungen schützt, zu bringen gewußt habe. Alsdann aber soll die Speculation der Vorzeit sowohl der unerschütterlichen Grundlage, als auch des entsprechenden Ausbaues besonders deßhalb ermangeln, weil sie sich durch die Erkenntniß des Absoluten nicht zu vollenden gewußt. Es kann nämlich durchaus nichts geben, was nicht aus dem Wesen des absoluten Seins,

wofern dies vollkommen erkannt ist, begriffen würde. Wenn wir also statt des Gedankens vom Sein im allgemeinen eine entsprechende Vorstellung vom absoluten Sein besäßen; so würde durch diese unser Denken nicht bloß seine Norm, sondern auch seinen ganzen Inhalt empfangen können. Demzufolge will man den Begriff des Absoluten als das eine höchste Prinzip der Philosophie anerkannt wissen, und stellt die Speculation, die von ihm anhebend das All der Dinge aus diesem Einen Grund begreife, als das höhere Denken dem gemeinen, das allein den Scholastikern bekannt gewesen sei, gegenüber. Diesen letzteren Vorwurf werden wir in der folgenden Abhandlung, in welcher von der Methode die Rede sein wird, untersuchen; in der gegenwärtigen beschäftigen wir uns mit der Begründung, welche die Anfänge der Speculation unserer Ansicht nach in der Philosophie der Scholastiker schon erhalten haben, oder doch ohne Verläugnung ihrer Grundsätze erhalten können.

Wir haben also hier hauptsächlich drei Fragen zu erörtern. Was durch abstracte Begriffe und Grundsätze aufgefaßt wird, ist, weil allgemein, nicht so, wie es aufgefaßt wird, in der Wirklichkeit da. Man kann es also passend als das Ideale bezeichnen, und die erste Frage, die uns beschäftigt, ist: ob sich in der scholastischen Philosophie der Werth und die Wahrheit (Objectivität) dieses Idealen begründen lasse. Möge aber immerhin die Wahrheit des Idealen als solche, wie die Scholastik lehrte, von der Wirklichkeit der Dinge, bei deren Wahrnehmung die Vernunft ihre Begriffe bildet, unabhängig sein; so können wir doch vermittelst derselben aus der sinnlichen Welt das Dasein der übersinnlichen nur erkennen, wenn wir vorher von der Wirklichkeit des Sinnlichen Gewißheit erhalten haben. Unsere zweite Frage also ist, ob sich in den Grundsätzen der scholastischen Philosophie eine Bürgschaft für die Wirklichkeit, von deren Thatsachen sie ausgeht, finden lasse. — Allein um von diesen Thatsachen der Wirklichkeit durch die allgemeinen Wahrheiten fortzuschreiten, und aus dem Dasein und der Beschaffenheit des Sinnlichen das Dasein und die Beschaffenheit des Uebersinnlichen zu erschließen, oder auch nur die Erscheinungen der Sinnenwelt auf ihre Gründe zurückzuführen; genügt es nicht, jene Wahrheit oder Objectivität der Begriffe, die auch dem Idealen zukommt und nur die Möglichkeit des Gedachten begründet, erkannt zu haben: wir müssen überdies wissen, daß

wir durch unsere Begriffe das wirkliche Wesen der Dinge, bei deren Erscheinung wir sie bilden, erfassen; müssen z. B. nicht bloß aus dem Begriff des Menschen erkennen, daß ein Wesen dieser Art möglich ist, sondern auch, daß die Natur der wirklichen Wesen, die wir durch jenen Begriff denken, demselben vollkommen entspreche. Wir werden also zuerst von der Erkenntniß des Idealen, alsdann von der Erkenntniß des Wirklichen seinem Dasein nach, und zuletzt von der Erkenntniß des Wirklichen seinem Wesen nach handeln. — Jedoch wird es, um die Lehre der Scholastiker in ihrem Verhältniß zur neuen Philosophie zu beurtheilen, von Nutzen sein, zuerst einen prüfenden Blick auf jenes System zu werfen, dem die neue Philosophie ihren Ursprung verdankt.

Erstes Hauptstück.

Cartesius Lehre von den Prinzipien.

285. Nur dann, sagte Cartesius, könne man hoffen, einen festen Grund für die philosophische Erkenntniß zu gewinnen, wenn man zuvor untersucht habe, an was allem der Mensch irgendwie zweifeln könne. Wenn man auf solche Weise etwas gefunden hätte, was zu bezweifeln ganz und gar unmöglich sei; so hätte man, meinte er, den Punkt errungen, von wo aus man zu anderen Erkenntnissen mit Sicherheit fortschreiten könnte. — Es schien ihm also, daß der Mensch nicht nur an dem Dasein der Dinge, die ihn umgeben, sondern auch an der Wirklichkeit seines eignen Leibes zweifeln könne: denn wie die Dinge außer ihm, so kenne er auch den eignen Leib nur durch sinnliche Wahrnehmung; diese aber sei, wie die tägliche Erfahrung lehre, vielen Täuschungen unterworfen[1]). Aber auch die Vernunfterkenntnisse, selbst die ersten Sätze der Mathematik und jene Prinzipien aller Speculation, von denen man sagt, daß ihre Wahrheit von selbst einleuchte, sollen keine unerschütterliche Gewißheit haben. So lange der Geist sich dieselben vergegenwärtige, könne er freilich nicht umhin, sie für wahr zu halten: aber wenn er sich dann erinnere, wie oft es ihm und Andern widerfahren sei, auch auf diesem Gebiete etwas für ganz gewiß und von selbst einleuchtend zu halten, was er doch später als falsch erkannte; so müsse er gegen alle Evidenz mißtrauisch werden, und so — nach eingetretener Reflexion — auch die Wahrheit der einfachsten Grundsätze des Denkens bezweifeln: besonders da er noch nicht wisse, ob nicht etwa die menschliche Natur selber und zwar die geistige sowohl als die sinnliche, so eingerichtet sei,

---

[1]) Dubitabimus imprimis, an ullae res sensibiles aut imaginabiles existant: primo quia deprehendimus interdum sensus errare, ... deinde, quia quotidie in somnis innumera videmur sentire aut imaginari, quae nusquam sunt. Princip. phil. p. 1. n. 4.

daß wir nicht bloß hie und da, sondern immer und in allem getäuscht werden[1]).

Aber wenn der Denkende auf diese Weise an allem, was er bisher für wahr hielt, zweifeln kann; so kann ihm doch nie und nimmer sein eignes Dasein ungewiß werden. Wer denkt, der ist; auch wenn er in allem, was er denkt, getäuscht wird; und könnte auch der allmächtige Gott bewirken, daß ich in allem irrte; so könnte er doch nicht bewirken, daß ich irrte, ohne zu sein[2]).

Hiemit glaubt Cartesius den einzig sichern Standpunkt errungen zu haben. Aber wie will er nun von ihm aus den übrigen Erkenntnissen die Gewißheit, die er ihnen genommen hatte, zurückstellen? Der Hauptgrund, an allem zu zweifeln, war, wie wir vernahmen, die Ungewißheit, ob nicht der Mensch von Natur so beschaffen sei, daß er in allem, was er zu erkennen glaube, irre. Diese Ungewißheit muß also vor allem überwunden werden, und daher hält Cartesius es für nöthig, zuerst das Dasein und die Vollkommenheit Gottes zu beweisen, um nämlich schließen zu können, es sei unmöglich, daß uns der Schöpfer ein so trügerisches Erkenntnißvermögen gegeben habe. —

Aber er hatte ja alles, woraus man solche Wahrheiten beweisen könnte, zweifelhaft gemacht; wie greift er also die Sache an? Er wendet sich zu dem sogenannten ontologischen Beweis, der, wenn er auch vom h. Anselmus benutzt, von den folgenden Scholastikern jedoch allgemein verworfen worden war. Niemand kann läugnen, daß wir die Idee Gottes d. h. die Vorstellung von einem unendlich vollkommnen Wesen haben. Diese Vorstellung würde aber einen Widerspruch in sich enthalten, wenn wir das vollkommenste Wesen nicht als daseiend dächten: denn das Dasein ist ja eine Vollkommenheit. So ist also mit der Idee Gottes die Gewißheit seines Daseins, das heißt, mit der Möglichkeit, sich ihn vorzustellen, die Unmöglichkeit, sich ihn anders als daseiend

[1]) Dubitabimus etiam de reliquis, quae antea pro maxime certis habuimus; etiam de mathematicis demonstrationibus, etiam de iis principiis, quae hactenus putavimus esse per se nota . . . . Ibid. n. 5. et 13.

[2]) Facile supponimus, nullum esse Deum, nullum coelum, nulla corpora, nosque etiam ipsos non habere manus, nec pedes, nec denique ullum corpus; non autem ideo nos, qui talia cogitamus, nihil esse: repugnat enim, ut putemus id, quod cogitat, eo ipso tempore, quo cogitat, non existere. Ibid. n. 7. Alles dieses ausführlicher De prima philos. Med. I. et II.

vorzustellen, gegeben. — Ueberdies, sagt Cartesius weiter, ist die Idee Gottes über alles, was wir sonst denken können, so erhaben, daß sie in nichts als in dem Dasein des höchsten Wesens selber ihren Grund haben kann.

Mit derselben Klarheit aber, womit wir aus oder vielmehr in der Idee Gottes sein Dasein finden, erkennen wir auch, daß in ihm keine Unvollkommenheit sein könne. Weil also der Wille, Andere zu betrügen, gewiß eine große Unvollkommenheit ist; so können wir denselben in Gott nicht voraussetzen, und folglich auch nicht annehmen, daß er uns eine Natur gegeben habe, in Folge derer wir in all unserm Erkennen dem Irrthum unvermeidlich hingegeben wären. Gott kann wohl zulassen, daß wir aus unserer Schuld getäuscht werden: aber uns nicht selber in Irrthum führen. Das müßten wir aber von ihm behaupten, wenn er uns so erschaffen hätte, daß wir auch dann getäuscht würden, wann wir mit voller Klarheit und Bestimmtheit erkennen; besonders da dieses Erkennen von einem unwiderstehlichen Drange, das Erkannte für wahr zu halten, begleitet ist[1]).

Hiemit meinte denn Cartesius auch jenen andern Zweifel, der uns, sei es die sinnliche, sei es die geistige Erkenntniß unsicher gemacht hatte, beseitigt, und überdies die höchste Norm aller Gewißheit entdeckt zu haben. Jener Zweifel hatte seinen Grund in der Erfahrung, daß wir sowohl in der sinnlichen Wahrnehmung als beim vernünftigen Denken oft durch eine scheinbare Evidenz betrogen worden. Wenn wir, sagt er, diese Erfahrung genauer prüfen, so finden wir, daß wir nur dann getäuscht wurden, wann unsere Vorstellungen unklar oder unbestimmt waren. Jene Heiligkeit Gottes des Schöpfers als den thatsächlichen Grund aller Wahrheit unsers Erkennens vorausgesetzt, dürfen wir also als Richtschnur des sichern Fürwahrhaltens den Satz annehmen: „Alles das ist wahr und gewiß, was wir mit voller Klarheit und Bestimmtheit erkennen."

Dies ist im Auszuge Cartesius Theorie von der Gewißheit, der erste Versuch der neuen Zeit, der Philosophie die Grundlage, der sie bis dahin sollte entbehrt haben, zu verschaffen.

286. Wir glauben aber zuvörderst hervorheben zu müssen, daß Cartesius die Aufgabe, welche die neue Philosophie als die ihr eigenthümliche betrachtet, nur sehr unvollkommen erfaßt hat.

[1]) Medit. III.

Diese Aufgabe besteht darin, den erkennenden Geist zum Gegenstand der Betrachtung zu machen, um in seinem Erkennen die Bürgschaft, daß es ein wahres d. i. ein dem Gegenstande entsprechendes sei, zu finden. Wir haben schon gesehen, daß dadurch im Geiste nicht etwa der Grund, weßhalb die Sache wahr und gewiß ist, sondern nur der Grund, weßhalb unser Erkennen der Sache entspricht, und somit nichts anders vorausgesetzt wird, als was wir sowohl den h. Augustin als auch den h. Thomas sagen hörten: dasselbe Licht der Vernunft, wodurch der Geist das Wahre erkenne, offenbare ihm auch, daß er Wahres erkenne. Nicht bloß also nach der neuen, sondern auch nach der alten Philosophie muß eine Theorie der Gewißheit in unserm Erkennen selber die Eigenschaft, vermöge welcher es vor Täuschung sicher gestellt ist, nachweisen. Cartesius hat dies auch in Betreff des ersten Satzes, von dem er ausgeht, zu leisten gesucht; aber auch nur in Betreff dieses einzigen Satzes, und darin finden wir sowohl das Mangelhafte in der Auffassung dessen, was er leisten mußte, als auch den Grund, weßhalb seine ganze Theorie verunglückte.

Er zeigt, daß die Kenntniß, welche der Geist von seinem Dasein hat, der Art ist, daß sie ihm auf keine Weise ungewiß werden kann: und obschon er in der weiteren Erklärung des Selbstbewußtseins hinter dem, was lange vor ihm die Scholastiker geleistet hatten, weit zurückgeblieben ist (n. 105 ff.); so bemüht er sich doch wenigstens hier, die Gewißheit des Erkennens aus der Natur desselben, aus der Einsicht, die wir in das Erkannte haben, zu begründen. Aber jedes andere Erkennen auf dem Gebiete der Erfahrung sowohl als der Speculation wird nach Cartesius erst gewiß, nachdem wir dafür in der Heiligkeit Gottes eine Bürgschaft gefunden. Die einzige Erkenntniß, daß wir sind, ausgenommen, ist also jegliche andere auf ähnliche Weise wie beim Glauben auf das Ansehen Gottes gestützt. Denn dadurch unterscheidet sich die Gewißheit des Glaubens von jener des Wissens, daß sie nicht aus der Einsicht in die Sache, sondern aus der Einsicht in die Wahrhaftigkeit eines Andern entsteht. Auch bei Cartesius also ruht die ganze Metaphysik, und überdies die Mathematik und Physik auf der Erkenntniß Gottes des Wahrhaftigen[1]).

[1]) Atque ita plane video, omnis scientiae certitudinem et veritatem ab una veri Dei cognitione pendere, adeo ut priusquam illum nossem, nihil de ulla alia re perfecte scire potuerim. Medit. V.

Man sieht hieraus, daß trotz dem Eifer, womit Ventura Carteſius bekämpft, zwiſchen den höchſten Grundſätzen beider eine enge Verwandtſchaft beſteht.

Es wird uns alſo auch nicht befremden, daß, wie die Bonaldiſten jede Erkenntniß des Göttlichen vor dem Glauben läugnend, dieſen unmöglich machen, ebenſo Carteſius zur Erkenntniß Gottes, von der alle Gewißheit abhängen ſoll, keinen rechtmäßigen Weg mehr findet. Erſt durch die Erkenntniß, daß Gott der Wahrhaftige ihn nicht in Irrthum führe, ſoll der Geiſt die Bürgſchaft erhalten, daß ſein Denken wahr ſei. Aber wie will denn der Geiſt zu eben dieſer Erkenntniß Gottes des Wahrhaftigen gelangen? Wenn vor derſelben ihm nur ſein eigenes Daſein, nicht aber auch jene ſeine Beſchaffenheit, vermöge welcher er fähig iſt, die Wahrheit zu erkennen, gewiß iſt; wie kann er dann von ſeinem Daſein zu andern Erkenntniſſen fortſchreiten? Er kann, ſagt Carteſius, ſeinem Denken, ſei es noch ſo klar und nothwendig, nicht vertrauen, ſelbſt jenem nicht, durch das er die einfachſten Sätze der Arithmetik findet; und er ſoll dem Denken trauen, durch das er findet, daß Gott iſt, daß Gott ihn erſchaffen, daß Gott wahrhaftig iſt?

287. So hätte ſich aber Carteſius nicht verirrt, wenn er auch nur die ganz gewöhnliche Lehre der Scholaſtiker über die Prinzipien vor Augen gehabt hätte. Da man unter dieſen Sätze verſteht, deren Wahrheit nicht aus andern, ſondern aus ihnen ſelbſt erkannt wird; ſo müſſen ſie ſo beſchaffen ſein, daß wir den Grund, weßhalb das Prädikat dem Subject beigelegt wird, in dem Subjecte ſelber finden, ſobald wir nur die Bedeutung des Subjects und Prädikats aufgefaßt haben. Solche Sätze alſo, ſagten die Scholaſtiker, werden durch die bloße Erörterung ihres Inhalts gewiß; weil nämlich dieſe Erörterung im Menſchen das Bewußtſein erzeugt, die Wahrheit jener Sätze einzuſehen und zwar ſo einzuſehen, daß er für dieſelbe außer dieſer ſeiner Einſicht keiner andern Bürgſchaft bedarf. Er findet die Erkenntniß der Wahrheit und die Unmöglichkeit ſich zu täuſchen als eine Thatſache in ſich vor; und nur darum kann er von jenen Sätzen als von zuver-

---

Es iſt aber zu bemerken, daß Carteſius unter dieſem perfecte scire nichts anders als ein durchaus zuverläſſiges Fürwahrhalten verſtehe, und daß dieſes ohne jene Erkenntniß Gottes unmöglich ſei, ſucht er an der angeführten Stelle von der Geometrie zu beweiſen.

lässigen Anfängen zu weiteren Erkenntnissen fortschreiten. — Wenn z. B. jemand die Wahrheit des Satzes, daß das Ganze größer ist, als jeder seiner Theile nicht einsähe; so könnte man ihn zu dieser Einsicht verhelfen, indem man ihn die Begriffe des Ganzen und des Theiles untersuchen lehrte. Wer dann aber läugnete, daß er hiedurch zu jener Einsicht, die eine ganz unbedingte Gewißheit hat, gelange; und vielmehr mit Cartesius behauptete, er könne zwar an solchen Sätzen nicht zweifeln, wenn er nur an sie selber denke; wohl aber, sobald er sich an die Möglichkeit erinnere, daß nicht Gott, der heilige und wahrhaftige, sondern ein böser Genius ihn geschaffen, und eine Natur gegeben habe, die in allem dem Irrthum unterworfen sei: wer, sage ich, so redete, dem wäre gar nicht zu helfen. Denn von allen Beweisen oder Erklärungen, womit man ihn überzeugen wollte, daß er nicht dem Vater der Lüge, sondern dem Vater des Lichtes sein Dasein verdanke, könnte und müßte er ja dasselbe, was von jenen ersten Anfangsgründen der Wissenschaft, behaupten, und also in seinem Skepticismus rettungslos zu Grunde gehen.

Cartesius sah sich auch endlich genöthigt, dies einzuräumen. Man wendete ihm ein: wenn die Gewißheit aller, auch der klarsten und bestimmtesten Erkenntnisse von der Gewißheit der Erkenntniß Gottes abhänge; so könne ja der Geist auch sein eignes Dasein nicht mit Gewißheit erkennen, so lange er nicht Gott erkannt habe[1]). Darauf also antwortet Cartesius, es gebe unter den intellectuellen Erkenntnissen einige so deutliche und zugleich so einfache, daß man gar nicht an sie denken könne, ohne sie für wahr zu halten. An diesen sei kein Zweifel möglich, weil man doch, um an ihnen zu zweifeln, an sie denken müsse. Es gebe aber auch andere Erkenntnisse, die zwar ebenfalls ganz klar, aber nicht unmittelbar, sondern aus andern hergeleitet seien. Auch an diesen sei kein Zweifel möglich, so lange dem Geiste die Gründe, aus denen sie erkannt werden, gegenwärtig seien; wohl aber sobald wir uns nicht mehr der Beweisführung, sondern nur der Schlußfolgen erinnern. Nur von diesen letzteren, nicht von den ersteren behaupte er, daß sie uns erst durch die Erkenntniß Gottes gewiß werden. — Es möchte schwer sein, diese Erklärung in Einklang zu bringen mit dem, was Cartesius über denselben Gegenstand in seinem größten, erst später veröffentlichten Werke

[1]) Medit. Object. IIa. Tertio.

sagt[1]). Doch lassen wir dies dahin gestellt sein, und nehmen wir seine Erklärung an. Er vertheidigt durch dieselbe den Ausgangspunkt seiner Philosophie. Indem jemand sagt: „Ich denke, also bin ich" leite er sein Dasein nicht durch eine Schlußfolge aus seinem Denken her; sondern erkenne dasselbe als etwas durch sich selbst Einleuchtendes mit einfachem Geistesblick. Denn um jene Schlußfolge zu bilden, müßte er vorher den allgemeinen Satz: „Alles, was denkt, ist," — erkannt haben; nun aber erkenne er vielmehr diesen allgemeinen Satz daraus, daß er an sich selber erfahre, es sei unmöglich zu denken, ohne zu sein. Die Erkenntniß des eignen Daseins gehöre also zu jenen einfachen Erkenntnissen, an denen kein Zweifel möglich sei.[2]) — Ganz wohl: aber hierin ist denn auch das Geständniß enthalten, daß die Erkenntniß des eignen Daseins nicht die einzige ist, welche für den Geist unmittelbare Gewißheit hat, und Cartesius erklärt ausdrücklich, daß er nicht von den Prinzipien, deren Erkenntniß die Scholastiker intelligentia nennen, sondern von den aus denselben hergeleiteten Schlußfolgen, die zur scientia gehören, behauptet habe, sie könnten nur durch das Ansehen Gottes gewiß werden.

288. Sehen wir nun ferner, ob er nicht, um nicht mit sich in Widerspruch zu gerathen, ebensowohl von dieser letzteren Behauptung abstehen müsse. Er kann die Gewißheit der Selbsterkenntniß nicht festhalten, ohne einzugestehen, daß die Prinzipien des reinen Denkens dieselbe Gewißheit haben; und wir fügen

---

[1]) Princ. phil. p. I. n. 5. siehe oben n. 285.

[2]) Ubi dixi, nihil nos certo posse scire, nisi prius Deum existere cognoscamus, expressis verbis testatus sum, me non loqui nisi de scientia earum conclusionum, quarum memoria potest recurrere, cum non amplius attendimus ad rationes, ex quibus ipsas deduximus: principiorum enim notitia non solet a dialecticis scientia appellari. (Und doch lesen wir Princip. phil. p. I. n. 5: Dubitabimus etiam de iis principiis, quae hactenus putavimus esse per se nota.) Cum autem advertimus, nos esse res cogitantes, prima quaedam notio est, quae ex nullo syllogismo concluditur; neque enim, cum quis dicit: ergo sum sive existo, — existentiam ex cogitatione per syllogismum deducit, sed tanquam rem per se notam simplici mentis intuitu agnoscit, ut patet ex eo, quod si eam ex syllogismo deduceret, novisse prius debuisset istam majorem: illud omne, quod cogitat, est sive existit: atqui profecto ipsam potius discit ex eo, quod apud se experiatur, fieri non posse, ut cogitet, nisi existat.

Resp. secund. Tertio cf. Quarto.

hinzu, daß er Gottes Dasein nicht erkennen kann, wenn ihm nicht vorher klar geworden ist, daß die Schlußfolgen ebenso wenig als die Prinzipien bezweifelt werden können. Die Weise, wie aus der bloßen Idee Gottes sein Dasein erkannt werde, sucht Cartesius durch ein Beispiel aus der Geometrie zu erläutern. „Wie jemand, sagt er, dadurch, daß er einsieht, die Idee des Dreiecks schließe nothwendig ein, daß seine drei Winkel zwei rechten Winkeln gleich seien, vollkommen überzeugt wird, daß ein Dreieck wirklich drei Winkel habe, die zwei rechten gleich sind; so muß auch jeder daraus allein, daß er einsieht, die Idee des vollkommensten Wesens schließe das nothwendige und ewige Dasein ein, den Schluß ziehen, daß das vollkommenste Wesen Dasein habe[1])." Allein zugegeben, daß der Beweis richtig sei, so kann doch niemand durch ihn Gewißheit erhalten, wenn er nicht überzeugt ist, daß eben dieß Denken, durch welches er in demselben voranschreitet, nicht betrüge. Nun aber behauptet Cartesius, daß er hievon nicht überzeugt sein kann, bis er nicht sowohl das Dasein Gottes, als auch die übrigen Wahrheiten von denen die Rede war, erkannt hat, und er führt unter den Beispielen jener Sätze, die uns durch unser Denken nicht gewiß werden, eben jenen von den Winkeln des Dreiecks an[2]). Wenn also dieses Denken nicht zuverlässig ist, wie soll es jenes sein, womit er zur Erkenntniß des Daseins Gottes gelangen will? —

Nun aber bemerke man, daß Cartesius, um die Gewißheit alles Denkens zu begründen, nicht bloß jenes Beweises vom Dasein Gottes, sondern auch mancher anderen, die gewiß nicht als bloße Erklärungen von Begriffen angesehen werden können, bedarf. Die Idee des höchsten Wesens schließt freilich alle Vollkommen-

[1]) Principia phil. P. I. §. 14.

[2]) Sic exempli causa, cum naturam trianguli considero, evidentissime quidem mihi, utpote geometriae principiis imbuto, apparet, ejus tres angulos aequales esse duobus rectis; nec possum non credere id verum esse, quamdiu ad ejus demonstrationem attendo; sed statim atque mentis aciem ab illa deflexi, quantumvis adhuc recorder, me illam clarissime perspexisse, facile tamen potest accidere, ut dubitem, an sit vera, siquidem Deum ignorem; possum enim mihi persuadere, me talem a natura factum esse, ut interdum in iis fallar, quae me puto quam evidentissime percipere, cum praesertim meminerim, me saepe multa pro veris et certis habuisse, quae postmodum aliis rationibus adductus falsa esse judicavi. Med. quinta. cf. Ep. P. 1. ep. 81.

heiten in sich; aber um ihm deßhalb die Wahrhaftigkeit beizulegen, muß doch der Geist diese als eine Vollkommenheit, und also auch die sittliche Ordnung erkannt haben. Nicht genug: Cartesius muß überdies beweisen, daß es mit jener Vollkommenheit Gottes nicht streite, uns so zu erschaffen, daß wir uns in vielen Stücken irren können, wohl aber so, daß wir uns auch dann irren, wann wir uns bewußt sind, mit Klarheit und Bestimmtheit zu erkennen. Endlich aber ist mit dem bloßen Dasein Gottes noch nicht gegeben, daß er unser und aller Dinge Schöpfer ist. Auch dies also muß Cartesius beweisen, und er thut es, auf eine wenigstens nicht einfachere Weise, als alle Philosophen vor ihm. — Von der Gewißheit nun, womit der Geist alle diese Wahrheiten erkennt, hängt die Gewißheit ab, die für ihn der endliche Schluß hat, daß er nämlich von Gott, dem wahrhaftigen, nicht mit einem trügerischen Erkenntnißvermögen geschaffen werden konnte; wiederum aber ist die gewisse Erkenntniß dieses letzteren die Bedingung, daß ihm die Wahrheiten, durch die er zu ihr aufsteigen mußte, unzweifelhaft gewiß seien. Offenbar also hat sich Cartesius durch seine Methode in einen Kreis gebannt, aus dem er nicht mehr hinaus kann. Wenn dem Geiste außer seinem eignen Sein nichts unmittelbar, oder was hier dasselbe ist, ohne das Ansehen Gottes gewiß ist; so kann er auch aus seinem Dasein nichts weiter erkennen, und er hat dann in dem Selbstbewußtsein wohl einen Punkt, auf dem er stehen, aber keinen Punkt, von dem er ausgehen könnte, gefunden.

289. Oder wird etwa Cartesius dadurch gerechtfertigt, daß er zugiebt, eine Schlußfolge sei gewiß, so lange die Gründe, durch die sie bewiesen wird, dem Geiste gegenwärtig bleiben? Keineswegs. Zwar können wir oft an gewissen Schlußfolgen, deren Gründe dem Geiste nicht gegenwärtig sind, trotz der Erinnerung, diese einstens klar erkannt zu haben, einen Zweifel in uns zulassen: aber wenn man, wie Cartesius, die Möglichkeit eines solchen Zweifels über alle Schlußfolgen ausdehnt, und daraus herleitet, daß der Geist nicht gewiß sei, ob er zur Erkenntniß der Wahrheit geschaffen sei[1]); so ist erstlich gar nicht einzusehen, warum der Zweifel erst

[1]) Invenit (mens apud se) communes quasdam nationes, et ex his varias demonstrationes componit, et quas, quamdiu attendit, omnino sibi persuadet esse veras. Sic v. g. numerorum et figurarum ideas in se habet, habetque etiam inter communes notiones, quod si aequalibus aequalia addes, quae inde exurgant,

eintreten soll, wenn man sich der Gründe, aus denen man erkennt, nicht mehr erinnert. Denn ist mit dieser Erkenntniß nicht das Bewußtsein oder vielmehr die Einsicht verbunden, daß es ganz und gar nicht täuschen kann; so können wir ja das Fürwahrhalten, welches bei der Vorstellung der Gründe in uns entsteht, ebenso wohl, während es entsteht, als wenn wir uns später daran erinnern, für die Wirkung einer Täuschung halten. — Dazu kommt, daß es unserm Geiste nicht möglich ist, mehrere Gedanken, geschweige denn eine ganze Gedankenreihe mit einem Blick so deutlich wie es Cartesius fordert, zu übersehen. Wir müssen, wenn wir mit Bestimmtheit und Klarheit denken wollen, von einem Schlusse zum andern fortschreiten. Giebt also das Bewußtsein, etwas als rechtmäßige Folgerung erkannt zu haben, keine Gewißheit, sobald die Gründe, aus denen wir folgerten, aufhören dem Geiste gegenwärtig zu sein; so ist gar kein fortschreitendes d. h. kein menschliches Denken zuverlässig, also auch und ganz besonders jenes nicht, worin Cartesius eine feste Grundlage für dasselbe finden will. Wie wir gesehen haben, gelangt er nur durch eine ganze Kette von Beweisen zu dem endlichen Schlusse, daß unser Geist für die Wahrheit geschaffen sei. Würde also dem Geiste jede vermittelte Erkenntniß, sobald er die Gründe, aus denen er sie gewann, nicht mehr anschaut, unsicher: so müßte er ja, während er die Wahrhaftigkeit Gottes zu erkennen suchte, wieder anfangen an dem Dasein Gotttes zu zweifeln, und die Ueberzeugung, daß Gott heilig ist, verlieren, während er sich mit der Untersuchung, ob er uns geschaffen habe, beschäftigte. — Endlich aber müßte aus demselben Grunde, weßhalb die übrigen Erkenntnisse unsicher werden sollen, das Ergebniß dieser ganzen Beweisführung, auch wenn er sie vollenden könnte, hintennach doch wieder in Zweifel gezogen werden. Oder weßhalb solle der Geist nicht auch in Beziehung auf sie durch den Gedanken beunruhigt werden, daß vielleicht ein böser Genius ihm ein ganz trügerisches Erkenntnißvermögen angeschaffen habe? So wie also

---

erunt aequalia et similes; ex quibus facile demonstratur, tres angulos trianguli aequales esse duobus rectis etc. ac proinde haec et alia sibi persuadet vera esse, quamdiu ad praemissas, ex quibus ea deduxit, attendit. Sed quia non potest semper ad illas attendere, cum postea recordatur, se nondum scire, an forte talis naturae creata sit, ut fallatur etiam in iis, quae ipsi evidentissima apparent, videt se merito de talibus dubitare, nec ullam habere posse certam scientiam, priusquam suae originis auctorem agnoverit. Princ. phil. p. 1. n. 13.

Carteſius die Gewißheit des Selbſtbewußtſeins nicht retten konnte, ohne zuzugeben, daß es auch andere unmittelbare Erkenntniſſe gebe, die gewiß ſeien; ſo muß er auch, um die Erkenntniß, daß Gott uns für die Wahrheit erſchaffen hat, zu ſichern, die Gewißheit des vermittelten Erkennens einräumen, d. h. vorausſetzen, was er beweiſen will.

290. Aber haben wir etwa nicht in dieſer Unterſuchung den Vorwurf zu fürchten, den Günther bei ähnlicher Gelegenheit nicht mit Unrecht ſeinen Gegnern macht[1]), daß wir nämlich hinlänglich ſchülerhaft ſeien, um Antinomien der höheren Intelligenz für Reflexionscirkel anzuſehen? Nicht doch. Hätte Carteſius zuerſt in dem Erkennen des Geiſtes ſelber jene Beſchaffenheit nachgewieſen, die es vor Täuſchung ſicher ſtellt, und wäre er dann von unſerm Daſein zur Erkenntniß des heiligen Urhebers desſelben aufgeſtiegen; ſo hätte er allerdings aus dem Daſein und den Eigenſchaften Gottes das eigne Daſein und das eigene Vermögen, die Wahrheit zu erkennen, wiederum begründen können. Denn ſo hätte er die Erkenntniß, die er auf dem Wege der Analyſis gewonnen, auf dem Wege der Syntheſis vollendet. Nun aber hat er, jenen für unſicher erklärend, auch dieſen ſich unmöglich gemacht, und theilt das Loos derer, welche die Erkenntniß Gottes für die erſte, die gewiß ſei, erklären: Wir ſetzen alſo auch ihm entgegen, was wir gegen Bonald geſagt haben. Entweder muß man mit den Scholaſtikern zeigen, daß unſer Geiſt durch dasſelbe Licht, worin er das Wahre erkennt, auch die Wahrheit ſeines Erkennens erkennt, und inſofern im Geiſte ſelbſt den Anfang ſeines Erkennens und den Grund ſeiner Gewißheit nachweiſen können; oder man wird nie und nimmer einen Haltpunkt, ſei es für den Glauben, ſei es für das Wiſſen finden.

[1]) Janusköpfe. 2. Thl. S. 259.

Zweites Hauptstück.

Von der Erkenntniß des Idealen.

Wir haben in diesem Hauptstück die Lehre der Scholastiker über die Prinzipien im engeren Sinne des Wortes, also über jene allgemeinen Wahrheiten, die unserm Denken zu Grunde liegen, zu untersuchen. Wir werden aber vornehmlich zwei Vorwürfe zu prüfen haben. Zuvörderst sollen die Scholastiker zwar viel von den Prinzipien und ihrer Gewißheit geredet, sich aber weder über das Verhältniß derselben zu einander, noch auch über den Grund jener Gewißheit Rechenschaft zu geben gewußt haben. Es gebräche demzufolge ihrer Lehre an aller Tiefe und Wissenschaftlichkeit. Ebendeßhalb sollen sie denn auch den Gehalt der Prinzipien nicht erkannt, und den Werth des Denkens, das durch sie allein bestimmt wird, überschätzt haben. So lange wir nämlich nur Allgemeines und Abstractes denken, bleiben wir im Gebiete des bloß Idealen und Möglichen; die Scholastiker aber sollen diesem Denken, nicht anders als wenn es schon die Wirklichkeit zum Inhalt hätte, ohneweiters objective Realität zugeschrieben, und somit nicht einmal das Bedürfniß einer wissenschaftlichen Begründung unsers Denkens und Fürwahrhaltens erkannt haben. Wir beginnen von der Erklärung und Eintheilung der Prinzipien.

I.

Erklärung und Eintheilung der Prinzipien.

291. Man pflegt nicht in Abrede zu stellen, daß Cartesius geirrt, indem er selbst die höchsten Grundsätze der Wissenschaft und die aus ihnen gewonnenen Schlüsse so lange als ungewiß betrachten wollte, bis er dafür im Ansehen Gottes eine Bürgschaft gefunden: aber als unvergleichliches Verdienst hebt man zugleich hervor, daß er wenigstens eine Begründung alles und jedes Wissens

angestrebt, und um sie zu erlangen, das Selbstbewußtsein des denkenden Geistes als Ausgangspunkt angewiesen habe. Die alte Scholastik nämlich, so meint Günther, komme zwar oft auf die Gewißheit und Untrüglichkeit der Prinzipien zu sprechen; begnüge sich aber, für dieselbe auf die empirische Selbstbeobachtung, der zufolge wir die Prinzipien *schaueten*, hinzuweisen. Nicht einmal die Frage, welches unter den Prinzipien, die sie die ersten nannte, das höchste sein möchte, soll sie gestellt, geschweige denn über den Ursprung und Gehalt derselben nähere Auskunft gesucht haben[1]).

Es muß, um von diesem Punkte zu beginnen, wahrhaft befremden, wie Günther behaupten konnte, die Scholastik habe gar nicht gefragt, welches unter den Denkprinzipien das höchste sei. Denn wer weiß nicht, daß schon Aristoteles an mehr als einer Stelle davon redet? Er entscheidet sich für den Grundsatz des Widerspruchs[2]), und die Scholastiker haben es nicht unterlassen, darüber ausführlicher zu handeln. Prinzipien waren ihnen Sätze, deren wir uns in der Beweisführung bedienen, die aber selber nicht bewiesen werden, d. i. deren Wahrheit nicht aus andern, sondern aus ihnen selbst erkannt wird. Dieselben müssen also, wie schon bemerkt wurde, so beschaffen sein, daß wir den Grund, weßhalb das Prädikat dem Subjecte beigelegt wird, in dem Subjecte selber finden, sobald wir nur die Bedeutung des Subjects und Prädikats richtig aufgefaßt haben. Man unterschied aber zunächst Prinzipien, die irgend einer besondern Wissenschaft eigenthümlich, und Prinzipien, die mehreren oder aller Wissenschaft gemeinsam

---

[1]) Uns liegt, sagt er, in dieser Abtheilung, wo von den Principiis primis und ihrer unmittelbaren Gewißheit, die zugleich die relative Infallibilität (der Vernunft) begründet, der alten Scholastik die Rede ist, eine andere Frage näher, nämlich wie kömmt's, daß jene Prinzipien *alle* prima genannt werden, da es unter ihnen doch *Eins* geben muß, das den Vorrang vor allen andern neben oder unter ihnen in Anspruch nimmt? . . . . in Bezug auf diese Frage nun scheint es der alten Scholastik mit ihren infallibeln Prinzipien nicht besser ergangen zu sein, wie der critischen Schule in unsern Tagen mit ihren apriorischen Denkgesetzen und ihren vier Kategorien. Auch jene standen lange neben einander, sich wechselseitig anstaunend, nicht wissend, woher sie alle gekommen, wenn sie auch wußten, daß sie alle ausgegraben worden seien, und zwar auf dem Boden empirischer Selbstbeobachtung des Geistes.
Janusköpfe 2. Thl. S. 322.

[2]) Metaph. l. 4. c. 3. (al. 7.) text. 27. Poster. lib. 1. c. 11. (al. 8). text. 26.

sind[1]). Die höchsten Prinzipien einer jeden Wissenschaft sind nämlich jene Sätze, durch welche ihr Gegenstand bestimmt, und nach seinen wesentlichen Attributen erklärt wird. So erklärt die Arithmetik, was Zahl, die Geometerie, was Fläche, die Physik, was Körper, die Aesthetik, was das Schöne, die Ethik, was das sittlich Gute ist, und in diesen Erklärungen stellen sie ihre höchsten Prinzipien auf. Um aber aus denselben vermittelst der Beweisführung zur Erkenntniß anderer Wahrheiten fortzuschreiten, bedarf jede Wissenschaft gewisser Grundsätze, die ihr nicht eigenthümlich, sondern mit andern gemeinschaftlich sind. Die Arithmetik z. B. muß sich, um aus dem Begriffe und den Attributen der Zahl ihre Sätze zu beweisen, des Grundsatzes von der Gleichheit bedienen; dieser aber findet ebenso wohl in andern Wissenschaften seine Anwendung. —

Ferner werden jene Gegenstände der besondern Wissenschaften erst aus dem Verhältniß, worin sie zu einander und zu allem Sein stehen, vollkommen erkannt. Dieses Verhältniß aber betrachtet die Metaphysik. In ihr wird tiefer erörtert, was das Wahre, das Gute, was die Größe, was der Körper u. s. w. sei. Die Metaphysik also führt zu einer höheren Erkenntniß der Prinzipien aller übrigen Wissenschaften, und kann daher als eine Begründung derselben angesehen werden: und deßhalb wird sie auch die erste Philosophie oder Wissenschaft der Wissenschaften genannt. Die Sätze also, welche die Metaphysik selbst als ihre Prinzipien anerkennt, und durch welche sie jene der andern Wissenschaften begründet, müssen die höchsten aller Prinzipien sein. Da also der eigentliche Gegenstand der Metaphysik das Sein ist; so müssen in jenen Sätzen, die über das Sein und seine transcendentalen Attribute, die Einheit, die Wahrheit, das Gute aufgestellt werden, die höchsten Prinzipien alles Wissens liegen. Aus ihnen erläutert und begründet die Metaphysik die Prinzipien der übrigen Wissenschaften, und in ihnen sind auch jene Grundsätze enthalten, durch welche sowohl die Metaphysik, als jede andere Wissenschaft in der Erkenntniß der einen Wahrheit aus der andern geleitet wird. In der Metaphysik erscheinen diese als die Gesetze des Seins, in der Logik als die Gesetze des Denkens: denn insofern ist das Denken wahr, als es dem Sein entspricht.

[1]) Diese nennt Aristoteles ἀξιώματα (dignitates sagen die Scholastiker), jene θέσεις (positiones).

292. Dies ist in gedrängtem Auszuge die Lehre, welche man sowohl bei den alten, als bei den neuen Scholastikern antrifft[1]). Wenn aber ihr zufolge als die höchsten Prinzipien jene einfachsten Sätze, die über das Sein selber aufgestellt werden, anzusehen sind; welches muß wiederum unter diesen für das absolut erste Prinzip gelten? Darüber waren die Scholastiker nicht völlig einverstanden. Aristoteles giebt als dasselbe, wie schon gesagt wurde, den Satz des Widerspruchs an, dessen Formel in der Metaphysik ist: Idem non potest esse et non esse, in der Logik: Idem non potest de eodem affirmari et negari. Er führt aber mehr als einmal zugleich mit demselben den Satz vom ausgeschlossenen Dritten an: Necesse est, quodlibet esse vel non esse Einige Scholastiker also waren der Ansicht, daß vielmehr dieser Satz als das höchste Prinzip aller Wissenschaft zu betrachten sei; andere entschieden sich für den Grundsatz der Identität: Quod est, est, oder: Quodlibet est id, quod est; die meisten jedoch stimmten Aristoteles bei. Zu diesen gehört auch Suarez: es lohnt sich aber der Mühe, ihn über das Verhältniß des Grundsatzes vom Widerspruch zu jenem von der Identität zu vernehmen[2]). Wie oben erklärt wurde, ist der Begriff ihres Gegenstandes das höchste Prinzip einer jeden Wissenschaft. Denn von dem Begriffe des Gegenstandes geht man aus, um seine wesentlichen Eigenschaften und alles, was sonst über ihn gelehrt wird, wissenschaftlich zu begründen. Demnach liegt jeder Beweisführung, die eigentliches Wissen erzeugt, die Wahrheit des Satzes zu Grunde, in welchem von dem Gegenstand des Begriffs die Merkmale, aus denen er besteht, ausgesagt werden: was eben den Grundsatz der Identität, daß die Merkmale dem Begriffe gleich sind, voraussetzt oder einschließt. — Indessen giebt es außer dieser direkten Beweisführung, welche die Wahrheit der Sache aus ihren Gründen nachweist, auch eine indirekte, welche die Wahrheit der Sache aus der Unmöglichkeit ihres Gegentheils darthut[3]). Diese Art der Beweisführung ruht aber immer auf dem Satze des Widerspruchs: denn erst dann ist die Unmöglichkeit von etwas vollständig nachgewiesen, wenn man

---

[1]) S. Thom. in Arist. lib. I. post. lect. 5. et lect. 17—20. Sylv. Maurus in Arist. lib. I. poster. cap. 6—12. Suarez. Metaph. disp. 1. sect. 4. et disp. 3. sect. 3. — [2]) Met. Disp. III. sect. 3. — [3]) Die ersteren nennen die Scholastiker demonstratio ostensiva, oder de necessario, die letztere demonstratio deducens ad absurdum oder de impossibili.

zur Folgerung geführt wird, daß ein und dasselbe zugleich sein und nicht sein würde. — Hieraus schließt dann Suarez, daß Aristoteles diesen Satz vom Widerspruch mit Recht für den absolut höchsten erklärt habe. Denn durch ihn werden auch jene Prinzipien selbst, von denen es keine direkte Beweisführung geben kann, wenigstens indirekt bewiesen. Und gewiß, wir können jeden Satz, in dem wir etwas von der Sache, und wäre es auch nur ihre wesentliche Beschaffenheit, aussagen, nur insofern als zuverlässiges Prinzip gebrauchen, als wir zugleich einsehen, daß man von derselben Sache nicht auch das Gegentheil aussagen könnte; und da dies nicht nur von dem Prinzip, wovon wir ausgehen, sondern auch von jeder Behauptung, durch die wir fortschreiten, und von dem endlichen Schlusse selbst wahr ist; so folgt, daß jener Satz vom Widerspruch alle Gewißheit unsers Erkennens bedingt.

293. Aber wird durch eben diese Darstellung dessen, was die Scholastiker von den höchsten Prinzipien zu lehren pflegten, nicht jener Vorwurf bestätigt, daß sie sich nur mit den Prinzipien des abstrahirenden Verstandes beschäftigt, das Prinzip der begreifenden Vernunft aber, den Satz vom Grunde nicht beachtet? Während nämlich Günther die Vorzeit tadelt, daß sie nach dem höchsten unter den ersten Prinzipien gar nicht gefragt; heben vielmehr Andere als ein Verdienst der neueren und namentlich der Leibnitzischen Philosophie hervor, neben dem negativen Satz vom Widerspruch, den allein man ehemals als höchstes Prinzip aufgestellt habe, den positiven vom hinreichenden Grunde in die Wissenschaft eingeführt zu haben. — So können indessen jene nicht reden, welche den Satz vom Grunde, wie es oft geschieht, auf das zufällige Sein beschränken, so daß seine Formel ist: Nichts geschieht oder wird ohne hinreichenden Grund. — Denn in dieser Beschränkung sagt er dasselbe, was die Alten wenn nicht richtiger, ganz gewiß bezeichnender durch ihr bekanntes: Non est effectus sine causa ausdrückten. Jedoch es kann und muß dieser Satz über alles Sein und Erkennen ausgedehnt werden: Nichts kann sein (und folglich nichts behauptet werden) ohne hinreichenden Grund: und in dieser seiner Allgemeinheit gehört er ohne Zweifel zu den höchsten Prinzipien. — Es ist nun allerdings wahr, daß die Scholastiker denselben nicht in solcher oder ähnlicher Formel ausdrücklich als Prinzip anzuführen pflegen; aber sehen wir, ob er nicht in ihrer Darstellung des wissenschaftlichen Erkennens auch ohne eine solche Formel hinlänglich an's Licht trete. Die Scholastiker ließen mit Aristoteles

nur jenes Erkennen für vollkommen, und für eigentliches Wissen gelten, durch das die Wahrheit der Sache aus ihrem Grunde erkannt wird[1]); und demzufolge war ihnen auch nur jene Beweisführung eine wissenschaftliche, die was zu beweisen ist, aus dem Grunde, durch den es ist, darthut[2]). Wollen wir z. B. die Unverweslichkeit der menschlichen Seele beweisen, so müssen wir den Grund, weßhalb etwas unverweslich ist, suchen; um, wenn wir diesen in der Einfachheit der Substanz gefunden haben, aus den beiden Sätzen, daß jede einfache Substanz unverweslich, die menschliche Seele aber eine einfache Substanz ist, folgern zu können, daß ihr auch die Unverweslichkeit eigne. Daher der aristotelische Lehrsatz, daß das medium demonstrationis, welches dem terminus medius des Syllogismus entspricht, die Ursache sei. —

294. Es unterschied aber die alte Philosophie zwischen den Ursachen, die in der Sache selbst, und die außer ihr liegen. In der Sache selbst ist das, was ihr Begriff ausdrückt der Grund ihres eigenthümlichen Seins (principium formale), der in den Körpern dem Stoffe (principium materiale), wie das Bestimmende dem Bestimmbaren entgegegesetzt ist. Nach dieser innern (formalen) Ursache also wird die Frage was ein Ding sei, beantwortet, d. i. die Wesenheit bestimmt; und erst dadurch, daß wir es aus dieser begreifen, gelangen wir zum Wissen desjenigen, was sonst noch vom Dinge ausgesagt wird, seiner Eigenschaften, Kräfte u. s. w. Der Grund aber, durch den, und der Grund, weßhalb die Sache da ist, die hervorbringende und die End-Ursache, sind, wenn vom geschaffenen Sein die Rede ist, außer der Sache gelegen. Wir sagten: wenn vom geschaffenen Sein die Rede ist; denn in Gott ist der Grund seines eigenthümlichen Seins, d. i. seine Wesenheit, zugleich der Grund und der Endzweck seines Daseins. Daher würden wir, wenn wir seine Wesenheit, wie sie in sich ist, erkännten, aus und mit ihr auch sein Dasein und den Zweck desselben erkennen. In den Geschöpfen aber, wo diese Prinzipien verschieden

---

[1]) Scire aliquid est perfecte cognoscere ipsum; hoc autem est perfecte apprehendere ejus veritatem: eadem enim sunt principia (τοῦ) esse rei et veritatis ipsius, ut patet ex 2 Metaph. Oportet ergo scientem, si est perfecte cognocens, quod cognoscat causam rei scitae. S. Thom. in Arist. lib. I. Post. lect. 4.

[2]) Manifestum est, quod causa est medium in demonstratione, quae facit scire: quia scire est causam rei cognoscere. Ibid. lib. II. Post. lect. 1. conf. lect. 9.

und einander untergeordnet sind, kann auch das eine aus dem andern erkannt, und die Erkenntniß dadurch, daß sie aus dem höhern Prinzip entspringt, vervollkommnet werden. Wie in den Körpern ohne Zweifel das materiale Prinzip dem formalen untergeordnet ist, so muß jenes, das dem Dinge sein Dasein verleiht, über beiden sein; wiederum aber kann das, was dies Prinzip zur Hervorbringung bestimmt, als der höchste Grund des Daseins des Dinges betrachtet werden, und deßhalb wird auch der Endzweck die Ursache der Ursachen genannt. Obschon also die Erkenntniß des Dinges aus seiner Wesenheit eine Erkenntniß aus dem Grunde ist; so wird sie doch zu noch vollkommenerem Wissen, wenn wir, wie das Dasein, so die Wesenheit selbst aus der Ursache, durch welche das Ding entsteht, und aus seinem Endzwecke begreifen. So beweist man zwar aus dem intellectuellen Leben des Geistes, daß er eine immaterielle Substanz ist, und darum nicht gezeugt, sondern nur von Gott erschaffen werden kann; aber eben hieraus, daß er nur die göttliche Intelligenz und Macht zur Ursache, und nur den Besitz Gottes zum Endzwecke seines Daseins haben kann, gewinnt man nun fernere und tiefere Aufschlüsse über das Wesen und die Beschaffenheit des Geistes. — Auf ähnliche Weise können wir viele Dinge aus ihren höchsten Ursachen erkennen: und es ist kein Zweifel, daß wir sie alle ihrem Sein, ihrem Wesen und ihrer Bestimmung nach vollkommen wissen würden; wenn es uns gegeben wäre, sie aus dem Wirken und dem Endzweck Dessen, welcher der letzte Grund von allem ist, zu erkennen.

295. Dies sind die Gedanken, welche die Scholastiker bei Erklärung jenes Buches der aristotelischen Logik, auf das wir verwiesen haben, entwickeln. Aristoteles hatte in den vorhergehenden Büchern der ἀναλυτικα die Form der Beweisführung, hauptsächlich den Syllogismus, betrachtet; in den beiden nachfolgenden will er zeigen, auf welchem Wege dieses unser fortschreitendes Denken einen sichern Inhalt gewinnt. Nachdem er also im ersten nachgewiesen hatte, daß der Beweis von dem, was aus sich selbst erkannt und darum unmittelbar gewiß, nothwendig und unveränderlich ist, also von den Prinzipien beginnen muß; zeigt er in diesem zweiten, daß wir jedoch durch diese Prinzipien nur dann zu einem wahren Wissen gelangen, wenn wir in ihnen die Ursachen der Dinge auffassen, und somit aus diesen schließend zur Erkenntniß der Dinge fortschreiten. Trat also nicht wie in der Definition, so auch in der weiteren Theorie des Wissens der Satz vom Grunde, auch ohne in einer

Formel als Prinzip ausgedrückt zu sein, seinem ganzen Gehalte nach in volles Licht? Oder, was anders wollen wir mit diesem Satze, wenn nicht daß wir nicht bloß nichts ohne Grund behaupten, sondern auch, um auf wahres Wissen Anspruch zu machen, nur aus dem Grunde behaupten dürfen, durch welchen, was wir behaupten, ist? Möge man es demnach immer als ein Verdienst der neueren Philosophie hervorheben, durch die Betrachtung des Satzes vom Grunde die Theorie der Denkgesetze vervollkommnet zu haben: man ist deßhalb nicht berechtigt, der alten vorzuwerfen, daß in ihrer Theorie das begründende Denken als die Bedingung des wahren Wissens nicht anerkannt worden sei. Nur dies wollten wir beweisen: denn es ist weder hier noch anderwärts unsere Absicht zu läugnen, daß die Philosophie der Vorzeit durch das, was später geleistet wurde, vervollkommnet werden könne.

II.

Begründung der Prinzipien aus ihnen selbst und aus der Natur des erkennenden Geistes.

296. Nach Günther hätte die Scholastik über die Gewißheit und den Ursprung der Prinzipien nichts anders gewußt, als „daß „sie auf dem Boden empirischer Selbstbeobachtung des Geistes aus„gegraben worden seien." Um also zu zeigen, eine wie viel tiefere Begründung derselben man von Cartesius Standpunkt aus gewinnen könne, hebt er zuvörderst „Augustin's denkwürdige Worte" hervor: Intima scientia est, qua nos vivere scimus, und „die hier noch wichtigeren": Per hanc (lucem mentis) intelligo vera esse, quae dicta sunt, et haec me intelligere, per hanc lucem rursus intelligo. Bei solchen Vorarbeiten aus früheren Jahrhunderten hätte man, meint er, in dieser Lehre von den Prinzipien Besseres leisten, namentlich aber zeigen sollen, daß, wenn auch ein logischer Beweis der Prinzipien nothwendig ein regressus in infinitum werden würde, deßhalb doch noch nicht jeder Beweis unmöglich sei. Wenn der Geist auch sein Wissen wissen könne, so müsse er auch seiner Gewißheit sich vergewissern und versichern können. Und wie dieses? Auch zum Wissen um das eigene Sein, heißt es, gelange der Geist unwillkürlich; aber weil er zu demselben dadurch gelange, daß er sich in sich unterscheiden, d. h. sich als Sein seinem Er-

scheinen gegenüber zustellen vermöge; sei er eben deßhalb auch fähig, die Entstehung seines Selbstbewußtseins zu untersuchen und — (so dürfen wir wohl die aphoristische Rede Günthers ergänzen) — aus jener Beschaffenheit seines Wesens zu begreifen, wie und weßhalb er seiner selbst gewiß ist. Hierin also habe er auch den Grund gefunden, weßhalb es für ihn ein Erkennen seines Erkennens und dadurch Gewißheit gebe.

297. Wir haben nun zu sehen, ob in der That die Scholastiker von einer tieferen Begründung der Prinzipien nichts geahnt, und namentlich die Gewißheit derselben aus dem Selbstbewußtsein nicht zu erklären gewußt haben. — Sie pflegen allerdings mit dem h. Thomas zu sagen, man könne zwar die einen Prinzipien durch die andern beweisen; aber bei der Voraussetzung, daß sie alle ungewiß seien, höre jegliches Wissen und Beweisen auf: weil alles Beweisen ein Fortschreiten vom Bekannten zum Unbekannten, vom Gewissen zum Ungewissen sei, und folglich irgend einen Anfang als bekannt oder gewiß voraussetze. Allein indem hiemit der logische Beweis aller Prinzipien für unmöglich erklärt wurde; so glaubte man deßhalb nicht auf jede andere Begründung derselben verzichten zu müssen. Vielmehr begegnen wir bei Suarez der ausdrücklichen Frage, auf welche Weise die Metaphysik auch die höchsten Prinzipien alles Wissens begründe und vertheidige. Sie thut es, antwortet er, zunächst schon durch die nähere Bestimmung und Erörterung der Begriffe; indem sie nämlich untersucht, was Sein, was Substanz, was Accidenz, was Wirklichkeit, was Vermögen u. s. w. sei. Denn weil die Wahrheit jener höchsten Grundsätze aus ihnen selbst erkannt wird, so muß diese Erkenntniß durch eine wissenschaftliche Beleuchtung ihres Inhalts d. h. jener Begriffe sehr erleichtert werden[1]). —

Durch eine solche Erörterung der Begriffe wird freilich nur jenes Licht erhöht, in welchem wir, wie die Scholastiker sagten, die Wahrheit der Prinzipien in ihnen selbst erschauen. Aber haben sie, wo von diesem Lichte und dieser Anschauung die Rede war,

---

[1]) Cum enim haec principia in re non habeant intrinsecum et quasi formale medium (demonstrationis), quo illorum extrema connectuntur, per se cognoscuntur ex cognitione terminorum: unde nihil magis potest ad eorum cognitionem juvare, quam scientifica et evidens notitia terminorum seu ratio eorum, qualis in hac scientia traditur. Metaph. disp. I. sect. 4.

wirklich, wie Günther behauptet, sich nur auf die empirische Selbstbeobachtung zu berufen gewußt, und namentlich jenen Gedanken des h. Augustin, die Gewißheit entstehe dadurch, daß der Geist, indem er das Wahre erkenne, zugleich erkenne, daß er Wahres erkenne, unbenutzt gelassen? Ritter im Gegentheil bezeugt wiederholt, daß eben dieser Gedanke bei den Scholastikern stets wiederkehre, daß er ihrer ganzen Erkenntnißtheorie zu Grunde liege. Sie verweisen auf die Selbstbeobachtung, aber sie dringen auch darauf, daß der sich beobachtende Geist nicht etwa bloß wie Cartesius sagte, die Nöthigung, das Erkannte für wahr zu halten, sondern auch die Ursache dieser Nöthigung, d. i. die Einsicht in die Wahrheit des Erkennens in sich vorfinde. Wir erkennen nämlich, wie schon oben (n. 262) gesagt wurde, diese höchsten Grundsätze so, daß wir zugleich einsehen, jedweder, der wie wir fähig sei, sie zu betrachten, müsse auch wie wir ihre Wahrheit und die absolute Unmöglichkeit des Gegentheils anerkennen[1]); und wenn es auch in vollkommneren Geistern eine höhere Auffassung dieser Prinzipien gebe, so müsse doch die Wahrheit, die wir in ihnen finden, bei jeder Auffassung bestehen bleiben. Aber begnügten sich die Scholastiker wenigstens, die Ursache der Gewißheit d. h. das Bewußtsein, Wahres zu erkennen, als eine Thatsache, welche der Geist in sich finde, zu behaupten, oder haben nicht auch sie diese Thatsache wiederum aus dem Wesen des Geistes zu begreifen gesucht?

Wir haben oben vernommen, wie der h. Thomas das Selbstbewußtsein aus der geistigen Natur der Seele erklärt. Weil nämlich der Geist ein freies, von der Materie unabhängiges Sein und Leben hat; so geht er nicht wie das sinnliche Prinzip in seiner Erscheinung oder Thätigkeit auf, sondern kehrt aus dieser zu sich zurück, oder richtiger, er geht durch seine Thätigkeit so aus sich aus, daß er zugleich bei sich bleibt. Der h. Lehrer entwickelt aber diesen Gedanken gerade zu dem Zwecke, um jenes Erkennen unseres Erkennens, durch das wir der Wahrheit gewiß werden, zu erklären. Weil der Geist nicht bloß seine Thätigkeit, sondern auch durch diese und in dieser sein Wesen erkenne, deßhalb sei er im Stande, nicht bloß sein Erkennen, sondern auch die Beschaffenheit

---

[1]) Proprium est horum principiorum, quod non solum necesse sit, ea per se vera esse: sed etiam necesse est videri, quod sint per se vera. Nullus enim potest per se opinari contrarium.
S. Thom. In Arist. Poster. lib. 1. lect. 19.

desselben, seine Uebereinstimmung mit dem Erkannten, also seine Wahrheit zu erkennen. Weßhalb? Weil das Erkennen nichts anders ist, als ein intellectuelles Erfassen der Sache, so muß es in der Natur eines Erkenntnißprinzips liegen, mit dem Gegenstande übereinzustimmen[1]).

Hier haben wir also mit der größten Bestimmtheit und Klarheit eben jene Begründung der Prinzipien, welche Günther suchte: Darum, so hatte lange vor ihm auch die Scholastik gesagt, kann es im Geiste ein Wissen seines Wissens geben, weil es in ihm nicht bloß ein Wissen seines Erscheinens, sondern auch seines Wesens giebt.

Indessen ist damit doch nur der Grund nachgewiesen, weßhalb unser Geist überhaupt der Gewißheit fähig ist, und man kann immer noch fragen, ob und wie er also, wann er die Prinzipien erkennt, die Wahrheit dieses Erkennens aus der Natur der Vernunft begreife. Ein solches Begreifen, antworten wir, ist in jener Einsicht, die oben erklärt wurde, enthalten. Wir erkennen diese ersten Grundsätze so, daß wir zugleich einsehen, jedweder, der nur fähig ist, sie aufzufassen, müsse auch wie wir ihre Wahrheit und die absolute Unmöglichkeit des Gegentheils anerkennen. Denn das heißt eben so viel, als wir sehen ein, daß es im Wesen der Erkenntnißkraft liegt, was in diesen Sätzen ausgesprochen ist, nicht anders aufzufassen, als es ist. Dies wird jedoch noch mehr aus dem Folgenden erhellen.

298. Die Scholastiker bringen die Begründung der Prinzipien auch noch mit einer Lehre in Verbindung, auf welche Gelehrte unserer Tage mit der rügenden Bemerkung hinweisen, daß man sie um so weniger unbeachtet hätte lassen sollen, als sie bereits von Plato (und Aristoteles, hätte man beifügen dürfen) vorgetragen worden. Diese Lehre ist, daß Wahrheit und Falschheit sich nicht in bloßen Begriffen, sondern erst in Urtheilen finden. Die Scholastiker kann der Vorwurf, dieselbe unbeachtet gelassen zu haben, nicht treffen: sie beschäftigten sich viel und manche wohl zu viel mit ihr[2]). Wir heben aus den betreffenden Stellen des h. Thomas und Suarez das Wichtigste hervor.

---

[1]) De verit. q. 1. a. 9. Siehe oben n. 107. 262. — [2]) S. Thom. Summa. p. 1. q. 16. a. 2. q. 17. a. 3. De verit. q. 1. a. 3. Cajet. in Summam S. Thomae l. c. Suarez Metaph. disp. 8. sect. 3. et 4. disp. 9. sect. 1.

Wenn man die Begriffe an sich betrachtet, so läßt sich freilich auch von ihnen Wahrheit und Falschheit aussagen, und zwar in doppelter Weise. Sie sind erstlich in sich selbst wahr oder falsch, je nachdem ihre Bestandtheile unter sich vereinbar sind oder nicht; sie sind zweitens in Bezug auf die Gegenstände wahr, insofern sie den einen entsprechen, den andern nicht. Es ist indeß klar, daß in diesem letzteren Sinne jeder Begriff wahr und falsch ist, wahr in Bezug auf seinen Gegenstand, falsch in Bezug auf alle übrigen. — Was aber unser Erkennen durch die Begriffe angeht, so wird es erst dadurch wahr oder falsch, daß es zugleich ein Urtheil einschließt. Erst dann irren wir durch einen in sich falschen Begriff, wenn wir das Gedachte für wirklich oder möglich halten. Es irrten also die Anthropomorphiten, da sie sich Gott als ein körperliches Wesen vorstellten, und es irren die neuen Philosophen, die ihn als das unbestimmte Sein denken; aber darum irrten jene und irren diese, weil in ihrem Denken nicht etwa bloß die Vorstellung eines körperlichen Gottes, eines unbestimmten Absoluten, sondern zugleich das Urtheil enthalten ist, Gott könne körperlich, das Absolute unbestimmt sein. Ebenso leuchtet ein, daß unser Denken, wenn der Begriff in sich wahr ist, nur dadurch falsch wird, daß wir ihn auf einen Gegenstand, dem er nicht entspricht, beziehen. Wenn z. B. ein Kind einen Affen für einen Menschen hielte, so würde es nicht gerade dadurch irren, daß es beim Anblick jenes Thieres den Begriff Mensch bildete, sondern dadurch, daß es dies Thier durch den Begriff Mensch denkend, bei sich urtheilte, der Affe, den es sieht, entspreche dem Begriffe Mensch.

Woher aber rühren Irrthümer dieser Art? Wenn uns das Wesen der Dinge nicht durch seine Erscheinungen, sondern durch sich selbst offenbar wäre; so würden wir es auch durch einen einfachen Blick des Geistes in seiner ganzen Eigenthümlichkeit erkennen. Wie wir jetzt, sobald die Vernunft zu erkennen anfängt, das Sinnliche als ein Sein, ein Etwas denken; so würden wir dann bei der ersten Auffassung ein Jedes als ein so und so beschaffenes Sein, also in der Pflanze das vegetative, in dem Thiere das animalische, in dem Menschen das menschliche Sein nach seiner Eigenthümlichkeit erkennen. In dieser Auffassung, die dem reinen Geiste eigen ist, kann kein Irrthum stattfinden: denn was durch sich selbst und mit einfacher Vorstellung erkannt wird, wird entweder gar nicht oder so erkannt, wie es ist. Wir aber müssen, um die Begriffe der Dinge zu bilden, mit dem allgemeinen Ge-

danken der Substanz je nach den Erscheinungen, die wir in jedem wahrnehmen, verschiedene Attribute verbinden, um so die Dinge ihrer Eigenthümlichkeit nach zu erkennen und von einander zu unterscheiden. Weil wir uns also dieser zusammengesetzten Begriffe bedienen müssen, so können wir, wenngleich dieselben in sich wahr sind, bei Auffassung der Dinge irren; erstlich weil wir den Inhalt des Begriffs, d. i. der Merkmale, die er einschließt, nicht hinlänglich kennen, zweitens weil wir in den Dingen, auf welche wir die Begriffe anwenden, die Erscheinungen unrichtig beurtheilen. Nur deßhalb also könnte jemand ein Thier für ein menschliches Wesen ansehen, weil er entweder die Attribute des menschlichen Wesens, die der Begriff Mensch einschließt, nicht hinlänglich durchschaute, oder gewisse Handlungen des Thieres für solche ansähe, die jene Attribute voraussetzten.

Was folgt nun aus dieser Lehre in Beziehung auf die Prinzipien? Diese sind Urtheile, deren Wahrheit aus ihnen selbst erkannt wird. Die Wahrheit eines Satzes aus ihm selbst erkennen, heißt aber nichts anders, als in den Begriffen, die in ihm zum Urtheile verbunden werden, den Grund dieser Verbindung finden. Somit könnte in solchen Sätzen der Irrthum nur daher rühren, daß wir die Begriffe, die in denselben auf einander bezogen werden, nicht richtig auffaßten. Nur dann können wir dem Gesagten zufolge in der Auffassung der Begriffe selber uns täuschen, wenn dieselben mehrere Merkmale in sich schließen. Wo immer also Prinzipien aufgestellt werden, die auf solchen zusammengesetzten Begriffen ruhen; — und dies geschieht in den einzelnen Zweigen der Wissenschaft, wie in der Anthropologie, der Zoologie u. s. w.; — da kann sich auch der Irrthum einschleichen, und deßhalb sind diese Prinzipien, wie oben bemerkt wurde, des Beweises fähig und bedürftig. Nicht so verhält es sich mit den höchsten Prinzipien aller Wissenschaft. Denn diese beruhen auf jenen einfachen Elementen, ohne welche keine zusammengesetzten Begriffe gebildet werden können: Sein, Einheit, Grund u. s. w. Sie sind Urtheile, in welchen diese Grundbegriffe auf einander bezogen, verbunden oder getrennt werden. Wenn die Vernunft auch in der Auffassung dieser Elemente, und ihrer Beziehung auf einander dem Irrthum unterworfen wäre; so könnte sie keine zusammengesetzten Begriffe mit Bewußtsein bilden, noch die unwillkürlich gebildeten prüfen, und somit hörte dann alles Denken auf. Aber sie sieht auch ein, daß sie darin nicht irren kann: denn nur wo Zusam-

menſetzung iſt, wird der Irrthum möglich; vom Einfachen giebt es entweder keine oder eine wahre Erkenntniß. Und weil ein zuſammengeſetzter Begriff nur dadurch falſch ſein kann, daß ſeine Beſtandtheile unter ſich ſtreiten; ſo folgt, daß wir auch von den untergeordneten Prinzipien und folglich von aller bloß idealen Erkenntniß die vollſte Gewißheit erhalten können. Denn um uns der innern Wahrheit der Begriffe zu verſichern, genügt es, die in ihnen vereinigten Elemente zu betrachten und auf jene einfachen Vorſtellungen zurückzuführen, in denen kein Irrthum möglich iſt[1]).

III.

Nur durch Einſicht in ihre Wahrheit werden wir beſtimmt, die Prinzipien für wahr zu halten.

299. Gegen die ſo eben entwickelte Lehre der Scholaſtiker erhebt Hermes eine doppelte Schwierigkeit. Er behauptet erſtlich, daß die Nothwendigkeit der Urtheile, die wir in den höchſten Prinzipien ausſprechen, nicht *aus Einſicht*, ſondern *unmittelbar* entſtehe; zweitens aber, daß ſowohl dieſe Nothwendigkeit, als jene, welche in andern Prinzipien und den aus ihnen hergeleiteten Schlußfolgen ſich findet, nur eine Nothwendigkeit ſo zu *denken* und zu *urtheilen*, aber nicht auch eine Nothwendigkeit, *für-*

[1]) Ad proprium objectum unaquaeque potentia per se ordinatur *secundum quod ipsa*: quae autem sunt hujusmodi, semper eodem modo se habent. Unde manente potentia non deficit ejus judicium circa proprium objectum. Objectum autem proprium intellectus est quidditas rei. Unde circa quidditatem rei *per se loquendo* intellectus non fallitur, sed circa ea, quae circumstant rei essentiam vel quidditatem, intellectus potest falli, dum unum ordinat ad alterum vel componendo vel etiam ratiocinando. Et propter hoc intellectus etiam circa illas propositiones errare non potest, quae statim cognoscuntur, cognita terminorum quidditate: sicut accidit circa prima principia: ex quibus etiam accidit infallibilitas veritatis secundum certitudinem scientiae circa conclusiones. — *Per accidens* tamen contingit, intellectum decipi circa *quod quid est* in rebus compositis; non (ut sensus) ex parte organi, quia intellectus non est virtus utens organo; sed ex parte compositionis intervenientis circa definitionem . . . . . Unde in rebus simplicibus, in quarum definitionibus compositio intervenire non potest, non possumus decipi, sed deficimus in totaliter non attingendo. S. Thom. Summa. p. 1. q. 85. a. 6.

wahrzuhalten sei. Wir müssen ihn darüber vernehmen; denn es gehört zum eigentlichen Kern der Critik des Erkenntnißvermögens, die er von Kants Ansichten ausgehend der Vorzeit entgegensetzt.

Zunächst also behauptet Hermes über die Entstehung alles Fürwahrhaltens, daß wir uns zu demselben nicht selbst bestimmen dürfen, sondern dazu bestimmt werden müssen. Wir werden anderswo untersuchen, ob diese Behauptung mit der christlichen Lehre vom Glauben vereinbar ist; hier, wo vom natürlichen Wissen und zwar vom Wissen im strengen Sinne des Wortes die Rede ist, können wir davon absehen. Denn das Fürwahrhalten, welches dies begleitet, ist auch nach der Scholastiker Lehre ein nothwendiges. Aber nun behaupten die Scholastiker, daß dies nothwendige Fürwahrhalten das Wissen nicht bloß begleitet, sondern vom Wissen erzeugt wird; und hier tritt Hermes mit ihnen in Widerspruch. Denn er unterscheidet eine doppelte Nothwendigkeit fürwahrzuhalten. Entweder nämlich sollen wir zum Fürwahrhalten eines Urtheils durch die Erkenntniß bestimmt werden, daß zwischen dem Subject und Prädikat die Beziehung, welche das Urtheil ausdrückt, in der That vorhanden sei: oder wir sollen dazu ohne diese Erkenntniß durch die bloße Vorstellung des Subjects und Prädikats, und der im Urtheil ausgedrückten Beziehung bestimmt werden. In diesem letzteren Falle entstehe das Fürwahrhalten aus unmittelbarer Nothwendigkeit; und ein solches habe man lange Zeit von den Denkprinzipien behauptet: im ersteren Falle sei es ein Fürwahrhalten aus mittelbarer Nothwendigkeit, weil es nämlich durch die Erkenntniß vermittelt werde. — Eine solche Unterscheidung also läßt die Scholastik nicht gelten. Auch wenn es sich um die allgemeinsten Urtheile, die ersten Anfänge unseres Wissens handelt, kann man ihr zufolge nicht sagen, daß wir zum Fürwahrhalten derselben ohne die Erkenntniß, daß die in ihnen ausgedrückte Beziehung zwischen Subject und Prädikat wirklich bestehe, bestimmt werden: wir werden vielmehr dazu gerade durch diese Erkenntniß und durch nichts anders bestimmt. Es ist dies in ihrer ganzen Lehre klar ausgesprochen; und wir werden im folgenden Abschnitt Suarez darüber sich noch in den bestimmtesten Ausdrücken erklären hören. — Wenn dagegen Hermes sagt: Das Fürwahrhalten des Urtheils folge „unmittelbar der Vorstellung des Urtheils," und hinzufügt, daß „diese Vorstellung des Urtheils „nicht als eine Vermittlung des Fürwahrhaltens angesehen werden

könne“ [1]); so läßt sich das nur insofern einräumen, als nicht die bloße Vorstellung des Urtheils, sondern die Einsicht in seine Wahrheit zum Fürwahrhalten nöthigt. Denn weßhalb können wir keinen Zweifel an den Grundsätzen des Widerspruchs und der Identität zulassen, wenn nicht weil es uns einleuchtet, daß zwischen Sein und Nicht-sein ein Widerspruch obwaltet? Oder weßhalb halten wir nothwendig dafür, daß Gleiches übrig bleibt, wenn Gleiches von Gleichem genommen wird, daß jedes Ganze größer als seine Theile ist, daß jede Wirkung eine Ursache, jedes Sein einen Grund voraussetzet; wenn nicht weil wir einsehen, daß die Beziehung zwischen Subject und Prädikat, welche diese Urtheile aussprechen, wirklich bestehe? Die Nothwendigkeit fürwahrzuhalten wird also auch hier allerdings vermittelt, und nur weil die vermittelnde Erkenntniß unmittelbar, d. h. aus den Begriffen des Subjects und Prädikats, also aus den Bestandtheilen des Urtheils selber gewonnen wird, heißen auch die Urtheile unmittelbare: sie setzen nämlich keine anderen ihnen vorhergehende Urtheile voraus, sondern leuchten durch sich selber ein. —

300. Um aber einzusehen, wie man sich in neuerer Zeit zu der entgegengesetzten Behauptung verleiten ließ, müssen wir uns an die kantische Lehre von den analytischen und synthetischen Urtheilen erinnern. Analytisch nennt man ein Urtheil, das vom Subjecte nichts anders aussagt, als was durch die Erörterung seines Begriffs gefunden wird; synthetisch aber jenes, das vom Subject behauptet, was im Begriff desselben nicht eingeschlossen ist. Sollen also die höchsten Grundsätze der Wissenschaft so beschaffen sein, daß ihre Wahrheit aus ihnen selbst erkannt wird; so folgt, daß sie analytische Urtheile sein müssen. Nun behauptet Kant, daß man sich vielmehr in allen Wissenschaften synthetischer Urtheile als Prinzipien bediene, die man bisher mit Unrecht für analytische gehalten. Und er unternimmt es, dieses nicht etwa bloß von dem Satze: „Alles, was geschieht, hat seine Ursache,“ — sondern auch von den einfachsten Gleichungen der Arithmetik z. B. $5 + 7 = 12$ — zu beweisen [2]). Zu dem Ende bemüht er sich, darzuthun, daß wir die Begriffe der Prädikate dieser Sätze durch keine Analyse aus den Begriffen der Subjekte gewinnen können. Da sich jedoch diesen Sätzen strenge Allgemeinheit und Nothwendigkeit nicht ab-

[1]) Phil. Einl. §. 27. S. 145. — [2]) Gleich im Eingang der Critik der reinen Vernunft.

sprechen lassen, so können sie auch in keiner Erfahrung ihren Grund haben; und so kommt Kant zu dem Schlusse, daß wir in ihnen synthetische Urtheile a priori besitzen. — Was anders aber ist die Apriorität, als jene unmittelbare Nothwendigkeit ohne Einsicht, von der Hermes redet? Bei der bloßen Vorstellung des Urtheils werden wir genöthigt, demselben beizustimmen, ohne Erkenntniß, daß zwischen dem Subject und Prädikat die Beziehung die das Urtheil ausdrückt, wirklich bestehe, das heißt also, ohne zu wissen warum.

Um dieser Theorie gegenüber die gewöhnliche Lehre festzuhalten, braucht man nur zu bemerken, daß Kant die Erklärung des analytischen Urtheils in einem zu buchstäblichen und daher zu engen Sinne nahm. Wenn man sagt, daß in dem Subjekte des analytischen Urtheils das Prädikat enthalten ist: so soll das nicht gerade heißen, daß man durch die Analyse des Subjekts den Begriff des Prädikats, wenn man ihn noch nicht anderswoher besitze, gewinnen könne; sondern daß man durch jene Analyse den Grund finde, warum dem Subjekte das Prädikat beigelegt werde, oder was dasselbe ist, durch die bloße Betrachtung der Begriffe des Subjekt und Prädikats zu der Einsicht gelange, daß die Beziehung, welche das Urtheil ausspricht, zwischen ihnen bestehe. Wenigstens ist nichts anders als dies dazu nothwendig, um von einem Satze zu behaupten, daß er aus sich selbst erkannt werde, also unmittelbar, und als solcher Anfang, Prinzip sein könne. Wenn wir also Kant auch zugeben müßten, daß wir aus der Betrachtung von 5 + 7 die Vorstellung von 12 nicht gewinnen; so bliebe doch immer wahr, daß wer diese Vorstellung 12, sei es auch durch irgend eine Anschauung der Wirklichkeit, gewonnen hat, und überdies weiß, was 5 + 7 bedeutet, einsehen muß, daß 5 + 7 gleich 12 sind. Und wenn wir eben so einräumten, daß uns die Erörterung des Begriffs *Werden* oder *Geschehen* nicht auf den Begriff der *Ursache* führte, so daß wir diesen erst dadurch erhielten; so läßt sich doch nicht läugnen, daß jeder, der weiß, was „Geschehen" und „Ursache" bedeuten, einsehen muß, daß ein Geschehenes ebenso wohl eine Ursache, als ein Gewirktes ein Wirkendes, ein Gemachtes ein Machendes voraussetzt. — Uebrigens läßt sich wirklich nicht von allen Sätzen, die wahre Prinzipien sind, behaupten, daß der Begriff ihres Prädikats aus dem Begriffe des Subjects durch Analyse könne genommen werden. Wer immer weiß, was wahr, was gut, was Grund ist; der kann auch nicht zweifeln, daß alles, was ist, insofern es ist, wahr und gut

ist, und einen Grund, durch den es ist, voraussetzt; und doch lassen sich die Begriffe des Wahren, des Guten, des Grundes aus dem Begriff des Seins, der uns möglich ist, durch keine Analyse herleiten. Denn unser Begriff vom Sein ist der allereinfachste, der folglich gar keine verschiedenen Elemente in sich schließt.

301. Hier werden wir nun auf jene Lehre Hermes über den Ursprung des Begriffes Grund, deren wir schon bei anderer Gelegenheit gedachten, zurückgeführt. Er behauptet nämlich, daß in dem Satze vom Grunde jene unmittelbare Nothwendigkeit, nicht wie in den andern Prinzipien durch die Vorstellung des Subjects, Prädikats und in der Verbindung beider entstehe, sondern, noch ehe die Vorstellung des Prädikats (Grund) möglich sei, schon vorhanden sei, und uns erst zur Bildung des Begriffes Grund veranlasse. Wie? die Nothwendigkeit zu denken, daß jedes Sein einen Grund habe, soll vorhanden sein, ehe wir noch den Begriff Grund gewonnen haben? Das ist es, was Hermes behauptet. Um ihn aber richtig zu verstehen, müssen wir auch hier mit ihm auf die Lehre Kant's zurückgehen. Weil durch die Erfahrung nichts Allgemeines und Nothwendiges gegeben ist, so schloß Kant, daß die Begriffe, durch die wir Allgemeines und Nothwendiges denken, nicht aus der Erfahrung stammen, sondern a priori gebildet werden. Um aber diese aprioriſche Begriffsbildung zu erklären, nahm er an, unser Erkenntnißvermögen sei von Natur so eingerichtet, daß es alles, was es auffasse, nur nach jenen allgemeinsten Begriffen, die er auf die vier bekannten Kategorien zurückführte, auffassen könne, daß somit die höchsten Begriffe in ihm als ursprüngliche Gesetze seiner Thätigkeit lägen. Während also nach den Scholakern der Erkenntnißact seine Bestimmtheit oder Form von dem Object erhält (n. 22); liegt nach Kant der Grund, weßhalb wir beim Erscheinen der Dinge diese oder jene bestimmte Vorstellung bekommen, in dem Erkenntnißvermögen, das jene Stammbegriffe als die Formen seiner Thätigkeit a priori in sich hat. Obgleich aber deßhalb Kant läugnete, daß wir je gewiß werden können, ob die Dinge den Vorstellungen, die wir von ihnen bilden, entsprechen; so behauptete doch auch er, daß wir die Begriffe nothwendig auf die Dinge beziehen, und erst bei ihrem Erscheinen erhalten: erklärte er sie ja für die Formen, worin der erkennende Geist den durch die Sinne gelieferten Stoff aufnehme. Dies also, sagt Hermes, sei nur von den Begriffen des Verstandes wahr; für die Begriffe der Vernunft, die er jedoch alle auf den einen Begriff

Grund zurückgeführt wissen will, nimmt er eine noch vollkommenere Apriorität in Anspruch. Der Verstand, sagt er, bildet zwar auch seine Begriffe a priori; aber er bildet sie, um das, was durch die Erfahrung gegeben ist (die Gegenstände der Wahrnehmung) denken zu können: die Vernunft aber bildet ihre Begriffe (Grund, Ursache, Kraft u. s. w.), ohne sie auf Gegenstände der Erfahrung zu beziehen, ohne zu wissen und unbekümmert, ob sie wahrgenommen werden oder auch nur wahrgenommen werden können. Woher also sollen ihr diese Begriffe entstehen? Aus dem ihr eignen Bedürfniß zu begreifen. Um zu begreifen, wie ein Sein, das wir denken, möglich sei, muß sie denken, daß es einen Grund habe; so also wird sie durch ihre Natur selbst bestimmt, den Begriff Grund, ohne irgend einen Gegenstand zu haben, auf den sie ihn bezöge, zu schaffen, und darum muß auch ihr Denken als ein schöpferisches bezeichnet werden[1]).

Obgleich also Hermes ausdrücklich sagt, daß die Nothwendigkeit, den Satz des Grundes zu denken, schon vorhanden sei, ehe die Vernunft noch den Begriff Grund gebildet habe: so wollen wir dies doch nicht so verstehen, als wenn er uns den Satz des Grundes eher als den Begriff Grund denken ließe; denn dies wäre gar absurd, und hieße nichts anders, als daß die Vernunft genöthigt sei, die Verbindung des Prädikats mit dem Subjecte zu behaupten, ehe sie noch die Vorstellung des Prädikats gewonnen habe. Wie nach kantischer Ansicht aus dem Grunde unseres Erkenntnißvermögens die Stammbegriffe, wir wissen nicht wie, auftauchen, damit durch sie der Verstand seinem Bedürfnisse nach den durch die sinnliche Anschauung erhaltnen Stoff verarbeiten d. h. denken könne: so läßt Hermes aus dem noch tieferen Grunde des Erkenntnißvermögens die Idee d. i. den Gedanken des Grundes entspringen, damit dem Bedürfniß der Vernunft als des Vermögens zu begreifen genug gethan werden könne. Wir nehmen also an, daß Hermes nichts anders habe sagen wollen, als in dem Bedürfniß zu begreifen, welches die Vernunft bestimme, den Begriff Grund zu bilden, liege auch die Nothwendigkeit den Satz des Grundes zu denken, wenngleich dieser allerdings noch nicht gedacht sei. Wenn wir also Hermes richtig verstehen, so geht zwar das Urtheil dem Begriffe nicht vorher; aber es entsteht zugleich

[1]) Phil. Einl. §. 28. S. 150—155.

mit ihm aus einer und derselben Nothwendigkeit, dem Bedürfniß zu begreifen.

302. Aber können wir nun dieses zugeben? Warum soll die Vernunft durch ihr Bedürfniß zu begreifen genöthigt sein, einen Grund zu denken? „Weil sie sonst," antwortet Hermes, „nicht „begreifen kann, wie das Sein möglich sei, und also auch nicht „zulassen könnte, daß es wirklich sei." Mit Recht folgert Hermes, daß die Vernunft sonst auch die Wirklichkeit des Seins nicht zulassen könnte. Denn nicht nur kann sie, ohne einen Grund zu denken, nicht begreifen, wie das Sein möglich sei; sondern sie sieht auch ein, daß es, wenn es keinen Grund hätte, unmöglich wäre. Aber eben hierin liegt, wie mir scheint, die Widerlegung der ganzen hermesischen Theorie. Denn nicht aus dem bloßen Bedürfniß zu begreifen, d. h. einen Grund zu finden, aus dem sie sich das Dasein des Dinges erkläre, sondern erst aus dieser Einsicht, daß kein Dasein ohne Grund möglich ist, entspringt für die Vernunft die Nothwendigkeit, so oft ein Sein gedacht wird, auch einen Grund desselben zu denken. Weit entfernt also, daß diese Nothwendigkeit erst den Begriff Grund erzeuge, setzt sie vielmehr nicht bloß diesen Begriff, sondern auch die Erkenntniß, daß kein Sein ohne Grund möglich ist, also den Satz des Grundes voraus. Und ebenso kann das Bedürfniß, einen Grund zu erfassen, und aus ihm das Sein des Dinges zu begreifen, erst aus der Einsicht, daß alles, was ist, einen Grund haben muß, entstehen.

Aber findet die Frage, die Hermes uns unglücklich beantwortet zu haben scheint, in der scholastischen Philosophie eine mehr befriedigende Lösung? Die Scholastiker haben, wie schon bemerkt wurde, über den Satz vom Grund nicht insbesondere gehandelt: es ist aber leicht einzusehen, wie sie die Weise, in der wir zur Erkenntniß jenes Satzes kommen, erklärt hätten. Es wurde schon oben (n. 90.) gezeigt, daß wir den Begriff Grund ebensowohl als die übrigen durch Abstraction aus der Erfahrung, und zwar aus der Erfahrung, die wir in uns selber machen, bilden können: und man kann dies nicht läugnen, wofern man nur zugiebt, daß wir nicht nur das Bewußtsein des in uns Geschehenen, z. B. des schon daseienden Gedankens, sondern auch das Bewußtsein unsers Thuns, im gegebnen Falle unsers Denkens haben. Denn damit ist ja der Begriff des Grundes und zwar des thätigen Grundes, der Ursache im engeren Sinne des Wortes gegeben. Freilich hat Hermes, auch hier durch Kant in die Irre geführt, dies Bewußt-

sein als ein durch sich selbst, also unmittelbar gewisses nicht anerkannt, und für nöthig erachtet, die Realität des Ich-Gedankens erst durch eine ebenso verwickelte als weitschweifige Beweisführung gegen die Zweifel der critischen Philosophie sicher zu stellen. Unsre Leser werden es jedoch nicht mißbilligen, daß wir in diese Zweifel nicht eingehen, und es der Scholastik um so weniger zum Vorwurfe machen, das Bewußtsein von unserer eignen Lebensthätigkeit für unmittelbar gewiß angenommen zu haben, als sie es nicht versäumte, dasselbe sowohl seiner Beschaffenheit als seinem Ursprung nach einer speculativen Prüfung zu unterwerfen und aus der Natur des Geistes zu erklären.

Gewinnt aber der Mensch aus der Erfahrung seines eignen Lebens die Begriffe des Geschehens und des Thuns und folglich auch der Wirkung und der Ursache; so muß er auch aus diesen Begriffen selbst die Wahrheit des Satzes, daß alles, was geschieht, eine Ursache hat, erkennen. Denn es wird durch denselben nichts anders gesagt, als daß das Gewirkte ein Wirkendes voraussetzt. — Ebenso bedarf es aber auch nur einer Erörterung der Begriffe, um den allgemeineren Satz, daß alles, was ist, seinen Grund habe, zu erkennen. Was gewirkt und darum geworden ist, hat seinen Grund in dem, wodurch es geworden ist. Nichts kann aber durch sich selbst werden. Somit hat alles, was geworden ist, seinen Grund in einem Andern. Der Begriff des Seins schließt jedoch nicht etwa das Werden ein, so daß jedes Sein als ein gewordnes gedacht werden müsse. Was aber nicht geworden ist, das muß durch sich, folglich sich selber Grund sein. Wie also der Begriff des Seins das Werden nicht einschließt, so schließt auch der Begriff des Grundes das Hervorbringen nicht ein: es kann etwas Grund sein, ohne Ursache d. h. ohne ein Grund, durch den ein Anderes wird, zu sein. Fassen wir somit die Begriffe Sein und Grund in dieser ihrer reinen Bedeutung, so können wir an der Wahrheit des Satzes, daß jedes Sein einen Grund habe, nicht zweifeln. Heißt ja dieses nichts anders, als daß alles, was ist, durch etwas, nämlich durch sich oder durch ein Anderes ist, und diesem Urtheil geht kein anderes voraus, es sei denn das negative, was ist, kann nicht durch nichts d. h. nicht durch das, was nicht ist, sein. —

IV.

Das Ideale hat eine von der Wirklichkeit der Dinge unabhängige Objectivität.

303. Weil die Scholastik dem Gesagten zufolge die Gewißheit von der Einsicht in die Wahrheit unsers Erkennens abhängig macht; so gilt ihr das strenge Urtheil, welches Hermes in folgenden Worten ausspricht: „Eine Philosophie, welche ihr Fürwahrhalten „auf Einsicht gründen will, und dann nicht in Widerspruch mit „sich selber auch außerhalb der Einsicht noch für wahr annehmen „will, kann nur in dem geschlossenen Kreise des nothwendigen „Denkens sich herumdrehen, und sie kann nimmer ein Für„wahrhalten erreichen. Eine solche Philosophie des Verstandes „kann daher nur einen nothwendigen Schein, keine Wirklichkeit „geben; weßwegen man sie dann auch mit Recht eine Philo„sophie des Scheins nennen kann. Eine solche Philosophie „hört da auf, wo das Hauptgeschäft der Philosophie anfängt: „denn ob hinter dem Gedanken noch ein Gedachtes, hinter dem „Schein noch eine Wirklichkeit stecke, das ist doch, was die Philo„sophie vorzüglich aufdecken soll. Statt dessen läßt diese Philo„sophie nicht nur die Wirklichkeit des Gedachten, sondern auch die „Wirklichkeit des Gedankens zweifelhaft“ [1]).

Um von diesem letzten zu beginnen, so wird die Scholastik ohne Zweifel zugeben, daß wir die Erkenntniß des Idealen mit Bewußtsein nicht fürwahrhalten können, wenn wir nicht vorher der Wirklichkeit unsers Denkes gewiß geworden; und ebenso wenig läugnen, daß wir aus dem Idealen zum Wirklichen nur durch die Erfahrung gelangen, und folglich, um des Wirklichen gewiß zu werden, diese als zuverlässig erkannt haben müssen; wenn sie gleich deßhalb nicht einräumen wird, daß es „das Hauptgeschäft der Philosophie“ sei, die Wirklichkeit zu beweisen, noch auch um sie zu beweisen, ihren Grundsatz, daß alles Führwahrhalten auf der Einsicht in die Wahrheit des Erkennens ruht, aufgeben wird. Aber mit welchem Rechte behauptet Hermes, daß eine Philosophie, so lange sie die Wirklichkeit nicht bewiesen hat, kein Fürwahrhalten erreicht, sondern sich immer nur im Kreise des nothwendigen

[1]) Phil. Einl. §. 22. S. 131.

Denkens herumdreht? Mit keinem andern, als mit dem Kant die Begriffe für leere Formen erklärt, so lange sie nicht auf sinnliche Anschauungen bezogen werden und dadurch ihren Inhalt empfangen. Er spricht sich darüber auf das Bestimmteste aus: „Es gibt nur zwei Hauptarten der menschlichen Erkenntnisse, die sich (als Erkenntnisse) auf ein wirkliches Object zu beziehen scheinen, und also möglicher Weise objective Nothwendigkeit haben können: die Erkenntniß durch sinnliche Anschauung und die durch Denken; die durch Denken jedoch nur dann, wenn das Denken sich zurückbezieht auf eine sinnliche Anschauung und durch diese auf ein Object. Ihre Beziehung auf ein Object und folglich auch ihre objective Nothwendigkeit ist also vermittelt durch die Verbindung des Denkens mit der sinnlichen Anschauung[1])." Um demnach darzuthun, daß unser Denken d. h. sowohl die intellectuelle Anschauung der Axiome, als die aus ihnen durch Beweise gewonnenen Schlüsse kein Fürwahrhalten erzeugen können; glaubt Hermes nur mit Fichte nachweisen zu müssen, daß uns die sinnliche Anschauung die Wirklichkeit des Angeschauten nicht verbürge. So also bleibt denn der Denkende mit seinen leeren Formen, und treibt mit ihnen ein bedeutungsloses Spiel. Aber wenn auch das Dasein der Dinge, die wir anschauen, gewiß wäre, so würden nach solchen Grundsätzen unsere Gedanken immer noch leere Formen bleiben, bis es nicht auch gegen Kant erwiesen wäre, daß wir die Dinge anschauen und denken, wie sie sind, und nicht wie uns die Einrichtung unsers Erkenntnißvermögens sie anzuschauen und zu denken nöthigt.

304. Hieraus ersieht man, was unter dem Formalismus, von dem in neuerer Zeit so viel geredet wird, zu verstehen ist. Weil nämlich nach Kant das Erkennen seinen Stoff zwar im Gegenstand hat, seine Form aber von der Erkenntnißkraft erhält; so hat man jenes Denken, das sich nicht auf Wirkliches bezieht, formales genannt, und ihm das reale, das Wirkliches zum Gegenstande habe, entgegengestellt. Formalismus oder auch logischer Formalismus wird also eine Speculation genannt, welche sich immer nur in leeren Gedanken bewegt, und keinen ihnen entsprechenden Inhalt in der Wirklichkeit zu finden, folglich den Standpunkt Kants nicht zu überwinden weiß. Es ist aber gerade dies, was Hermes der Scholastik vorwirft: denn ihm zufolge ist es der

[1]) Phil. Einl. §. 19. S. 109.

neuen Philosophie eigen, überall auf das Reale auszugehen; während die alte sich mit dem Nominalen begnügt, und dies fälschlich für das Reale genommen haben soll. Indem Hermes hier statt „Formalen" „Nominalen" sagt, kehrt er zum Sprachgebrauch der Vorzeit zurück: denn diesem zufolge würde, was heutzutage Formalismus heißt, Nominalismus sein, dem bei den Alten, wie wir schon wissen, der Formalismus als ein übertriebener Realismus entgegensteht.

Ob man eine Speculation, die es zu keinem realen Inhalt bringt, Nominalismus oder Formalismus nenne, darauf mag wenig ankommen; aber von großer Bedeutung ist, daß man in neuerer Zeit unter dem Realen, das man dem Formalen entgegensetzt, gar oft das Wirkliche versteht. Das Reale wäre dann nichts anders als das, was man ehemals das Physische oder physisch Reale nannte; außer welchem man aber dem bloß Logischen (nach heutigem Sprachgebrauch Formalen) auch das Metaphysische oder metaphysisch Reale, das gerade den Inhalt der idealen Erkenntniß ausmacht, entgegenstellte. Daß bei den Anhängern der critischen Philosophie dieses dritte Glied der Eintheilung wegfiel, und kein anders Reale als das physische oder wirkliche anerkannt wurde; war eine nothwendige Folge des Ergebnisses, zu dem die Critik der reinen Vernunft geführt hatte. Bestand ja dies eben darin, daß es, in unserer Erkenntniß wenigstens, gar kein metaphysisch Reales gebe. Wenn also auch Hermes meinte, dem Denken, welches sich nicht auf die Dinge der Wirlichkeit bezieht, die Erreichung des objectiv Wahren ganz und gar absprechen zu müssen; so rührt dies daher, weil er sich durch Kant verleiten ließ, die Realität und Objectivität mit der Wirklichkeit zu verwechseln. Deßhalb glaubte er auch gleich im Eingang seiner Untersuchungen, aus der ganz richtigen Erklärung der Wahrheit, daß sie in der Uebereinstimmung der Erkenntniß mit dem Erkannten bestehe, folgern zu dürfen: Wahrheit sei im Grunde einerlei „mit der objectiven Wirklichkeit unserer Vorstellungen"[1]). — Seine Ansicht ist also diese: Wenn wir unser Denken nicht auf die sinnlichen Gegenstände beziehen, und dadurch ihm einen Inhalt in der Wirklichkeit geben; so können wir auch keine objective, sondern nur eine subjective Nothwendigkeit, und also auch nur ein nothwendiges Denken, aber kein nothwendiges Führwahrhalten des Gedachten

[1]) Phil. Einl. §. 14. S. 82.

behaupten. Wir wissen dann nur, daß wir nach den Gesetzen unserer Vernunft genöthigt sind, gewisse Begriffe und aus den Begriffen Urtheile zu bilden; ob aber dieser Nothwendigkeit in uns eine Nothwendigkeit außer uns, ob den Gesetzen unseres Denkens Gesetze des Seins entsprechen, das wissen wir nicht, und wir wissen es darum nicht, weil jedes Denken, wodurch wir es untersuchen wollten, wiederum nur ein subjectiv nothwendiges Denken des früheren sein könnte.

305. Was dagegen die Scholastik? Nach der Erklärung, die sie von der Abstraction gab, sind die Begriffe, wenngleich abstrahirt, dennoch insofern a priori, als sie nicht durch Vergleichung und Vervollkommnung der Sinnenbilder gewonnen werden: aber sie setzen darum nicht etwa die Stammbegriffe als aprioriſche Formen, durch welche die Thätigkeit des höheren Erkenntnißvermögens bestimmt werde, voraus. Die der Vernunft als höherem Erkenntnißvermögen eigenthümliche Kraft, das lumen intellectuale, besteht nach den Scholastikern darin, daß die Vernunft in den Dingen das, was ihnen nicht als materiellen Wesen eigen ist, sondern auch in immateriellen sein kann, auffaßt, und vermittelst dieser höchsten Vorstellungen (Sein, Substanz, Einheit u. s. w.) in den Dingen das erfaßt, was der Sinn nicht erreicht: die Wesenheit. Was der Begriff einschließt, ist zwar in dem Einzelding, das dem Sinne erscheint, wirklich; aber darum demselben nicht so eigenthümlich, daß es nicht auch in andern wirklich sein oder werden könnte, und darum, weil wir dieses erkennen, heißt und ist der Begriff ein allgemeiner. Aber wir erkennen nicht nur, daß der Inhalt des Begriffs auch in andern Einzeldingen da sein, sondern auch daß er wirklich werden könnte, wenn das Einzelding, bei dessen Erscheinung wir ihn gewonnen haben, nicht da wäre, oder aufhörte zu sein. Damit ist also gesagt, daß die Wahrheit des Begriffs von der Wirklichkeit dessen, was dem Sinne erscheint, nicht abhängig ist. — Gilt dies von den Begriffen, so muß es auch von jenen Urtheilen gelten, die wir Prinzipien nennen: denn sie sind mit den Begriffen gegeben. Können wir über die Wahrheit der Begriffe aus ihren Elementen entscheiden; so müssen wir auch über die Wahrheit der Urtheile, die aus der Vergleichung der Begriffe sich mit Nothwendigkeit ergeben, entscheiden können. Diese Urtheile aber drücken die Gesetze des Seins, das nämlich aus, was in dem Werden, Dasein und Erscheinen der Dinge, deren Begriffe wir haben, nothwendig ist.

Man könnte zweifeln, ob auch nur die Scholastik selbst so gelehrt. War es ja eine ihrer Streitfragen, ob die Prinzipien Erfahrungskenntnisse voraussetzen; und obgleich die vorherrschende Ansicht dahin ging, daß, um die höchsten Prinzipien zu erkennen, keine andere Erfahrung als jene sinnlichen Vorstellungen, ohne welche die Begriffe nicht entstehen, erforderlich sei; so pflegte man doch einzuräumen, daß der Erkenntniß der übrigen Prinzipien vielfache Kunde und Beobachtung vorhergehe. Nicht Wenige aber waren der Ansicht, kein allgemeiner Grundsatz werde ohne vorhergehende mannigfaltige Erkenntniß des Besonderen, in dem er Anwendung finde mit Zuverlässigkeit erkannt. — Allerdings: aber auch diese hielten die Erfahrung nicht deßhalb für nöthig, weil das allgemeine Urtheil auf der Erkenntniß des Besondern gegründet sei, sondern nur weil sich die Denkkraft durch diese entwickeln müsse[1]). Denn darin kamen alle überein, daß der einzige Grund, weßhalb wir die Prinzipien für wahr halten und für wahr halten müssen, die Einsicht sei, daß die Beziehung der Begriffe (des Subjects und Prädikats), welche ein Prinzip ausspricht, wirklich zwischen ihnen bestehe, daß also die Erfahrung, wenn sie nothwendig sei, nur nothwendig sei, um die Vernunft zur richtigen Auffassung der Begriffe anzuleiten[2]).

306. Ohne Zweifel war es also Lehre der Scholastik, daß unser Denken, auch abgesehen von der Wirklichkeit des Sinnlichen,

---

[1]) Den Grund, auf welchen sie sich stützen, giebt Suarez also an: Antequam intellectus omnem hanc diligentiam (multa experiendi et inter se conferendi) adhibeat, non potest omni certitudine naturali assentire, prout in primis principiis necessarium est: quia cum ipsum lumen intellectus nostri infirmum sit et imperfectum, nisi juvetur experientia, facile hallucinari potest: sicut e converso ipsa etiam experientia per se fallax est, nisi intellectus suo lumine invigilet ad rationes rerum et connexionem terminorum in se ipsa intuendam. Metaph. disp. 1. sect. 6.

[2]) Relinquitur ergo, so lesen wir ferner bei Suarez, experientiam solum requiri ad scientiam, ut intellectus noster manuducatur per eam ad intelligendas exacte rationes terminorum simplicium, quibus intellectis ipse naturali lumine suo videt clare immediatam connexionem eorum inter se, quae est prima et unica ratio assentiendi illis. Und wiederum: Haec, quae requiruntur ad hujusmodi assensum evidentem, sive sit experientia, sive quaecunque alia terminorum declaratio, non requiruntur, ut formalis ratio assentiendi, neque etiam ut principium per se sufficiens seu eliciens actum assentiendi, sed ut sufficiens applicatio objecti. Ibid.

bei dessen Wahrnehmung es entstand, objective Wahrheit behält. Wie hätte sie sonst auch, was wir im folgenden Hauptstücke sehen werden, die Aufgabe der Philosophie, insoweit sie sich mit dem Endlichen beschäftigt, eben darin setzen können, jene von dem Dasein der Dinge unabhängige Wahrheit zu erkennen? — Um aber diese Lehre Hermes gegenüber festzuhalten, ist zunächst zu bemerken, daß jene leeren Formen der Erkenntnißkraft, von welchen Kant redet, und folglich auch die reinen Anschauungen und reinen Begriffe, wie er sie versteht, etwas rein Unmögliches sind. Als den Stoff der Erkenntniß das sinnlich Angeschaute bezeichnen, was aber diesen Stoff bestimmt, die Formen, in dem Erkenntnißvermögen suchen; und dann doch wiederum auch diese Formen schon für Anschauungen und Begriffe erklären, ist ein voller Widerspruch. Denn jede Anschauung und jeder Begriff, der reine sowohl, als der angewendete, muß ja schon einen Inhalt, d. i. einen Stoff haben. Oder giebt es eine Anschauung ohne ein Angeschautes? einen Gedanken ohne ein Gedachtes? Der reine Begriff hat das abstracte, der angewandte das concrete Wesen der Dinge zum Inhalt. Der reine Begriff ist daher kein inhaltsleerer, sondern ein allgemeiner, und ebendeßhalb kann es gar keine reine Anschauung geben. Denn die Sinnlichkeit hat durchaus nichts Allgemeines, sondern immer nur Einzelnes und Concretes zum Gegenstand; und wie wir bei anderer Gelegenheit näher erörtern werden, jene Vorstellung von Raum und Zeit, die Kant für reine Anschauung der Sinnlichkeit gehalten wissen will, sind nichts anders, als die allgemeinen Begriffe des Verstandes vom Raume und der Zeit. Der Inhalt also des reinen Denkens ist jenes Allgemeine und Nothwendige, das die Möglichkeit des Wirklichen bedingt, und seinem Dasein als Gesetz zu Grunde liegt.

307. Freilich, entgegnet Hermes, so erscheint uns dieser Inhalt, das Ideale; aber woher wissen wir, daß dieser Schein nicht trüge? Wenn wir auch dem Bewußtsein trauen dürften — auch dies nämlich wird uns Hermes später in Zweifel stellen —; so würde doch dieses nur bezeugen, daß wir so denken und so urtheilen, aber nicht, daß wir auch dafürhalten müssen, es sei dem so. Und warum nicht? Erstlich, weil wir nicht wissen, ob die Gesetze unsers Denkens mit den Gesetzen des Seins der Dinge übereinstimmen; dann aber, weil wir, wenn wir auch eine solche Uebereinstimmung voraussetzen wollten, doch nicht wissen, ob unser jedesmaliges Denken den Gesetzen unsers Denkens entspreche. Denn

um dies zu wissen, müßte das Denken wiederum zum Gegenstand eines andern Erkennens, und dies von einem dritten erkannt werden und so in's Unendliche. Als Beispiel führt Hermes an, daß wir zwar gerade Linien, die in gleicher Richtung übereinandergelegt werden, als sich deckend anschauen, wissen und denken müssen, aber darum nicht berechtigt sind dafür zu halten, daß sich zwei so auf einander gelegte Linien wenigstens unter der Bedingung decken würden, wenn sie unsern Begriffen von gerader Linie und Gleichheit entsprächen.

Nach dem, was im vorigen Abschnitt über die Nothwendigkeit unsers Führwahrhaltens gesagt wurde, ersieht man ohne Schwierigkeit, was auf alles dies zu erwiedern ist. Wenn wir nämlich unser Bewußtsein befragen, so finden wir nicht bloß, wie Hermes sagt, daß wir so denken, d. h. diese und jene Begriffe und Urtheile bilden müssen, sondern auch weßhalb wir es müssen. Wir finden, daß wir gewisse Begriffe für wahr, d. h. ihren Inhalt für denkbar, andere für falsch erklären, weil wir urtheilen können, ob ihre Merkmale vereinbar sind oder nicht. Ebensowenig bilden wir die Urtheile nach einer blinden Nothwendigkeit: sondern wir haben das klare Bewußtsein, zu jenen Urtheilen, zu denen wir genöthigt werden, nur durch die Erkenntniß ihrer Wahrheit, d. h. durch die Erkenntniß, daß die Beziehung der Begriffe, die sie ausdrücken, unter den Begriffen bestehe, genöthigt zu werden. — Oder welches ist der Grund, der mich nöthigt zu urtheilen, daß gerade Linien sich decken, oder nur in einem Punkte sich schneiden können? Offenbar kein anderer, als weil ich sehe, daß die Sache so ist und nicht anders sein kann. Haben wir nicht das klare Bewußtsein, zu erkennen und durch diese Erkenntniß und nichts anderes zum Fürwahrhalten genöthigt zu werden, daß gerade Linien möglich sind, und daß sich in ihnen, wenn sie wirklich werden, die angeführten Sätze bewähren müssen? Die Nothwendigkeit, so zu denken, entspringt erst aus der Einsicht, daß dies und kein anderes Denken wahr ist, d. h. dem (möglichen oder wirklichen) Sein der Dinge entspricht.

Es ist auch ganz und gar falsch, daß wir, um gewiß zu werden, das nothwendige Denken nur durch ein anderes ebenfalls subjectiv nothwendiges Denken untersuchen müßten, und so nie zu Ende kommen würden. Denn wenn unsere Begriffe aus andern Begriffen zusammengesetzt, und die Urtheile, die wir prüfen, aus andern hergeleitet sind; so müssen wir freilich bis zu den einfachen

Begriffen und den auf ihnen ruhenden höchsten Prinzipien zurückgehen: aber bei diesen angelangt finden wir in uns nicht nur die Nothwendigkeit sie zu denken, sondern auch den Grund dieser Nothwendigkeit, die Einsicht in ihre Wahrheit. Darum sagte oben der h. Thomas: Proprium est horum principiorum, quod non solum necesse sit, ea per se vera esse, sed etiam necesse est videre, quod sint per se vera. Und wie längst vor dem h. Thomas der h. Augustin auf diese Eigenschaft der intellectuellen Erkenntniß hingewiesen hatte, indem er sagte, daß wir in demselben Lichte der Vernunft, in dem wir Wahres schauen, zugleich auch, daß wir Wahres schauen, erkennen: so hat auch die spätere Scholastik diesen Anfang alles gewissen Erkennens nicht übersehen. „Wer wahrhaft weiß," sagt Suarez, „der muß wissen, daß er weiß: denn darin besteht die Vollkommenheit der vernünftigen Erkenntniß, daß sie" (auf ihre ersten Anfänge zurückgeführt in diesen) „sich selbst" (als Wahrheit) „offenbart[1])."

308. Weil die critische Philosophie eine solche Beschaffenheit der Vernunft nicht anerkannte; so konnte sie auch keinen Haltpunkt für das wissenschaftliche Erkennen finden: und Hermes hätte einsehen sollen, daß er ihren Skeptizismus nimmer überwinden konnte; wenn er ihr einmal zugegeben hatte, daß unser Denken ohne Beziehung auf Gegenstände der Erfahrung alles Inhalts, und deßhalb aller objectiven Wahrheit entbehre. Durch das reine Denken, das immer nur Ideales zum Inhalt hat, würde freilich der Geist nie zum Wirklichen kommen, wenn ihm die erste Wirklichkeit, sein eignes Denken, sich nicht durch sich selbst offenbarte; aber ebenso kann er auch zur objectiven Wahrheit seines Denkens durch die Erfahrung nicht gelangen, wenn sie nicht schon in den ersten Anfängen des Denkens selber gegeben ist. Denn die objective Wahrheit des Denkens behaupten, heißt doch dasselbe wie die Objectivität des Nothwendigen und Allgemeinen behaupten; nun liefert aber die Erfahrung immer nur Zufälliges und Besonderes; durch sie also kann der Geist jener Objectivität nie gewiß werden. Wer demnach einmal zugiebt, daß unser Denken ohne Erfahrung nur subjective Wahrheit hat; der muß auch eingestehen, daß es uns immer zweifelhaft bleibe, ob es außer unserm Denken

[1]) Nunquam acquiritur vera scientia, nisi quis sciat scire: nam scientia debet esse perfectum intellectuale lumen, quod seipsum manifestat. Metaph. disp. 1. sect. 4.

in den Dingen irgend etwas Nothwendiges und Allgemeines gebe, und sonach mit Kant auf alle wissenschaftliche Erkenntniß verzichten.

Wir wollen dieses am Satze vom Grunde näher betrachten, weil Hermes durch diesen glaubt den Eingang in die Metaphysik eröffnet zu haben. Nach mühsamer Untersuchung kommt er zu dem Schlusse, daß dieser Satz nicht wie die übrigen Prinzipien ein bloßes Denkgesetz sei, d. h. nicht bloß „ein nothwendiges Denken, sondern auch ein ebenso nothwendiges Fürwahrhalten dieses Denkens und Fürwirklichhalten des Gedachten" ausdrücke. Denn „nicht den Gedanken eines Grundes, sondern einen in der Wirklichkeit vorhandenen Grund muß die Vernunft haben, wenn sie begreifen soll, wie etwas (das sie als wirklich anerkennt) möglich sein könne." Obgleich wir also durch dies Denken der Vernunft allein noch keine Wirklichkeit gewinnen; — weil nämlich die Vernunft einen wirklichen Grund nur unter der Bedingung fordert, daß sie bereits das zu Begründende als wirklich erkannt hat —: so können wir doch durch dasselbe, von einer Wirklichkeit ausgehend, neue Wirklichkeiten finden.

Das ist alles wahr: aber es fragt sich, wie Hermes von seinem Standpunkt aus zur Anerkennung dieser objectiven Wahrheit des Satzes vom Grunde gelangen konnte? Auch von diesem Satz nämlich gilt nach Hermes Theorie, ja von ihm gilt noch mehr, als von den übrigen Prinzipien, daß er uns nicht durch Einsicht in seine Wahrheit, sondern durch unmittelbare Nothwendigkeit gewiß werde. Sehen wir also, ob das möglich ist. Es ist klar, daß wir mit dem Denken des Grundes in der Wissenschaft nichts anfangen können, wenn der Satz vom Grunde nicht allgemein gültig ist. Von allem und jedem Sein muß es wahr sein, daß es einen Grund habe, und jeder, der fähig ist, ihn zu denken, muß genöthigt sein, ihn fürwahrzuhalten. Nun ist es freilich so, wie Hermes sagt, wenn wir irgend etwas als seiend denken; so finden wir uns genöthigt, einen Grund, wodurch es sei, zu denken. Aber zur Erkenntniß jener allgemeinen Gültigkeit dieses Denkens bringen wir es doch nicht dadurch, daß wir ein solches Bedürfniß der Vernunft in uns erfahren, und diese Erfahrung wiederholen; sondern einzig dadurch, daß wir statt dieses oder jenes Dinges, dieser oder jener Art des Seins das Sein im allgemeinen uns vorstellen, und dann einsehen, daß alles, was ist, entweder durch sich oder durch ein Anderes sein, also einen Grund in sich oder außer sich

haben muß. Und wenn wir dies nicht aus den Begriffen des Seins und des Grundes erkännten, und zugleich einsähen, daß jeder, der diese Begriffe auffassen kann, es einsehen muß: so würde der Satz des Grundes weder Allgemeinheit noch Nothwendigkeit haben, und folglich in der Wissenschaft zu nichts dienen.

309. Dieses also war gegen den Criticismus hervorzuheben, daß wir durch die bloße intellectuelle Auffassung jener Begriffe allerdings schon im Besitze einer objectiven Wahrheit sind. Dann aber muß man freilich auch behaupten, daß dieses von den übrigen Prinzipien ebenso wahr ist, als von jenem des Grundes. Nur aus den Erscheinungen erkennen wir das Sein, und nur aus diesem durch seine Erscheinungen erkannten Sein erkennen wir das Sein, das uns nicht erscheint; darum ist das Denken nach dem Satze des Grundes dasjenige, wodurch wir das Sein der Dinge finden. Aber wie dieser Satz ebendeßhalb kein bloßes Denkgesetz, sondern ein Gesetz alles (möglichen und wirklichen) Seins ist; ebenso sind auch die übrigen Prinzipien, nach welchen wir die Beschaffenheit und die Verhältnisse der Dinge erkennen, Gesetze ihres Seins. Mögen wir auch durch das abstracte Denken, wie schon oft gesagt wurde, des Daseins der Dinge nicht gewiß werden; so werden wir doch durch dasselbe gewiß, nicht nur, daß so und so beschaffene Dinge sein, andere aber nicht sein können, sondern auch in welchen Verhältnissen jene, wenn sie sind, zu einander stehen, nach welchen Gesetzen sie wirken und leben. Auch wenn es uns also zweifelhaft werden könnte, ob es einen Raum und Körper, Bewegung und Größe in der Wirklichkeit gebe; so würde es uns doch auch durch das reine Denken allein gewiß bleiben, daß alles, was die Mathematik von den Größen und die Physik von der Bewegung lehrt, sich in der Körperwelt, wenn es eine giebt, bewähren müsse.

Aber ist es möglich, irgend eine objective Wahrheit unseres Denkens zu behaupten, ohne eine Wirklichkeit außer uns zu behaupten? Daß unser Denken objectiv wahr sei, heißt ja nichts anders, als daß es seine Bestimmung nicht bloß von irgend einer Beschaffenheit unsers Erkenntnißvermögens, sondern vielmehr von dem, was wir erkennen, empfange. Entweder also muß der denkende Geist der objective Grund der idealen Wahrheit und somit der ganzen Weltordnung selber sein, oder wenn diese Annahme des idealistischen Pantheismus verworfen wird, ein Sein als Grund seiner idealen Erkenntnisse außer sich setzen. Allerdings: und es ist bekannt, wie viele Untersuchungen und Dichtungen diese Frage

nach dem Sein und Grunde des Idealen veranlaßt hat. Indem wir nun die hierüber unter den Scholastikern vorherrschende Ansicht mittheilen, werden wir zugleich eine höhere Begründung der Prinzipien kennen lernen, und beurtheilen können, ob die Lehre der Scholastik das verachtende Urtheil, das Günther über sie fällt, verdiene. — Es ist jedoch zu bemerken, daß zwar die Erkenntniß der Wahrheit unseres Denkens durch die Erforschung dieses ihres höchsten Grundes vollendet, aber doch nicht erst dadurch gewiß wird. Wir wissen, daß, was wir als wahr erkennen, außer unsern Gedanken seinen Grund habe, wenn wir auch noch nicht wissen, wo wir diesen Grund zu suchen haben, und in welchem Verhältnisse er zu uns und den Dingen stehe. Und wenn wir durch das seine Wahrheit selbst offenbarende Licht der Vernunft keinen solchen gewissen Anfang der Erkenntniß hätten; so würden wir jene Frage niemals lösen können.

V.

Günther und die Scholastik über die tiefere Begründung der Prinzipien.

310. Nachdem Günther es bedauert, daß die Scholastik die helleren Blicke Augustin's in das Leben des Geistes nicht zu benutzen, und daher für ihre „infallibele Prinzipien" sich immer nur auf die empirische Selbstbeobachtung zu berufen gewußt habe: giebt er selbst in Kürze eine Theorie über den Gehalt der Denkgesetze, aus welcher wir zu dem Schlusse geführt werden sollen: „daß alle Prinzipien der alten wie der neuen Schulen sammt ihrer Gewißheit und Infallibilität ihre letzte Wurzel in das Selbstbewußtsein des Geistes (und seine Ichheit) treiben." — Der richtigen Ansicht zufolge sind nämlich „die Prinzipien *positive* Criterien der *formalen* und *negative* Criterien der *realen* Wahrheit," d. h. „die Denkbarkeit als solche reicht noch nicht für die Realität aus, wohl aber widerspricht die Nichtdenkbarkeit als solche schon der objectiven Realität."

„Was ist aber," fährt Günther fort, „der tiefere Grund von dieser letzten Behauptung? Offenbar kein anderer, als: *weil alles Sein* (Substanz) *in seiner Selbstoffenbarung als Erscheinung* (Accidenz) unter dem *Typus des Gedankens* steht, den es in jener Erscheinung auch anstrebt und durchsetzt."

„Der Grund aber von diesem Exponenten aller Erscheinung ist kein anderer als: weil die Substanz selber nichts anders, als ein wesengewordener (realisirter) Gedanke des absoluten Seins (Gottes) ist, der also auch nur durch den Gedanken als Gedanke zur Selbstbezeugung und Selbstoffenbarung vordringen kann."

„Demnach also kann etwas gar nicht als Sein gedacht werden, was nicht einmal gedacht werden kann."

„Aber wie kömmt es ferner: daß das Gedachte als solches nicht auch schon sein wirkliches Sein außer jenem Gedanken beweist? Und nur daher kann es kommen: weil nicht all und jedes Sein denselben Gedanken, wenn auch bei gleichem Exponenten, zu offenbaren und in demselben sich selber offenbar zu werden, die Bestimmung hat, wovon der letzte Grund wieder nur in der Idee, die Gott selber vom relativen Sein hat, liegen kann."

„Und so gäbe denn der Gehalt der Denkgesetze selbst Zeugniß von dem Unterschiede zwischen Idee und Begriff, wovon jene nur dem Geiste in seinem Selbstbewußtsein: dieser aber eigentlich der Natur in ihrem Bewußtsein zukömmt, dem Menschen aber als Syntheſe vom Geistes- und Naturleben beide auf ganz eigenthümliche Weise anheimfielen."

„Und die bestünde darin, daß die Natur erst in Verbindung mit dem Geiste (das heißt: im Menschen) und durch den Letztern das volle Verständniß ihres Gedankens oder Bewußtseins gewönne[1])."

311. Wir brauchen nun gewiß nicht erst nachzuweisen, daß auch die alte Philosophie den Gehalt der Denkgesetze dahin bestimmte, daß sie positive Criterien der formalen und negative Criterien der realen Wahrheit seien. Auch sie also lehrte, was nach den Prinzipien unserer Vernunft undenkbar sei, könne weder sein noch werden. Es könnte aber wohl befremden, daß man eine Begründung dieser Lehre fordere. Denn was erklären wir für undenkbar? Nur das, was einen innern Widerspruch in sich schließt, also einen Begriff oder Satz, dessen Elemente sich wechselseitig aufheben. Somit heißt etwas als undenkbar erkennen, eben dies: es als ein solches erkennen, das nicht ist, noch sein kann. Um also darzuthun, daß nichts Undenkbares sein könne, bedarf es keiner

[1]) Janusköpfe. S. 324. 325.

Gründe, sondern nur einer Erklärung des Begriffs der Undenkbarkeit. Indeß Günther fordert auch keinen logischen Beweis, daß dem so sei, sondern er sucht den metaphysischen Grund, weßhalb dem so sei.

Diesen Grund also glaubt er zunächst in dem bekannten Axiom Hegels, dem gemäß alles Sein zum Denken bestimmt ist, zu finden. Und gewiß, wenn alles, was ist, denkt oder doch bestimmt ist, zu denken und durch sein Denken sich offenbar, also bewußtes Sein zu werden; so muß auch alles, was ist, denkbar, und folglich das Undenkbare unmöglich sein. — Günther pflegt sich sonst auf die Identität des Seins und Denkens als auf eine längst ausgemachte Wahrheit, die keiner Begründung mehr bedürfe, zu berufen; obschon er doch auch wieder eingesteht, daß es eine Hypothese ist: hier jedoch giebt er dafür einen Grund an. Alles Sein soll zum Denken bestimmt sein, weil es nichts anders als ein wesengewordner Gedanke Gottes sei. Daß alles Sein ein wesengewordner Gedanke Gottes sei, darf man bei Günther ganz gewiß nicht im buchstäblichen Sinn verstehen: denn sonst würde er die verkörperten Ideen der Emanationslehre behaupten, und folglich eben dem Irrthume, den er bekämpft, huldigen. Soll aber damit nichts anders gesagt sein, als daß alles, ehe es ward, von Gott gedacht wurde; wie folgt dann daraus, nichts könne werden, das nicht bestimmt sei, zu denken? Was geschaffen wird, muß freilich dem Gedanken, d. h. dem, was Gott denkt, entsprechen; aber es braucht doch nicht dem Gedanken, d. h. dem Acte des Denkens, oder was dasselbe ist, Gott dem Denkenden als solchem ähnlich zu sein: gleichwie auch das Kunstwerk des Menschen ein realisirter Gedanke des menschlichen Geistes, aber deßhalb nicht etwa auch fähig ist, Gedanken zu haben. Von der Schöpfung der Engel redend, sagt der h. Thomas, jene Wirkung sei die vollkommenste, welche der Ursache nicht wie immer, sondern in dem ähnlich sei, wodurch die Ursache thätig ist. Weil also Gott nur durch Vernunft und Wille wirke; so seien unter allen Geschöpfen jene die vollkommensten, welche er mit Vernunft und Wille begabt habe[1]). Das sieht man ein: aber wenn Günther sagt, daß jedes Sein, weil es selbst nichts als ein wesengewordner Gedanke Gottes ist, auch nur durch den Gedanken als Gedanke zur Selbstbezeugung vordringen, d. i. in die Erscheinung treten könne; so müssen wir

[1]) Summa. p. 1. q. 50. a. 1.

darin einen auf ein bloßes Wortspiel gegründeten Trugschluß sehen. Und somit bleibt vor der Hand die Identität des Seins und Denkens eine bloße Voraussetzung, und wir werden später (n. 772. ff.) sehen, ob dieselbe, wie Günther meint[1]), „in der Metaphysik der Logik ihre Rechtfertigung finde."

312. „Aber wenn sich daraus, daß alles Sein ein realisirter Gedanke Gottes ist, nicht ergiebt, daß alles Sein durch Denken in die Erscheinung tritt; so folgt doch daraus, was eigentlich hier zu begründen ist, daß nämlich nichts sein kann, was nicht denkbar ist." Freilich folgt dies aus jenem Satze, wenn nur von dem geschaffenen Sein die Rede ist. Der Grundsatz aber, daß nichts sein kann, was undenkbar ist, muß auch auf das göttliche Sein Anwendung finden, wenn nicht all unser Denken über Gott unzuverlässig werden soll. Schon deßhalb also ist der Grund, auf den Günther hinweist, nicht der letzte und tiefste. Aber er ist es auch nicht, wenn wir nur das endliche Sein betrachten. Wenn alles, was ist, realisirter Gedanke Gottes ist; so schließt man freilich mit Recht, daß nichts sein kann, was absolut und deßhalb auch Gott undenkbar ist. Aber ist, was mit den Gesetzen unseres Denkens streitet, und daher von uns für undenkbar erklärt wird, auch Gott undenkbar? giebt es überhaupt etwas absolut Undenkbares, oder kann nicht vielmehr Gott alles denkbar machen? Nur durch die Beantwortung dieser Fragen findet jener Grundsatz über den Gehalt der Prinzipien seine tiefere Begründung; Günther kann es aber um so weniger mißbilligen, daß wir diese Fragen stellen, als gerade Cartesius beide verneinend beantwortet hat. Vernehmen wir also darüber die Scholastik, die Scholastik, welche nicht einmal das Bedürfniß einer solchen tieferen Speculation gefühlt haben soll.

Der h. Augustin versteht unter den Ideen, die Plato lehrt, nicht neben Gott bestehende, ideale Wesen, sondern die ewigen Gedanken Gottes von den Werken, die er in der Zeit hervorbrachte, und daher sagt er, niemand könne die ideale Welt, von der Plato redet, läugnen, ohne zu behaupten, daß Gott ohne Vernunft wirke, und als er schuf, nicht gewußt habe, was er schaffe[2]). Diesen

[1]) Eur. und Her. S. 191. — [2]) Mundum ille (Plato) intelligibilem nuncupavit ipsam rationem sempiternam atque immutabilem, qua fecit Deus mundum. Quam qui esse negat, sequitur, ut dicat, irrationabiliter Deum fecisse, quod fecit, aut cum faceret vel antequam faceret, nescisse, quid faceret. Retract. lib. 1. c. 3.

Gedanken des h. Auguſtin entwickeln die Scholaſtiker, wo ſie von der idea oder von der causa exemplaris handeln. Weil alles, was iſt, ſagen ſie, nicht von ungefähr oder nach blinder Nothwendigkeit, ſondern durch den weiſen und freien Entſchluß Gottes entſtehe; ſo könne nichts ſein, was nicht, ehe es werde, von Gott gedacht ſei[1]). Auch ſie alſo lehren, daß alles, was außer Gott da iſt, ein realiſirter Gedanke Gottes iſt, und wir haben ſchon Gelegenheit gehabt, dieſe ihre Lehre ausführlicher mitzutheilen (n. 218. ff.). Ebendort hörten wir ſie alſo auch das Wiſſen Gottes die Urſache der Dinge nennen, nicht als wenn Gott ſchon dadurch, daß er denke, ſchaffe; ſondern weil ſein ſchaffender Wille nach den Ideen ſeiner Weisheit wirkt. Und in dieſem Sinne wiederholte der h. Thomas das Wort des h. Auguſtin, demzufolge Gott die Dinge nicht weiß, weil ſie ſind, ſondern die Dinge ſind, weil Gott ſie weiß.

Aber wenn auf dieſe Weiſe Gottes Wiſſen die Urſache des wirklichen Seins der Dinge iſt; kann er etwa auch die Urſache ihres idealen Seins, d. h. ihrer innern Möglichkeit oder Denkbarkeit genannt werden? Keineswegs. Denn jedwedes Erkennen ſetzt, wenngleich nicht die Wirklichkeit, aber doch die Denkbarkeit des Gegenſtandes voraus: und ſo wenig Gott etwas wollen kann, was er nicht denkt, ſo wenig kann er denken, was nicht auf irgend eine Weiſe, wirklich nämlich oder möglich, iſt.

313. „Aber," entgegnet man, „wenn das göttliche Erkennen die Denkbarkeit, und das göttliche Schaffen die Möglichkeit der Dinge vorausſetzen; ſo folgt, daß Gottes Vernunft und Macht in der Denkbarkeit und Möglichkeit der Dinge ihr Geſetz haben." Allerdings: aber ein Geſetz, das nicht etwas außer Gott, ſondern in Gott ſelbſt, ſein eignes Weſen iſt. Weil Gott das abſolute Sein iſt, ſo iſt er auch, wie wir ſchon oben ſagten, das Ideal alles Seins. Was immer außer ihm iſt oder ſein kann, bildet zwar, weil es zufällig und endlich iſt, mit ihm einen Gegenſatz; aber inſofern es doch in Wahrheit iſt, hat es mit ihm Aehnlichkeit. Weil alſo die göttliche Weſenheit der Grund iſt, weßhalb es außer ihr ein von ihr verſchiedenes und doch wahres Sein geben kann; darum iſt ſie auch der letzte Grund, weßhalb es etwas Denkbares und Mögliches giebt: und weil außer Gott nichts ſein kann, das

[1]) S. Thom. Summa p. 1. q. 15. a. 1. De verit. q. 3. a. 1. Suar. Metaph. disp. 24. sect. 1.

nicht, insofern es ist, mit ihm eine Aehnlichkeit habe, und somit in seinem Wesen auf die diesem eigne Weise enthalten sei; darum ist eben diese Wesenheit auch der Grund, weßhalb es etwas absolut Undenkbares und absolut Unmögliches giebt: somit ist die göttliche Wesenheit selber die Norm des Denkbaren und Möglichen, und als solche das Gesetz des göttlichen Erkennens und Vermögens.

Die Allwissenheit Gottes besteht also darin, daß Gott alles erkennt, was erkennbar ist, und nicht etwa darin, daß er durch sein Erkennen alles denkbar machen könnte; ebenso ist er allmächtig, weil er alles, was schaffbar ist, schaffen kann, und nicht etwa, weil er alles möglich machen könnte. Darin kann man aber keine Beschränkung der göttlichen Weisheit finden; weil gerade die unendliche Vollkommenheit Gottes der Grund ist, weßhalb das Undenkbare undenkbar und das Unmögliche unmöglich ist. Was unmöglich und undenkbar ist, ist es, wie gesagt, dadurch, daß es mit der Wesenheit Gottes durchaus keine Aehnlichkeit hat, sondern in jeder Hinsicht einen Gegensatz bildet. Da also diesen Gegensatz mit dem absoluten Sein nichts anders bilden kann, als was gar kein Sein hat; so ist jedes Unmögliche und Undenkbare ein Nichtsein — non ens[1]) —. Wie es nun gewiß keine Beschränktheit der Macht Gottes ist, daß er kein Nichtsein erschaffen kann; so ist es auch keine Beschränktheit seiner Vernunft, daß er es nicht denken kann. Denn jedes Sein kann Gegenstand der Erkenntniß sein; ein Nichtsein aber kann nicht in sich selbst, sondern nur durch den Gegensatz mit dem Sein erkannt werden. Auf diese Weise aber erkennt es freilich Gott, wie auch wir das Undenkbare gerade durch jenen Gegensatz als ein Undenkbares erkennen. Und so werden wir von dem höchsten Grunde alles Denkbaren und Undenkbaren, von dem göttlichen Sein, auf die Erklärung der Undenkbarkeit, mit der wir begannen, zurückgeführt. Denn wir nennen undenkbar, was wegen des innern Widerspruchs, den es in sich schließt, nicht ist, noch sein kann.

Aus dieser Ansicht über das Verhältniß des Idealen zur göttlichen Wesenheit entstand daher auch der Versuch, von dem Suarez redet, die Wahrheit der Prinzipien aus Gott dem höchsten Grunde alles Seins und aller Wahrheit zu begreifen. Suarez bemerkt freilich dagegen, daß eine solche Metaphysik vielmehr eine

[1]) S. Thom. S. p. 1. q. 25. a. 3. Lessius. de perf. div. lib. 5. c. 2. lib. 6. c. 4.

göttliche als eine menschliche sei[1]). Gott erkennt alles Sein und alle Gesetze des Seins aus seiner Wesenheit, dem absoluten Sein; wir aber müssen die Ideen der Dinge aus den Dingen und wie Gott selber, so auch den Gedanken Gottes von der Welt und die Gesetze nach denen seine Allmacht wirkt, erst aus der Welt erkennen. Indessen daß wir, eine solche aus den Geschöpfen erworbene Kenntniß Gottes vorausgesetzt, nun dennoch wiederum aus dem göttlichen Sein und dessen Vollkommenheiten zur Erkenntniß des geschaffenen Seins und der Gesetze desselben herabsteigen können; soll damit nicht geläugnet werden. Vielmehr ist dies eine Lehre, welcher man wie bei den Vätern, so bei den Scholastikern nicht selten begegnet. Auch Suarez behauptet an der angeführten Stelle nicht, daß dies Begreifen der Prinzipien aus ihrem höchsten Grund ganz unmöglich, sondern nur, daß es immer unvollkommen, d. i. unvollständig und durch jenes von den Geschöpfen anfangende Denken bedingt sei[2]).

314. So haben also die Scholastiker allerdings, was über den Gehalt der Prinzipien die Logik lehrt, mit den höchsten Wahrheiten der Metaphysik in Verbindung gesetzt, und aus dieser zu begreifen gestrebt. Wenn sie es aber nicht gethan und wegen dieses Mangels einer tieferen Speculation Tadel verdienten; was soll man dann erst von ihrem Gegner, von Cartesius sagen, der eben jene höheren Wahrheiten läugnet, und so immer mehr die Gewißheit alles Erkennens untergräbt? Wir können ihm zufolge das Dasein unseres Geistes ausgenommen, nichts mit voller Gewißheit erkennen, wenn wir nicht zuvor Gott, den Untrüglichen, als den Urheber unserer Vernunft erkannt haben: auch der Inhalt des reinen Denkens und die Denkgesetze selbst werden uns demnach nicht durch die Einsicht in ihre Wahrheit, sondern erst dadurch gewiß, daß wir zugleich jenen Ursprung des denkenden Geistes aus Gott erkennen. Dadurch mußte er aber auch verleitet werden, zu behaupten, daß wir nichts für absolut undenkbar

[1]) Saepe hoc probationis genus excedit vim naturalis luminis intellectus humani, et pertinet potius ad Metaphysicam divinam, ut sic dicam, vel supernaturalem, quam naturalem.
Metaph. disp. 1. sect. 4.

[2]) Quae responsio declarat quidem, hunc modum demonstrandi non semper esse impossibilem nec inutilem. Quamquam enim hi modi demonstrandi in singulis primis principiis locum non habent . . nihilominus tamen ad multa applicari possunt. Ibid.

und unmöglich, folglich auch, Gott ausgenommen, nichts für absolut nothwendig erklären können.

„Nicht doch;" entgegnet man vielleicht: „denn haben wir einmal erkannt, daß Gott es ist, der uns erschaffen; so wissen wir, daß alles, was wir nach den Gesetzen unserer Vernunft für nothwendig oder für unmöglich halten müssen, auch wirklich nothwendig und unmöglich sei: — und ist es nicht dies, was Cartesius lehrt?"

Allerdings; aber mit dem Beisatze: „weil und so lange Gott es will." In dieser Welt, sagt er, die Gott erschaffen hat, ist das, was wir als nothwendig denken müssen, wirklich nothwendig, und was wir als unmöglich denken, wirklich unmöglich: aber es hing von Gott ab, eine Ordnung der Dinge zu schaffen, in der alles, was jetzt wahr ist, falsch, und alles, was jetzt falsch ist, wahr sein würde[1]). Jene Wahrheiten, die man die ewigen nennt, sind von Gott wie alle anderen geschaffen, und mit freiem Herrscherwillen als Gesetz des Seins in die Dinge und als Gesetze des Denkens in unsere Vernunft gelegt. Sie sind nur nothwendig, weil Gott wollte, daß sie es seien, und unwandelbar, weil Gottes Wille sich nicht ändert. Aber dieser Wille Gottes war in ihrer Bestimmung ebenso frei, als in allem andern Wirken[2]). Denn dies fordert Gottes unendliche Größe, daß von seinem Willen alles, ebensowohl die metaphysische und moralische, als die physische Ordnung, die Möglichkeit als die Wirklichkeit der Dinge ab-

[1]) Rogas, in quo genere causae Deus disposuit aeternas veritates? Respondeo in eodem genere causae, quo omnia creavit, hoc est ut efficiens et totalis causa . . . . Certe scio, Deum esse rerum omnium auctorem; has autem veritates esse aliquid; ac proinde illum esse earum auctorem . . . . Rogas praeterea, quid adegerit Deum ad has veritates creandas? Dico autem, fuisse ipsi aeque liberum facere, ne verum foret, omnes lineas ductas a centro circuli ad peripheriam esse aequales, atque creare mundum.

Epist. P. 1. ep. 110.

[2]) Veritates mathematicae, quae aeternas appellas, fuerunt a Deo stabilitae et ab illo pendent, non secus quam reliquae creaturae . . . . Ne verearis, quaeso, profiteri ubique et asserere, has leges fuisse a Deo in natura positas, non secus quam rex aliquis leges in regno suo constituit; . . . . suntque omnes mentibus nostris ingenitae, sicut rex aliquis leges suas omnium subditorum cordibus, si posset, inscriberet . . . . Objicietur forsan tibi, quod si hae veritates a Deo positae fuissent, tum Deus posset, ut et rex, leges suas mutare; ad quod respondendum est, ita esse, si quidem voluntas ejus mutari posset. Epist. P. 2. ep. 104. cf. P. 1. ep. 115.

hange[1]). Von nichts also, meint Carteſius, könne man ohne Läſterung Gottes ſagen, daß Gott es als wahr erkenne, weil es wahr ſei, ſondern alles Wahre ſei darum wahr, weil Gott es als wahr erkenne. Wollen und Erkennen ſeien in Gott eines und dasſelbe; dadurch alſo, weil er etwas wolle, erkenne er es, und deßhalb ſei es wahr[2]).

315. Man muß nicht erwarten, daß Carteſius ſich auf eine tiefere Erörterung dieſer ſeiner Behauptungen oder gar auf eine Widerlegung deſſen, was die Scholaſtiker über ſolche ſchwierige Fragen lehrten, einlaſſe. Er hatte, wie er ſelbſt geſtand, wenig Zeit mit dem Leſen philoſophiſcher Schriften verloren, und ſeitdem er die Schule verlaſſen, ſich nie bemüht, die Scholaſtik, die er bekämpfte, näher kennen zu lernen[3]) Daher erklärt es ſich, weßhalb er, wo immer ſchwierigere Fragen der Metaphyſik zu behandeln ſind, ſich die traurigſten Blößen giebt. So ſchließt er hier aus der weſenhaften Einheit des göttlichen Wollens und Erkennens auf die Identität des Gewollten und Erkannten; und läßt überdies die Dinge von Gott eher gewollt als erkannt ſein[4]), nicht einſehend, daß gerade deßhalb, weil der allmächtige Wille zugleich allweiſe Vernunft, und Gottes Macht mit Gottes Weisheit Eines

---

[1]) Attendenti ad Dei immensitatem manifestum est; nihil omnino esse posse, quod ab ipso non pendeat, non modo nihil subsistens, sed etiam nullum ordinem, nullam legem nullamve rationem veri et boni. Medit. Resp. sext. n. 8.

[2]) Quantum ad veritates aeternas, dico iterum, illas esse tantum veras aut possibiles, quia Deus illas veras aut possibiles cognoscit; non autem contra, veras a Deo cognosci, quasi independenter ab illo sint verae. Et si homines verborum suorum sensum probe intelligerent, utique non possent sine blasphemia dicere, veritatem cujuspiam rei priorem esse cognitione Dei; in Deo enim unum idemque est velle et cognoscere, ita ut hoc ipso, quod aliquid velit, ideo cognoscit, et ideo tantum talis res est vera. Non est ergo dicendum, quod, si Deus non esset, nihilominus istae veritates essent verae; Dei enim existentia est veritatum omnium possibilium prima et maxime aeterna et sola, unde reliquae omnes procedunt. Epist. P. 1. ep. 112.

[3]) Es geht dies aus dem, was er in der Dissertatio de methodo von ſich und ſeinen Studien erzählt, deutlich hervor, und überdies ſpricht es Carteſius in einem ſeiner Briefe mit beſtimmten Worten aus.

[4]) Es verſteht ſich, daß hier nicht von einem „Früher“ der Zeit, das in Gott gar nicht denkbar, ſondern vom Verhältniß des Grundes zum Begründeten die Rede iſt: Carteſius läßt dem Erkennen das Wollen als Grund vorausgehen, während ganz gewiß in Gott ebenſowohl als in uns das Wollen, damit es ein Wollen, und kein blindes Zeugen ſei, dem Erkennen folgen muß.

ist, in dieser die Norm für jene enthalten sein muß. Ebenso verwechselt er die Abhängigkeit vom Sein mit der Abhängigkeit vom Willen Gottes, und während die Scholastiker eben daraus, daß Gottes Sein der höchste Grund aller Wahrheit ist, erklären, weßhalb es auch für die göttliche Vernunft etwas Undenkbares und für die göttliche Macht etwas Unmögliches giebt; meint Cartesius, weil man nicht sagen könne, daß es Wahrheiten gebe, die vom Dasein Gottes unabhängig seien, so müsse man mit ihm behaupten, alle Wahrheit hange vom Willen Gottes ab. Wenn man in Gott eine Macht, die von der Weisheit geregelt, und deßhalb weise Macht ist, denkt, und ebenso für die göttliche Vernunft in der Wesenheit Gottes, wie den nächsten Gegenstand, so auch eine Norm finden will: so soll man sich einer Lästerung des höchsten Wesens schuldig machen, und erst dann von Gott eine seiner Majestät würdige Vorstellung haben, wenn man sich seinen Willen als eine Macht denkt, welche statt in der göttlichen Vernunft eine Norm zu haben, die Norm, nach der nicht nur wir, sondern Gott selbst etwas als wahr oder falsch erkennt, nach reiner Willkür bestimmt. Und als wollte er das Widersinnige seiner Lehre recht handgreiflich machen, folgert Cartesius selbst aus ihr, es hange vom Willen Gottes ab, zu bewirken, daß auch, was einen innern Widerspruch in sich schließt, wahr werde, daß z. B. die Radien des Kreises sich nicht gleich seien, die Winkel eines Dreiecks nicht mehr die Summe von zwei rechten gäben[1]), ja, daß zweimal vier nicht mehr acht seien[2]).

[1]) Quantum ad difficultatem concipiendam, qui liberum et indifferens fuerit Deo efficere, ut non sit verum, quod tres anguli trianguli sint duobus rectis aequales, aut in universum, quod contradictoria nequeant esse simul vera; id facile solvi potest considerando, potentiae divinae limites nullos esse posse; deinde etiam advertendo, mentem nostram esse finitam atque ita creatam, ut possit concipere tanquam possibilia ea, quae Deus revera voluit esse possibilia, sed non ita, ut possit etiam concipere tanquam possibilia ea, quae Deus potuisset quidem possibilia reddere, sed quae tamen ipse voluit reddere impossibilia. Ex priore enim consideratione liquet, Deum non potuisse determinari seu cogi ad faciendum, ut verum foret, quod contradictoria nequeant esse simul, ac proinde potuisse illum statuere contrarium. Deinde vero altera nos admonet, quod licet id verum sit, non tamen debemus laborare, ut id comprehendamus, quia natura nostra huic comprehendendo impar est. Ep. P. 1. ep. 115.

[2]) Nec opus est quaerere, qua ratione Deus potuisset ab aeterno facere, ut non fuisset verum, bis quatuor esse octo etc. Fateor

316. Obschon wir diese krassen Irrthümer nicht ausführlicher, als es in dem Gesagten schon geschehen, zu widerlegen brauchen; so wird es doch von einiger Wichtigkeit sein, zu prüfen, mit welchem Rechte sich Cartesius auf zwei Wahrheiten, welche man zur Vertheidigung der geoffenbarten Lehre hervorzuheben pflegt, berufe. Die erste ist, daß Gott vieles vermag, dessen Möglichkeit unsere beschränkte Vernunft nicht begreift. Etwas anderes nämlich ist es, nicht einsehen, ob etwas möglich sei, und etwas anders, einsehen, daß es unmöglich ist. Nur dann erkennen wir etwas als unmöglich, wenn die Vorstellung desselben Elemente in sich schließt, die sich gegenseitig aufheben, so daß das Vorgestellte dies oder jenes zugleich sein und nicht sein würde. Wenn ich z. B. behauptete, daß die Linien vom Centrum zur Peripherie eines Kreises sich nicht gleich seien; so würde ich behaupten, daß diese Figur ein Kreis sei, weil ich das Gesagte von diesem behaupte, und daß sie es nicht sei, weil ich von ihr läugne, was gerade das Wesen des Kreises ausmacht, nämlich: die gleichmäßige Entfernung der Peripherie vom Centrum. Nun kann es aber sehr wohl geschehen, daß uns das Wesen gewisser Dinge nicht bekannt genug ist, um zu entscheiden, ob dies oder jenes mit ihm bestehen könne oder nicht. In solchem Falle also dürfen wir die Sache weder für möglich noch für unmöglich erklären. So haben wir von dem Wesen der Substanzialität, Persönlichkeit und Modalität keine so klare Erkenntniß, daß wir nach dieser allein entscheiden könnten, ob eine Substanz mit dreifacher Persönlichkeit und umgekehrt eine Person mit zwei Naturen, ob Accidenzen eines Körpers von der Substanz getrennt dasein können; und deßhalb darf die Vernunft die Geheimnisse der h. Dreifaltigkeit, der Menschwerdung des Sohnes Gottes und seiner Gegenwart im allerheiligsten Sakrament nicht für unmöglich erklären: aber sie kann auch die Möglichkeit derselben nur insofern behaupten, als sie aus der Offenbarung die Wirklichkeit, welche jene voraussetzt, erkannt hat. Wenn aber auch das, dessen Unmöglichkeit wir aus seinem

---

enim, id a nobis intelligi non posse; atqui cum ex alia parte recte intelligam, nihil in ullo genere entis esse posse, quod a Deo non pendeat; et facile illi fuisse, quaedam ita instituere, ut a nobis hominibus non intelligantur, ipsa posse aliter se habere, quam se habent; esset a ratione alienum propter hoc, quod nec intelligimus, nec advertimus a nobis debere intelligi, de eo, quod recte intelligimus dubitare. Med. Resp. sext.

innern Widerspruche einsehen, durch Gottes Allmacht möglich werden könnte; dann müßte alles und jedes Denken, auch das, wodurch Cartesius aus dem eignen Dasein Gottes Dasein finden will, aufhören. Denn all unser Denken setzt voraus oder beruht vielmehr auf der Einsicht, daß, was einen innern Widerspruch enthält, absolut und nicht bloß unter einer Bedingung unmöglich ist.

317. Die andere Wahrheit, auf welche sich Cartesius stützen will, ist, daß Gott nicht frei sein würde, wenn nicht alles, was außer ihm ist, von ihm hervorgebracht und seinem Willen unterworfen wäre. Die Ideen der Dinge und die von ihnen abhängenden Gesetze, nach welchen sie sind und wir über sie denken, seien aber etwas; weil alles, was wahr sei, irgend ein Sein habe: folglich müßten sie auch Gott zum Urheber und zwar zum freien Urheber haben. Allein insofern wir die Dinge nicht als wirklich, sondern ihrem idealen Sein nach denken; fordert auch die Wahrheit dieses Denkens nichts anders, als daß die Dinge, so wie wir sie denken, sein können, und wenn sie sind, den Gesetzen, die mit ihren Begriffen gegeben sind, unterstehen. Somit setzt diese Wahrheit kein anderes Sein voraus, denn jenes, das Grund dieser Möglichkeit und Nothwendigkeit ist; — das aber ist das göttliche Sein (n. 313.). Demzufolge ist Gott Grund, aber darum nicht auch Urheber und Schöpfer der idealen Wahrheit und es kann so wenig in seiner Macht liegen, diese, als sein eignes Sein zu verändern. — Mit Recht sagt man, daß auch das Ideale, weil es wahr ist, etwas sein müsse; indessen ist doch das Ideale eben darin von dem Wirklichen verschieden, daß es nicht, wie dieses, auch in sich selbst, sondern nur in dem ist, wodurch es werden kann: wird ja deßhalb das Sein des Idealen ein potenziales genannt. Man hat sich also die Ideen durchaus nicht als etwas, das zwar nicht wirklich, aber doch außer Gott sei, zu denken. Nur weil Cartesius in dieser irrigen Vorstellung befangen war, und doch außer Gott keinerlei Sein, das nicht durch Gott sei, annehmen wollte; ließ er sich verleiten, was nur vom wirklichen Sein der Dinge wahr ist, auch von dem idealen Sein und allem Wahren zu behaupten, daß es nämlich durch Gottes Willen entstanden und daher auch der Freiheit desselben unterworfen sei.

318. Es ist hiemit auch schon der Grund zur Beantwortung der zweiten Frage, die Günther über den Gehalt der Prinzipien stellte, gelegt, der Frage nämlich, woher es komme, daß nicht alles Denkbare auch schon ein Sein außer dem Denkenden

habe. Werfen wir zuerst einen Blick auf die Antwort, die Günther gab, zurück. Alles, was ist, muß denkbar sein, sagte er; weil alles, was ist, die Bestimmung hat, sich denkend offenbar zu werden. Daß aber ein Gedachtes als solches nicht auch schon sein wirkliches Sein außer dem Gedanken beweise; könne nur daher kommen, weil nicht jedes Sein bestimmt sei, denselben Gedanken zu haben und durch ihn sich selber offenbar zu werden. Der eigenthümliche Gedanke des Geistes ist nach Günther die Idee, welche als der Gedanke vom Realgrunde stets das Sein zum Inhalte hat; der eigenthümliche Gedanke der Natur aber ist der Begriff, und dieser schließt als Gedanke des Allgemeinen nicht auch schon das Sein in sich. Dem Menschen aber als der Synthese vom Geistes- und Naturleben fallen beide, Idee und Begriff anheim. Soll hierin die Antwort auf die gestellte Frage liegen, so müssen wir fortfahren und schließen: deßhalb also, weil der Mensch nicht bloß durch Ideen, sondern auch durch Begriffe denkt, hat sein Denken nicht immer Reales, sondern auch bloß Mögliches zum Inhalt.

Und der reine Geist, Gott selbst, die am Naturleben nicht theilnehmen, und also nur durch Ideen denken, denken sie nur Reales, nichts Mögliches? Was Günther vom reinen Geiste sagen würde, lassen wir dahingestellt sein; über Gottes Denken aber hat er sich klar genug ausgesprochen. Die Welt ist ihm die Contraposition, das Nicht-Ich Gottes; wie es also von Gott, so kann es von der Welt, seinem Nicht-Ich, nur einen Gedanken geben. Nur diese Welt also, die ist, war möglich. Gott wird aber durch sein eignes Wesen, d. h. durch die in diesem gründende Liebe bestimmt, den Gedanken von der Welt zu realisiren. Er denkt also die Welt nicht als eine bloß mögliche, sondern als eine reale. Somit hat Gottes Gedanke von der Welt nicht bloß Mögliches, sondern nur Reales zum Inhalt.

Aber wenn Gott keine andere Welt erschaffen konnte, als die aus Geist, Natur und Mensch bestehend mit ihm jenen Gegensatz bildete; war auch nur jener Grad von Vollkommenheit und jene Zahl der Geister, Naturwesen und Menschen, war überhaupt nur die Einrichtung der Welt, die wirklich besteht, möglich? Und wenn das, ist auch durch *unsere* Freithätigkeit nichts anders möglich, als was geschieht? muß der Mensch thun, was er thut? Man sieht, wofern Günther nicht mit den Pantheisten alles, was ist und geschieht, für nothwendig erklären, und wie in Gott, so auch im Menschen die Wahlfreiheit läugnen will; so muß er zugeben, daß auch Gott vieles denkt,

das nicht wirklich, sondern nur möglich ist. Wenn aber das, so kann der Grund, weßhalb nicht alles Denkbare wirkliches Sein hat, nicht darin gesucht werden, daß wir an dem Naturleben theilnehmend, auch durch allgemeine Vorstellungen denken.

319. Und gewiß, wofern das Denken des Möglichen auf Wahrheit beruht, d. h. wofern in der That manches sein kann, was nicht ist; so leuchtet ein, daß jener Grund nicht in der eigenthümlichen Denkweise des Erkennenden, sondern in der Natur des Erkannten liegen muß. Wie werden wir ihn also aus dieser nach den Lehren der Scholastik bestimmen? Zuerst bemerken wir, daß hier nicht von dem göttlichen Sein die Rede ist. Denn da Gott alles, was er ist, durch sich ist; so ist auch alles, was in ihm ist, nothwendig. Zwar kann Gott durch sein Wirken nach außen in mannigfaltige Verhältnisse zu seinen Geschöpfen treten; aber weder dies sein Wirken, noch das Verhalten der Geschöpfe, kann in ihm, in seinem Sein, irgend eine Veränderung hervorbringen. Es giebt also in Gott nicht bloß Mögliches oder Potenziales; was er sein kann, das ist er, und was von ihm gedacht werden *kann*, das *muß* von ihm gedacht werden. Nur vom geschaffenen Sein also gilt der Grundsatz, daß nicht alles Denkbare und Gedachte auch schon wirklich ist. Ist aber nur vom geschaffenen Sein die Rede, so haben wir den Grund, weßhalb nichts sein kann, was nicht denkbar ist, darin gefunden, daß nichts außer Gott sein kann, das nicht, ehe es wurde, von Gott gedacht worden. Das reale Sein der Dinge setzt ihr ideales voraus, und das Wissen Gottes muß als Ursache der Dinge betrachtet werden. Aber die Dinge werden noch nicht dadurch, daß Gott sie denkt, sondern erst dadurch, daß mit dem göttlichen Wissen der göttliche Wille vereinigt ist; und dieser Wille ist frei, zu schaffen oder nicht, und wenn er schafft, dies oder jenes zu schaffen. Wie also der Grund, weßhalb nichts Undenkbares sein kann, darin liegt, daß nichts sein kann; was nicht, bevor es wurde, in Gottes Gedanken war; so liegt auch der Grund, weßhalb nicht alles Denkbare und Gedachte wirklich ist, darin, daß alles, was außer Gott ist, nicht durch das bloße Wissen, sondern erst durch den freien Willen Gottes wird.

Aber daß die Dinge, ehe sie wurden, von Gott gedacht sein mußten, ist, wie wir sahen, nicht der *höchste* Grund, warum nichts sein kann, was undenkbar ist. Denn die Dinge sind nicht denkbar, weil Gott sie denkt; sondern umgekehrt setzt vielmehr das Denken Gottes ihre Denkbarkeit voraus. Diese aber hat ihren Grund im Verhältniß des Gedachten zur göttlichen Wesenheit. Was mit dieser

als ein nicht durch sich Seiendes einen Gegensatz bildet, aber doch als ein Seiendes Aehnlichkeit hat, das kann gedacht werden: was aber der göttlichen Wesenheit in jeder Hinsicht entgegengesetzt ist, das Nichts, ist ebensowohl Gott als uns undenkbar. Ebenso liegt aber auch der letzte Grund, weßhalb nicht jedes Gedachte ein Wirkliches ist, nicht darin, weil alles, was wirklich ist, von Gott mit Freiheit erschaffen wird. Denn ebenso wie der Gedanke Gottes die Denkbarkeit der Dinge voraussetzt, setzt auch die Freiheit des schaffenden Willens eine Nicht-Nothwendigkeit der Dinge voraus. Gott muß nichts wollen, als sein eigenes, vollkommenstes Wesen, und er kann, was außer ihm ist, nur wollen, weil er es wollend zugleich sich, sein höchstes Wesen will; er braucht es aber nicht zu wollen, weil er, auch wenn er es nicht will, sich wollen, sein höchstes Wesen mit vollkommner Liebe umfangen kann[1]). Wie also die göttliche Wesenheit als Urbild alles Seins, der letzte Grund ist, weßhalb es Denkbares und Undenkbares giebt; so ist sie auch als die Fülle alles Seins der letzte Grund, weßhalb alles außer ihm Denkbare von ihm gewollt und nicht gewollt werden, und folglich auch der Grund, weßhalb es sein und nicht sein kann. Nur wer diese Zufälligkeit alles endlichen Seins anerkennt, kann die Frage, weßhalb nicht alles Denkbare wirklich ist, befriedigend lösen.

320. Carteſius dehnt die Freiheit des göttlichen Willens auf das ideale Sein und alle Wahrheit aus, und darum muß er den höchsten Grundsatz aller Erkenntniß läugnen, daß nämlich, was unsere Vernunft für undenkbar erklärt, schlechterdings nicht sein kann. Günther aber läugnet die Freiheit Gottes nicht bloß in Bezug auf das ideale, sondern auch in Bezug auf das wirkliche Sein der Dinge. Denn so nothwendig Gott sein eignes Wesen liebt, so nothwendig will er nach Günther's ausdrücklicher und wiederholter Erklärung die Verwirklichung seines Gedankens von der Welt. So wie also Carteſius zugiebt, daß unsere Vernunft manches für undenkbar erklären muß; aber läugnet, daß irgend etwas in sich undenkbar sei, — weil nämlich Gott es hätte denkbar machen können: — ebenso kann Günther zwar einräumen, daß wir in unserm, wie er sagt, begrifflichen Denken außer dem Wirklichen vieles für denkbar erklären; aber er muß läugnen, daß es außer dem Wirklichen irgend etwas in sich Denkbares giebt. Denn wäre es in sich denkbar, so müßte es auch Gott als solches anerkennen,

[1]) Vgl. Theol. der Vorzeit. Bd. 1. n. 353. ff.

und dann ließe sich das Dasein des Wirklichen und das Nichtsein des bloß Möglichen nur aus einer Wahl des göttlichen Willens erklären. Günther aber kann in Gott, wie wir später gegen Knoodt zeigen werden, ganz und gar keine Wahlfreiheit annehmen. Was bleibt ihm also übrig, als eben jene „doppelzüngige Auskunft," die er als letzte Zuflucht gewisser Philosophen unserer Tage bezeichnet[1])? Auch er muß auf dem Gebiete der Philosophie „eine doppelte Wahrheit statuiren" und behaupten, was für das begriffliche Denken möglich und daher wahr sei; das sei dem ideellen unmöglich und falsch. Es ist freilich wahr, daß uns das Denken des Allgemeinen keine Wirklichkeit giebt; aber es ist ebenso wahr, daß uns das Denken des Realgrundes keine Wissenschaft giebt. Nur dadurch, daß wir das concrete Sein, welches die Idee gefunden hat, im Begriff als allgemeines denken, können wir die Gesetze des Seins der Dinge finden, und ein Wissen derselben erringen. Sobald wir uns aber aus dem Gebiet des Einzelnen und Wirklichen in das Gebiet des Allgemeinen und Idealen erheben, müssen wir auch ein Mögliches, das nicht wirklich ist, anerkennen. Wenn es also kein solches bloß Mögliches giebt, und mit dem Gebiete des Wirklichen auch das Gebiet des Wahren aufhört; so ist unser ganzes Wissen und Denken falsch. Cartesius also läugnet das absolut Undenkbare, und folglich den ersten Grundsatz, der über die Wahrheit des Denkens aufgestellt wird, daß nämlich, was nicht denkbar ist, auch nicht wirklich sein kann; Günther aber läugnet das bloß Mögliche, und müßte folglich jenen zweiten Grundsatz, daß nicht alles Denkbare wirklich ist, verwerfen: beide aber zerstören alle Gewißheit des vernünftigen Erkennens. Was hingegen die Scholastik? Sie weist den höchsten Grund, weßhalb es sowohl ein absolut Undenkbares als ein bloß Mögliches giebt, in dem Wesen Gottes nach, und so findet sie in dem ewigen, unwandelbaren Sein die Bürgschaft für die Wahrheit unseres Denkens.

[1]) Vorsch. Bd. 1. S. 260.

Drittes Hauptstück.

Von der Erkenntniß des Daseins der Dinge.

I.

In wiefern die Erkenntniß des Wirklichen Aufgabe der Metaphysik sei.

321. Die critische Philosophie hatte mit dem Zweifel begonnen, ob wir gewiß seien, daß unseren Begriffen die Dinge und den Gesetzen unseres Denkens die Gesetze des Seins entsprächen, und sie endigte mit der Behauptung, daß der denkende Geist nicht einmal vom Dasein, geschweige denn von der Beschaffenheit und dem Wesen der Dinge eine gewisse Erkenntniß erringen könne. Seitdem fing man an, wenn nicht als einzige, doch als vorzügliche Aufgabe der Philosophie zu betrachten, daß sie die Wirklichkeit der Dinge beweise, von der Erkenntniß des Idealen aber unter dem Namen des formalen Denkens mit Geringschätzung zu reden. Dieser Richtung der Zeit ist besonders Hermes gefolgt. Ihm kommt alles darauf an, eine Wirklichkeit zu finden, seines eignen Daseins und des Daseins der Welt außer ihm gewiß zu werden. Jede Philosophie also, die sich mit diesen Untersuchungen nicht viel beschäftigt, sondern das Dasein der Welt als gewiß voraussetzend, über ihre Gesetze, ihren Ursprung, ihre Bestimmung forscht; sie ist ihm ein werthloses Spiel mit leeren Begriffen und Formeln. Die Scholastiker sollen die Nothwendigkeit, ihrer Wissenschaft eine reale Grundlage zu geben, gar nicht erkannt haben; die neueren Philosophen aber dieselbe zwar gesucht, aber darum nicht gefunden haben, weil sie noch immer etwas ohne hinlänglichen Beweis für wirklich und wahr annahmen[1]). Nachdem also Hermes zu zeigen gesucht hat, daß alle Einsicht, möge sie unmittelbar

[1]) Phil. Einl. Vorrede. —

(sinnliche oder intellectuelle Anschauung), möge sie mittelbar (durch Beweise aus jener gewonnen) sein, wohl ein nothwendiges Vorstellen und Denken, aber kein nothwendiges Fürwahrhalten erzeuge; spricht er über die Philosophie, welche ihr Fürwahrhalten auf Einsicht gründen will, das uns schon bekannte Urtheil aus, „sie für eine Philosophie des Scheins erklärend, die dort aufhöre, wo das Hauptgeschäft der Philosophie anfange: denn ob hinter dem Gedanken noch ein Gedachtes, hinter dem Scheine noch eine Wirklichkeit stecke, das sei doch, was die Philosophie vorzüglich aufdecken müsse. Statt dessen lasse diese Philosophie nicht nur die Wirklichkeit des Gedachten, sondern auch die Wirklichkeit des Gedankens zweifelhaft[1])."

Insofern es Hermes in den Untersuchungen, die er hierauf anstellt, zum klaren Bewußtsein bringen will, daß es keine wissenschaftliche Erkenntniß der übersinnlichen Welt geben könne, bevor nicht die Vernunft sich der Wirklichkeit der sinnlichen, welche Wirklichkeit ihr durch das abstracte Denken nicht gegeben ist, versichert habe; tadeln wir freilich sein Bemühen nicht: obschon wir daran zweifeln, ob es nothwendig war, deßhalb sich und seine Leser durch weitschweifige Abhandlungen zu ermüden[2]). — Was wir tadeln, ist, daß Hermes den Beweis einer Wirklichkeit zur Hauptaufgabe der Philosophie macht, ja „die Metaphysik für die Erreichung einer Wirklichkeit im Wege der Reflexion erklärt[3]);" und die Erkenntniß des Wahren von der Erkenntniß des Wirklichen auf solche Weise abhängig macht, daß er alle Wissenschaft und alle Gewißheit zerstört.

322. Sein Gedanke wird unsern Lesern deutlicher werden durch das, was er an der angeführten Stelle[4]) über die Mathematik hinzufügt. Er will nämlich zeigen, woher die Mathematik jene besondere Gewißheit, die man an ihr rühme, erhalte; um eben dadurch zu beweisen, daß sie dieselbe verliere, sobald sie das Gebiet des Idealen verlasse, oder auch nur über das Ideale selbst etwas behaupte, es sei denn sie habe anderswoher die Wahrheit ihres nothwendigen Denkens, die Wirklichkeit des Raumes und der Größen erkannt. Den wahren Grund, weßhalb die reine Mathematik größere Gewißheit als andere Wissenschaften zu haben scheine, hat Hermes freilich nicht anzugeben gewußt. Er sucht ihn nämlich

[1]) Phil. Einl. §. 22. S. 131. — [2]) Phil. Einl. §. 27 und ff. — [3]) Phil. Einl. §. 37. S. 193. [4]) Phil. Einl. §. 22. S. 132.

darin, weil ihre Begriffe nicht der Anschauung der Objecte nachgebildet, noch auch Vorstellungen des Unanschaubaren, sondern vielmehr selbst Anschauungen, und deßhalb für die Objecte nicht sowohl Nachbilder als Vorbilder seien. Der Geometer z. B. beweise, was er beweise, nicht von dem auf der Tafel gezeichneten Dreieck, sondern von dem, welches sein Geist, bevor er jenes zeichnete, anschaute. Die Begriffe der Mathematik seien also ideale, und als solche selbst Objecte. Wo aber Begriff und Object identisch seien, da müsse freilich auch der Begriff objective Nothwendigkeit haben.

Hermes übersieht hier, daß diese Idealität nicht der Mathematik eigenthümlich, sondern allen reinen Wissenschaften gemein ist. Mögen immerhin ihre Begriffe bei Anschauung von Objecten gewonnen sein, was sich auch von den mathematischen nicht läugnen läßt; — sie sind darum nicht mehr und nicht weniger als diese den Objecten nachgebildet, und auch sie können, wie die mathematischen, Vorbilder der Objecte, das heißt der Einzeldinge der Wirklichkeit genannt werden. Was daher Hermes von dem auf der Tafel gezeichneten Dreieck des Geometers sagt, das muß man auch sagen, so oft etwa der Moralphilosoph irgend eine wirkliche Handlung oder der Metaphysiker ein Einzelwesen der Wirklichkeit betrachtet. Was er beweist, beweist er vom Begriff, unter den dies Einzelne fällt. Auch er bedient sich des concreten Beispiels nur, um die abstracte Vorstellung leichter fest zu halten, und ebensowohl als er dieser Beispiele, kann der Geometer der gezeichneten Figuren entbehren. Wenn also Hermes sagt, nicht die auf dem Blatte verzeichnete Figur, sondern der darin construirte Begriff sei das Object der Geometrie; so sagen wir mit demselben Rechte, nicht das aus der Wirklichkeit gewählte Beispiel, sondern der in ihm vorgestellte Begriff ist das Object der Metaphysik. Auch in ihr und in jeder reinen Wissenschaft ist in eben dem Sinne, in welchem Hermes es von der Mathematik sagen konnte, der Begriff mit dem Object identisch: sofern man nämlich unter dem Begriff nicht die Vorstellung, sondern das Vorgestellte, die ideale Wesenheit versteht.

Es haben daher auch die Lehren der übrigen reinen Wissenschaften *in sich betrachtet* dieselbe Gewißheit, wie die Mathematik; daß sie aber in uns nicht einen ebenso hohen Grad von Gewißheit erzeugen, kommt nur daher, weil die Begriffe der Ma-

thematik, obgleich abstract, dennoch der Sinnlichkeit näher liegen, und deßhalb mit viel größerer Klarheit und Bestimmtheit aufgefaßt werden. Unsere Leser wollen sich hier an die drei Arten der Abstraction, von welchen der h. Thomas redet, erinnern. In der ersten sehen wir nur von einigen Eigenschaften der Körper, aber nicht von der Materie selber ab; in der zweiten betrachten wir Eigenschaften der Körper, die zwar außer der Materie nicht wirklich sein, aber doch ohne bestimmte Körper vorgestellt werden können, und zu diesen gehört die Größe, der Gegenstand der Mathematik; die vollkommne Abstraction aber schließt alles Materielle aus, und giebt uns die Vorstellungen dessen, was auch ohne Materie sein und gedacht werden kann, Sein, Erscheinen, Leben u. s. w. (n. 68.). So lange nun die Metaphysik, die sich auf solche Weise über das Materielle erhebt, nur jene einfachen Begriffe, und die auf ihnen ruhenden Grundsätze betrachtet, haben ihre Lehren für uns dieselbe Gewißheit, die man der Mathematik zuschreibt, was schon daraus offenbar ist, daß die Prinzipien der Mathematik selbst in jenen Elementen der Metaphysik gründen. Aber wenn die Metaphysik bestimmte Gattungen der Wesen und namentlich immaterielle erforscht, und also das ihnen eigenthümliche Sein, die in ihnen wirkende Kraft u. s. w. betrachtet: dann erzeugt sie in uns nicht mehr jenen hohen Grad von Gewißheit; aber aus keinem andern Grund, als weil wir das Sein und Wesen der Dinge nur durch ihre Erscheinungen kennen, und deßhalb auch die Begriffe von demselben nur nach der Analogie der Erscheinungen und durch den Gegensatz zum Sinnlichen bilden können. Solche uneigentliche Begriffe können aber nicht die Klarheit und Bestimmtheit der eigentlichen haben. Die Mathematik hingegen hat eigentliche Begriffe, weil sie sich über das Sinnliche nicht erhebt.

Aus eben diesem Grunde dürfte man folgern, daß die Lehren der Naturkunde uns noch gewisser sein müßten, als jene der Mathematik. Aber wenn der Gegenstand der Naturkunde unserer Beobachtung am nächsten liegt; so muß doch diese Beobachtung und das ihr folgende Nachdenken, um zu wissenschaftlichen Ergebnissen zu führen, über gar vieles ausgedehnt werden. Ueberdies ist das Körperliche in beständiger Veränderung. Sowohl jene Mannigfaltigkeit als diese Veränderlichkeit erschwert somit die Auffassung dessen, was die Wissenschaft sucht, d. i. der allgemein gültigen Regeln oder Gesetze. Und so erklärt es sich, weßhalb wir in der Mathematik

leichter als in der Physik und Metaphysik zu einer vollen Gewißheit gelangen[1]).

323. Aber bleibt hiebei nicht bestehen und folgt daraus nicht um so mehr, was Hermes eigentlich will, daß nämlich auch die Philosophie, die sich nur mit dem Idealen beschäftigt, ebenso wie die Mathematik nur Vorstellungen zum Gegenstande hat, und nicht aufhört, eine Philosophie des Scheins zu sein, bis sie für jene Vorstellungen die Objecte in der Wirklichkeit gefunden hat? Hermes redet so, weil er, wie wir gesehen haben, in dem Vorurtheile Kant's, daß unser reines Denken als solches noch keine objective Wahrheit habe, gefangen lag. Wir haben bereits das Gegentheil erkannt: da wir uns jedoch mit dieser Wahrheit des Idealen nicht begnügen können, und das reine Denken eben dazu dienen muß, die Wirklichkeit zu begreifen; so stellt sich nun die Frage ein, inwiefern die Erkenntniß des Wirklichen Aufgabe der philosophischen Wissenschaft sei.

Nach den schon erklärten Grundsätzen der Scholastik hat jede Wissenschaft die Aufgabe, ein Erkennen der Sache aus ihren Ursachen zu erzeugen: denn nur ein solches Erkennen ist eigentliches Wissen. Dem zufolge muß die besondere Aufgabe einer Wissenschaft nach dem ihr eigenthümlichen Gegenstand bestimmt werden. Welches ist also der eigenthümliche Gegenstand der Metaphysik? Die größten Scholastiker geben als solchen mit

---

[1]) Cum mathematica sit media inter naturalem (physicam) et divinam (metaphysicam); ipsa est utraque certior. Naturali quidem, quia ejus consideratio est a motu et materia absoluta, cum naturalis consideratio in materia et motu versetur ... Est autem processus mathematicus certior, quam processus divinae scientiae, quia ea, de quibus est scientia divina, sunt magis a sensibus remota, a quibus nostra cognitio ortum sumit, et quantum ad substantias separatas, in quarum cognitionem insufficienter inducunt ea, quae a sensibus accipiuntur; et quantum ad ea, quae sunt communia omnibus entibus, quae sunt maxime universalia et sic maxime remota a particularibus cadentibus sub sensu. Mathematica autem ipsa sub sensus cadunt et imaginationi subjacent, ut linea, figura, numerus et hujusmodi; et ideo intellectus humanus a phantasmatibus accipiens, facilius eorum cognitionem accipit et certius, quam intelligentiae (substantiae spiritualis) alicujus, vel etiam quidditatem substantiae, potentiam et actum.

S. Thom. Opusc. 70. Sup. Boeth. de Trin. q. 6. a. 1. (Utrum oporteat in naturalibus procedere rationaliter etc.)

Cf. Suarez. Metaph. disp. 1. sect. 5.

Uebereinstimmung das Reale (ens reale) an, und weisen mit Sorgfalt nach, daß derselbe weder auf das bloß Gedachte (ens rationis) ausgedehnt, noch auch auf Gott oder Gott und die reinen Geister beschränkt werden darf. Es ist also der Metaphysik eigen, während andere reale Wissenschaften nur eine Gattung von Wesen, die Physik z. B. nur die Körper behandeln, das Reale in seinem ganzen Umfange zu betrachten. Sie muß also sowohl den Begriff des Seins und die allem Sein gemeinsamen Attribute, als auch die Ursachen alles Seins untersuchen; dann aber auch die Arten des Seins, vornehmlich das unendliche und endliche, und unter diesem das geistige und materielle nach seiner Eigenthümlichkeit bestimmen, und was wir darüber wissen können, aus seinem Grunde zu begreifen suchen. Man unterscheidet aber in jedem Wesen zunächst die formale und (wenn von Körpern die Rede ist) materiale Ursache: den im Wesen selber liegenden unmittelbaren Grund aller seiner Bestimmungen, durch dessen Ermittelung also die Wesenheit des Gegenstandes erkannt wird. Aus der wirkenden Ursache begreifen wir sodann den Ursprung des Dinges und aus der Endursache seine Bestimmung. Durch die Auffindung der Ursachen also beantwortet die Metaphysik die Fragen was, wodurch und wozu die Dinge da seien.

Aber eben weil sie ihre Untersuchungen über das ganze Gebiet des Realen ausdehnt, so muß sie sich auch darauf beschränken, dasselbe nach seinen höchsten Ursachen zu erforschen. Deßhalb beschäftigt sie sich ganz besonders mit Gott, dem letzten Grund alles Seins, trachtet auch unter dem geschaffenen Sein sowohl die Natur des reinen Geistes als jene der menschlichen Seele, so viel es möglich ist, zu ergründen; was aber die Körper angeht, so begnügt sie sich, ihre Wesenheit, Eigenschaften, Verhältnisse u. s. w. im allgemeinen zu bestimmen, es der Physik überlassend, die einzelnen Arten körperlicher Wesen und die in ihnen thätigen Kräfte zu untersuchen. Die Aufgabe der Metaphysik ist also der Scholastik zufolge die Erkenntniß des realen Seins aus seiner höchsten Ursache und seinem letzten Grunde, und darum wird das Wissen, welches sie erzeugt, zur Unterscheidung von dem, was wir in andern Wissenschaften erringen, Weisheit genannt. Denn Weisheit ist die Erkenntniß der höchsten Ursachen: woraus dann folgt, daß in der Metaphysik die Philosophie zu dem Ziele, das ihr Name ausspricht, gelangt.

324. Aber um diese Erklärungen der Scholastik besser zu würdigen und aus ihnen eine Beantwortung der Frage, die uns beschäftigt, zu gewinnen, müssen wir sehen, was die Scholastiker unter ens reale verstanden. Wenn man das Wort ens nicht als Partizip des Zeitwortes esse, sondern als ein davon abgeleitetes Nomen gebraucht; so bedeutet es ein Etwas, das eine Wesenheit (essentia) hat, also Wesen. Es fragt sich also, was unter Wesenheit, und was unter realer Wesenheit zu verstehen sei. Die Wesenheit ist die innerste Wurzel und das erste Prinzip aller Thätigkeit und aller Eigenschaften des Dinges, und darum pflegt sie auch als das Erste, was von dem Dinge erkannt und ausgesagt wird, bezeichnet zu werden: nicht, daß wir bei Erwerbung der Kenntniß hievon anfingen, sondern weil es das Vorzüglichste ist, durch das alles, was wir sonst vom Gegenstand erkennen, seine Begründung und Vollendung erhält[1]). Wenn wir aber die Wesenheit oder das Wesen *real* nennen, so schließen wir damit nicht bloß das wegen eines innern Widerspruches *Undenkbare*, sondern auch alles willkürlich Gedachte oder *Erdichtete* d. h. solches, das zwar in sich nicht für absolut unmöglich, aber nach der Ordnung der Dinge, die wir kennen, auch nicht für möglich erklärt werden kann, und endlich auch alles das aus, was kein positives Sein, sondern vielmehr einen Mangel des Seins oder ein nur gedachtes Verhältniß ausdrückt, und daher auch nicht durch sich, sondern nur durch Beziehung auf ein Anderes erkannt werden kann. Eine Wesenheit ist also dadurch real, daß sie aus sich (ihrer selbst nach) geeignet ist, zu sein und erkannt zu werden[2]).

Wir haben uns hier nicht auf die Erklärung der Wesenheit, welche wir (n. 91) schon oben aus dem h. Thomas anführten, berufen, sondern dieselbe mit Suarez Worten wiederholt, damit unsere

---

[1]) In quo consistat ratio essentiae, non potest a nobis exponi, nisi vel in ordine ad effectus et passiones rei, vel in ordine ad nostrum modum concipiendi et loquendi. Primo modo dicimus, essentiam rei esse id, quod est primum et radicale ac intimum principium omnium actionum et proprietatum, quae rei conveniunt . . . . Secundo autem modo dicimus, essentiam rei esse, quae per definitionem explicatur, ... et sic etiam dici solet, illud esse essentiam rei, quod primo concipitur de re: primo, inquam, non ordine originis (sic enim potius solemus conceptionem rei incipere ab his, quae sunt extra essentiam rei) sed ordine nobilitatis potius et primitatis objecti. Suar. Metaph. disp. 2. sect. 4.

[2]) Suarez. ibid.

Leser einen neuen Beweis erhielten, daß bei den Scholastikern der Inhalt des Begriffs nicht etwa das Allgemeine der Erscheinungen, sondern vielmehr der innerste Grund des Daseins, der Erscheinungen und Wirkungen ist. Um aber auf unsere gegenwärtige Frage zu kommen, so folgt aus dem Gesagten, daß bei den Scholastikern, wie schon bemerkt wurde, das Reale nicht als das Wirkliche dem Möglichen entgegengesetzt ist, sondern vielmehr ebensowohl bloß möglich als wirklich sein kann; daß also die Scholastik, wenn sie das Reale als Gegenstand der Metaphysik bezeichnet, keineswegs mit Hermes das Suchen und Finden des Wirklichen zur Aufgabe der Metaphysik macht. Und dies erklärt auch Suarez ausdrücklich. Wenn wir etwas als reales Wesen denken; so denken wir es nicht als ein bloß Mögliches die Wirklichkeit ausschließend, aber auch nicht als ein Wirkliches, sondern sehen von der Wirklichkeit ab[1]). Und nur dadurch kann das Endliche und Geschaffene, dem die Wirklichkeit nicht wesentlich ist, Gegenstand der Wissenschaft werden.

Damit etwas im eigentlichen Sinne gewußt sei, muß es nicht bloß aus seiner Ursache, sondern auch aus dieser als nothwendig und darum als unveränderlich erkannt werden. Daher pflegen die Scholastiker und gewiß nicht sie allein zu sagen, Gegenstand der Wissenschaft sei das Nothwendige, Unwandelbare, Ewige, während das Zufällige, Veränderliche, Vorübergehende, das nur durch die Erfahrung erkannt wird, der Geschichte anheim falle. Nur in Gott aber ist das Dasein oder die Wirklichkeit ewig, nothwendig, unwandelbar; in den geschaffenen Dingen ist sie zeitlich, zufällig und im Wandel begriffen. In ihnen also sieht die Philosophie ebensowohl von der Wirklichkeit des Seins, als der Erscheinungen ab, um das unveränderliche Wesen und in ihm die Gesetze des Daseins und der Erscheinungen zu finden. — Ohne Zweifel gehört zwar auch die Wirklichkeit insofern in das Gebiet der Wissenschaft, als wir über sie ebenso wie über die bloße Möglichkeit, über das Entstehen und Vergehen und die mannigfaltigen Veränderungen der Dinge forschen. Allem Zufälligen liegt nämlich ein Nothwendiges, und allem Wandel ein bleibendes Gesetz zu Grunde;

[1]) Ens in vi nominis sumptum significat id, quod habet essentiam realem, praescindendo ab actuali existentia, non quidem excludendo illam seu negando, sed praecisive tantum abstrahendo .... Unde intelligitur, ens praecise sumptum proprie dividi posse in ens in actu et ens in potentia. Ibid.

und dieses Nothwendige in dem Zufälligen, dieses Gesetz der Veränderung zu finden, ist allerdings Aufgabe der Wissenschaft. Daher wurde auch von jeher ebensowohl gegen den Idealismus Plato's bemerkt, daß er die wissenschaftliche Erkenntniß des Zufälligen und des Wandelbaren unmöglich mache, als gegen Demokrit's Sensismus, daß er den eigentlichen Gegenstand der Wissenschaft, das Nothwendige und Unwandelbare läugne. Aber etwas anderes ist es, daß die Methaphysik das Wirkliche zu begreifen, und etwas anderes, daß sie die Wirklichkeit desselben zu beweisen habe.

325. Vielmehr behauptet die Scholastik, daß die Wissenschaft die Wirklichkeit der Dinge nicht nothwendig voraussetze, und daß ihre Wahrheit von derselben unabhängig sei. Und dies steht nicht etwa mit dem, was die große Mehrheit der Scholastiker über die Realität der Begriffe gegen die Nominalisten behauptet, in Widerspruch. Denn wenn sie sagen, was wir im Begriff als allgemein denken, sei nicht bloß in unsern Vorstellungen, sondern in den Dingen, und zwar als der Grund ihres Daseins und ihrer Erscheinungen; so behaupten sie damit noch gar nicht, daß der Gegenstand des Begriffs, und somit die Wahrheit und Bedeutung der Wissenschaft von der Wirklichkeit der Dinge abhange. Diese Wirklichkeit vorausgesetzt, ist, was der Begriff auffaßt, in den Dingen als ihr nun freilich wirkliches Wesen. Aber die Wissenschaft braucht, um ihre Wahrheit und Bedeutung zu behalten, die Wirklichkeit nicht vorauszusetzen. Möge z. B. die Philosophie auch nicht mit Gewißheit das Dasein der Engel darthun; so bleibt nichtsdestoweniger alles, was wir aus dem Begriff des reinen Geistes über ihr Leben, Erkennen, Wollen folgern können, wahr und bedeutungsvoll; und was die Scholastiker von der Realität der Begriffe behaupten, fände auch bei solcher Ungewißheit immer noch diese Anwendung, daß, wenn es Engel giebt, jenes, was wir durch ihren Begriff denken, in jedem Einzelnen als Grund seines Daseins und Lebens wirklich und nicht etwa bloß ein Gedankenbild unseres Geistes, durch das wir die Engel erkännten, sein würde. Was wir aber von einer Gattung geschaffener Wesen sagen, das gilt von allen, sowohl von allen einzelnen, als auch von allen zusammengenommen. Oder hatte etwa das Wissen Gottes von der Welt, ehe er sie schuf, keine Wahrheit und Bedeutung? und würde es in Gott nicht sein, wenn er seinen Gedanken von der Welt gar nicht verwirklicht, nicht geschaffen hätte? Das aber ist gerade die große Aufgabe der Wissenschaft, diesen Gedanken

zu finden, die wandelbaren Dinge der Wirklichkeit aus den ewigen Ideen zu begreifen. Wir müssen freilich dies unser Wissen durch Betrachtung der wirklichen Dinge erwerben; weil wir das Wesen der Dinge nicht in den göttlichen Ideen schauen, noch auch die Begriffe als angeborne in uns tragen. Aber etwas anderes ist, daß die Erwerbung unseres Wissens, und etwas anderes, daß der Inhalt und die Wahrheit desselben vom Dasein der Dinge abhange[1]). Die Begriffe, welche wir bei Betrachtung der Dinge bilden, bleiben ewig wahr, wenn auch die Dinge aufhören sollten zu sein, und auf der Einsicht in diese innere Wahrheit der Begriffe ruht unser Wissen.

Seitdem die neue Philosophie die Identität des Denkens und Seins für eine nothwendige Voraussetzung der Metaphysik erklärt, und demzufolge behauptet hat, daß die Dinge nicht bloß nach den Gesetzen des Denkens, sondern durch das Denken werden und sind: hat man wohl Ursache sich vor der Ueberschätzung des Denkens, das hier zur schöpferischen Macht wird, zu hüten. Um so mehr sollte man es als einen Vorzug der Speculation der Scholastiker anerkennen, daß auch jene unter ihnen, welche das göttliche Wissen nicht bloß als leitende, sondern auch als wirkende Ursache betrachteten, diese Wirksamkeit jedoch ihm niemals ohne den Einfluß des freien Willens zuschrieben. Darin also stimmten alle überein, daß durch das bloße Erkennen Gottes die Welt ebensowenig entstanden sei, als ein Kunstwerk durch die Idee, welche der künstlerische Geist entwirft, geschaffen werde. Aber nun kann man hinwiederum doch auch nicht läugnen, was durch denselben Vergleich veranschaulicht wird, daß nämlich auch in Gott kein Wollen der Welt ohne vorhergehendes Wissen denkbar ist. Und zwar kann der Gedanke Gottes von der Welt kein willkürlicher sein. Mag er auch tausend und tausend von der bestehenden verschiedene Welten denken und schaffen können; es wird doch immer alles geschaffene Sein gewissen unabänderlichen Gesetzen unterworfen sein. Der Inbegriff dieser Gesetze ist die ewige Wahrheit, die alles Erschaffene

[1]) Scientiae per se loquendo non supponunt suum objectum actu existere; hoc enim accidentarium est ad rationem scientiae; illam excipio, quae est de Deo, cujus esse est de quidditate: ejus in aliis vero rebus ad scientiam et demonstrationem non est necessaria existentia earum, nisi fortasse interdum ex parte nostra ad inquirendam et inveniendam scientiam, quia nos ex rebus ipsis scientiam accipimus. Suar. disp. 1. sect. 4.

beherrscht. Sie ist für sich allein nicht der Grund, durch den die Dinge wirklich, aber sie ist der Grund, weßhalb sie so und nicht anders sind, der Grund, daß sie das sind, was sie sind. Und mag auch immer die Wissenschaft sich mit der Wirklichkeit der Dinge beschäftigen, ihre hauptsächliche Aufgabe ist keineswegs, uns diese gewiß zu machen, sondern das wahre Wesen, den wahren Ursprung, die wahre Bestimmung der als wirklich anerkannten Dinge zu erforschen, und daraus die Erscheinungen, welche die Welt in ihrer Wirklichkeit bietet, zu begreifen.

326. Aber wenn demnach die Wissenschaft in ihrer eigentlichen Aufgabe von dem Dasein dessen, was sie erforscht, absieht; so thut sie doch dies nur, so lange sie sich mit den geschaffenen Dingen beschäftigt. Denn nur das Dasein dieser ist ein zufälliges, und nur in ihnen können wir Mögliches und Wirkliches unterscheiden: in Gott ist alles Wirklichkeit. Denn das Sein durch sich ist nicht nur nothwendiges, sondern auch vollendetes und unwandelbares Sein. Was Gott sein kann, das ist er, und was in ihm gedacht werden kann, das muß auch in ihm als wirklich gedacht werden. Somit hat die Metaphysik, wo sie Gotteslehre ist, nur Wirkliches zu ihrem Gegenstand. Zwar läßt sich sagen, daß auch die Lehre über Gott erst dort vollkommen wissenschaftlich wird, wo sie aus dem Wesen Gottes die Vollkommenheiten seines Seins, Lebens und Wirkens erkennt. Denn dort ermittelt sie die Wahrheiten, die sie vorträgt, aus ihrem Grunde: während sie das Dasein Gottes nur aus seinen Werken beweisen kann. Aber deßhalb kann die Metaphysik doch in jener Lehre über das Wesen und die Vollkommenheiten Gottes nicht, wie in ihren Untersuchungen über die Geschöpfe, vom Dasein absehen; ihre Lehre über Gott würde dadurch alle Wahrheit und alle Bedeutung, ja ihren eigentlichen Gegenstand verlieren. Denn das Wesen Gottes, aus dem sie alles, was sie über Gott lehrt, herleitet, besteht gerade darin, daß Gott absolute Wirklichkeit (actus purus) ist. Von der Wirklichkeit absehen, hieße also hier vom Gegenstand selbst absehen. Ferner hängt die Wahrheit der ganzen Lehre über Gott davon ab, daß jener Begriff einer absoluten Wirklichkeit objective Wahrheit, d. h. einen von unsern Vorstellungen unabhängigen Grund habe. Die Begriffe der Geschöpfe behalten diese Wahrheit, auch wenn wir von der Wirklichkeit absehen: sie besteht nämlich darin, daß das Gedachte, wenn es auch nicht ist, sein kann. Das aber läßt sich vom Begriff des absoluten Seins nicht sagen. Wenn es nicht ist,

so kann es auch nicht sein. Hier also ist die objective Wahrheit und Wirklichkeit eins und dasselbe.

327. Aber läßt sich hieraus nicht etwa ein Einwurf zu Gunsten dessen, was Hermes über die Erkenntniß der Wirklichkeit behauptet, herleiten? Die Lehre von Gott ist nicht nur in sich von hoher Bedeutung; in ihr finden überdies alle Zweige des Wissens ihre Vollendung. Denn welches ist jener Grund außer dem denkenden Geiste, durch den die Begriffe der Dinge, abgesehen von ihrem Dasein, objective Wahrheit haben? Er kann, wie oben die Scholastiker selbst bewiesen, nur in der Wesenheit Gottes gesucht werden. Gott also ist der letzte Grund alles Seins, nicht nur des wirklichen, sondern auch des idealen. So kann also auch die Wissenschaft nur durch die Erkenntniß Gottes vollendet werden. Nun wurde aber gesagt, daß die Wahrheit der Lehre über Gott von der Erkenntniß seines Daseins bedingt ist; das Dasein Gottes aber kann nur aus dem Dasein der Geschöpfe erkannt werden; somit — — Somit, antworten wir, setzt die Wissenschaft in ihrer Vollendung dennoch die Gewißheit, daß die Dinge wirklich sind, voraus, und muß demnach auch über die Annahme dieser Wirklichkeit sich Rechenschaft geben; — wer stellt das in Abrede? Aber folgt daraus, daß eine Philosophie, welche die Wirklichkeit der Welt, ohne sie zu beweisen, voraussetzte, dort aufhörte, wo ihr Hauptgeschäft beginnt? Sie würde sagen: Wenn der Mensch und wenn die Dinge um ihn her wirklich sind, so folgt, daß auch Gott, der ewige und unveränderliche, ist? Und wer würde ihr — trotz allen Zweifeln unserer Idealisten — antworten: Ja freilich, aber das ist die Hauptsache, mir zu beweisen, daß ich bin, und daß die Dinge um mich her wirklich sind? Wir wollen damit gewiß nicht sagen, daß man der idealistischen Philosophie nur durch Spott und nicht durch Gründe zu antworten habe: aber eine solche Antwort zur vorzüglichsten Aufgabe der Wissenschaft machen, heißt alle Ordnung umkehren. Diese Aufgabe bleibt immer, das veränderliche Sein der Welt aus seinen unveränderlichen Gesetzen und diese wie jenes aus Gott, dem Grunde alles Seins, zu begreifen. Es ist eine Unvollkommenheit unseres Erkennens, daß wir Gottes ewiges und nothwendiges Sein nur aus unserm zufälligen Sein erschließen können, daß also das höhere Erkennen das niedere voraussetzt. Daraus aber folgt nichts anders, als daß die Speculation auch die Erfahrung zum Gegenstand ihrer Untersuchung macht, um sich des Anfangs, dessen sie bedarf, zu

versichern; wie sie ja auch das abstracte Denken sowohl in seinen Anfängen als in seinem Fortschreiten betrachtet, um sich der Erkenntniß der Wahrheit bewußt zu werden. Denn, sagte Suarez, die Wissenschaft muß wissen, daß sie weiß.

Demzufolge würde eine Beweisführung des Daseins der Dinge in die Critik des Erkenntnißvermögens gehören, und somit „die Erreichung einer Wirklichkeit auf dem Wege der Reflexion" nicht, wie Hermes sagte, die Metaphysik selber, sondern nur eine Vorarbeit zu derselben sein. Ganz anders freilich muß man über die Aufgabe der Wissenschaft urtheilen, wenn man glaubt, von vornherein den Weg der Synthesis betreten, und aus der Idee des Absoluten, die der Vernunft wesentlich sein soll, sowohl die Begriffe als das Dasein aller Dinge a priori ermitteln zu können. Jedoch von dieser Methode, die Hermes mit uns verwirft, werden wir in der folgenden Abhandlung reden.

II.

Von der Erkenntniß der ersten Wirklichkeit.

328. Wenn der menschliche Geist sich nur durch seine Thätigkeit erkennt, eben diese Thätigkeit aber ein Erkennen ist oder doch ein Erkennen voraussetzt; so folgt, daß der Mensch eher etwas außer sich, als sich selbst erkennt. Aber erst durch die Einsicht in die Beschaffenheit seines Erkennens, kann er gewiß werden, daß er Wahres erkenne, und die Beschaffenheit seines Erkennens, setzte der h. Thomas hinzu, kann er nur erkennen, weil er auch das erkennende Prinzip, seine vernünftige Natur, erkennt. So setzt also jede nicht bloß unwillkürliche, sondern bewußte Gewißheit die Selbsterkenntniß des Geistes voraus; und weil es diese bewußte Gewißheit ist, die wir in der Wissenschaft anstreben, so ist die erste Wirklichkeit, deren wir in ihr bedürfen, allerdings das eigne Denken und Sein. — Carteſius wunderte sich, daß man an ihn die Frage stellen konnte, wie er denn der Thatsache, von der er ausgehe, des eignen Denkens gewiß werde, und er hielt es nicht für nöthig, auf derlei Fragen zu antworten. Nicht so Hermes. Der „berühmt gewordene Beweis für die Wirklichkeit des Ich: Ich denke; also bin ich" — ist ihm nicht bloß deßhalb „ein Scheinbeweis", weil in ihm aus der Wirklichkeit des Denkens

ohneweiters die Wirklichkeit des Ich geschlossen wird; sondern auch, weil darin die Wirklichkeit des Denkens auf den Ausspruch des unmittelbaren Bewußtseins angenommen wird, ohne daß die Zuverlässigkeit dieses Ausspruchs vorher nachgewiesen sei[1]).

Auf dem Wege nämlich, den Kant betreten hatte, fortschreitend glaubt er behaupten zu können, daß wir keine Einsicht in die Wahrheit weder der äußern noch der innern Anschauung, ja nicht einmal des unmittelbaren Bewußtseins der Sache in uns besitzen; und deßhalb durch Einsicht ebenso wenig unseres eignen Denkens, Empfindens u. s. w. als der Dinge außer uns gewiß werden. Da die sinnliche Anschauung, so beweist er, wenngleich in Folge der Einwirkung des Gegenstandes, doch nicht ohne Mitwirkung unseres Erkenntnißvermögens entsteht; so könnten wir durch sie nur dann zuverlässige Kenntnisse erlangen, wenn wir wüßten, daß „zwischen dem anschauenden Vermögen, das wir haben, und dem angeschauten Objecte eine absolut vollkommne Harmonie sei[2])." „Dies können wir aber nicht wissen, und wenn wir es voraussetzen wollten; so würden wir doch die gesuchte Gewißheit nur unter der Bedingung erhalten, daß wir erkännten, unser jedesmaliges wirkliches Erkennen stimme mit den Gesetzen unseres Erkenntnißvermögens überein. Um aber dies zu erkennen, ist eine zweite Erkenntniß, welche die erste zum Gegenstande hat, und dann wiederum aus demselben Grunde eine dritte reflexe Erkenntniß nöthig, — und so in's Unendliche. Wir werden also hier nicht weiter geführt, als bis zum unmittelbaren Bewußtsein der Sache in uns; woraus dann folgt, daß alle Erkenntnisse ohne Ausnahme keine andere Gewißheit als jene haben können, die das unmittelbare Bewußtsein ihnen bezeugt. Aber — nun können wir auch der Zuverlässigkeit eben dieses Zeugnisses nicht gewiß werden." Weßhalb nicht? Unser ganzes Erkennen über das unmittelbare Bewußtsein besteht darin, daß wir es in einem zweiten Bewußtsein als ein subjectiv nothwendiges wissen; eben dies aber, daß wir es als ein solches wissen, sagt uns nur ein drittes; und die subjective Nothwendigkeit des dritten werden wir erst gewahr durch ein viertes und so in's Unendliche[3])." — „Statt des Führwahrhaltens aus Einsicht, was nun alles ohne Ausnahme als unsicher verabschiedet werden muß, findet sich also, so schließt Hermes[4]),

[1]) Phil. Einl. §. 48. S. 278. — [2]) Phil. Einl. §. 19. S. 111. [3]) Phil. Einl. §. 20. S. 123. — [4]) Ebend. §. 22. S. 130.

in dem Wege der Einsicht bloß eine unendliche Reihe von Wissen und Denken." Dies ist zwar nach dem Zeugniß des unmittelbaren Bewußtseins subjectiv nothwendig; aber von der Nothwendigkeit dieses unmittelbaren Bewußtseins, das bezeugt, wissen wir nichts. „Wer demnach hieraus folgert, daß wir in diesem Wege auch die Erkenntniß unseres eignen Seins nicht einmal für wahr halten dürfen, und ferner, daß wir in demselben gar nichts Wirkliches finden können, weder uns selbst noch etwas Anderes, sondern daß wir Alles — durchaus Alles, uns selbst mit eingerechnet — als ein vorüberschwebendes Traumbild ohne Wirklichkeit und ohne Bedeutung gelten lassen müssen, der entwickelt bloß eine fernere nothwendige Folge aus dem bereits Eingesehenen. Selbst das Fürwahrhalten, daß wir nichts mit Sicherheit fürwahrhalten können, bleibt dem nicht über, der im Wege der Einsicht die Wahrheit sucht."

329. Aber wie will denn nun Hermes — es ist nicht meine Schuld, wenn die Frage spöttisch klingt — die Wahrheit ohne Einsicht finden? „Es giebt, sagt er, vor aller Reflexion ein Fürwahrhalten des nothwendig Gedachten, und dies bleibt auch nach der Reflexion unwiderruflich." Wie denn das? „So oft wir etwas durch den innern oder äußeren Sinn oder durch nicht willkürlich erschaffene Begriffe erkennen, ist mit dem Bewußtsein, „daß wir erkennen," auch das Bewußtsein schon da, „daß wir das Erkannte für wirklich halten. Und zwar ist dies ein nothwendiges Halten: denn es ist in uns, ehe wir etwas thun konnten, um es hervorzubringen oder zu verhindern, nämlich beim ersten Anfange aller Reflexion. Es bleibt aber auch nach eingetretner Reflexion unwiderruflich. Denn um es gültig zu widerrufen, müßten wir den Grund desselben gefunden und erkannt haben, daß aus ihm nur eine scheinbare Nothwendigkeit entspringe. Das können wir aber nicht." Und warum nicht? „Weil — doch wir müssen die Stelle unverkürzt hieher setzen; sonst möchten unsere Leser Schwierigkeit haben, uns Glauben beizumessen: „Wir können," so sagt Hermes, „diesen Grund in uns nicht auffinden und ihn prüfen, ohne dem unmittelbaren Bewußtsein der Sache in uns zu vertrauen: denn wodurch anders könnten wir das Dasein und die Beschaffenheit dieses Grundes erkennen? Nun hat aber der zweite Absatz entwickelt, daß wir auf keine Weise vor allem andern Halten schon den Ausspruch des unmittelbaren Bewußtseins, worauf es sich auch beziehen mag (sei es auch auf eine Sache in

uns), zuverlässig, und also das Fürwahrhalten dieses Ausspruchs sicher finden können. So können wir denn auch den Grund des vor aller Reflexion in uns gegebnen Haltens nach eingetretener Reflexion auf eine gültige Weise weder finden noch prüfen, und also gewiß das Halten selbst nicht gültig widerrufen." Und damit wir ihn ja recht verstehen, fügt Hermes sogleich nochmals hinzu: „Wir können dieses ohne uns in uns gegebne Halten nicht widerrufen, sondern müssen es bestehen lassen, weil wir uns der Zuverlässigkeit des unmittelbaren Bewußtseins der Sache in uns nicht zuvor versichern können[1])."

Aber das unwillkürliche Fürwahrhalten begleitet, wie Hermes sagte, nicht bloß das Erkennen der Sache in uns, sondern alles sinnliche Erkennen und alles nicht willkürlich geschaffene Denken und Urtheilen: wird also nun auch alles dies durch dasselbe gewiß? Nicht doch: „Denn jenes Fürwahrhalten ist nur deßhalb unwiderruflich, weil wir seinen Grund nicht untersuchen können, und dieses können wir nicht, weil wir dem Zeugniß des unmittelbaren Bewußtseins nicht vertrauen dürfen. Allein nun wird dies Bewußtsein durch die Unwiderruflichkeit des nothwendigen Fürwahrhaltens zuverlässig und folglich geeignet, den Grund der Nothwendigkeit zu eben dem Halten im Fall eines jeden andern nothwendigen Erkennens auf eine gültige Weise zu prüfen, und also vielleicht die Nothwendigkeit aufzuheben. Die gefundene Wirklichkeit beschränkt sich also vor der Hand auf die Wirklichkeit der uns unmittelbar bewußten Sache in uns[2])."

So glaubt sich denn Hermes in der That aus dem Kreise des nothwendigen Denkens hinausgefunden, und den Standpunkt des nothwendigen Haltens erreicht zu haben. Er weiß nun, daß er denkt, und „die Vernunft kann von dieser ihr ohne sie (ja freilich ohne sie!) gegebnen Wirklichkeit ausgehend, im Wege ihr nothwendiger und zwar mit Reflexion für nothwendig gefundener Forderungen eines Grundes noch neue Wirklichkeiten finden und es ist noch nicht abzusehen, wie viele wohl[3])."

Dies wäre also der Beweis, den Carteſius schuldig geblieben war, und man muß gestehen, daß er ein Meisterstück grübelnder Sophistik ist. Bringt doch Hermes heraus, daß uns das Bewußtsein der Sache in uns gerade deßhalb gewiß wird, weil wir

[1]) Ebend. §. 34. 35. S. 181. [2]) Ebend. §. 36. S. 189. und ff. [3]) Ebend. §. 37. S. 193.

ihm nicht trauen dürfen, d. h. weil es ungewiß ist. Und Männer, die mit dem größten Ernste solche Dinge vortragen, und mit unsäglicher Anstrengung solche Wege anbahnen, sie dürfen den Scholastikern Grübelei und Spitzfindigkeit vorwerfen! Doch gehen wir auf die Sache ein.

330. Schon aus jener Eintheilung des Fürwahrhaltens aus unmittelbarer und mittelbarer Nothwendigkeit, die wir oben prüften, ergab sich, daß Hermes für die Gewißheit keine aus dem Lichte der Erkenntniß hervorgehende Nöthigung fordert, sondern mit jeder Bestimmung, die der Geist woher immer erhält, zufrieden ist. Deßhalb sagt er auch bei anderer Gelegenheit, — ich erinnere mich nicht an welcher Stelle, — wenn man wirklich nicht zweifeln könne, so sei es gleichgültig, weßhalb man es nicht könne. Hier aber finden wir, daß bei Hermes gerade jenes Fürwahrhalten, auf dem ihm gemäß alles andere ruht, ein solches aufgedrungene ist, und daß wir uns von ihm nur deßhalb nicht los machen können, weil wir nicht im Stande sind, es zu prüfen. Wenn wir also das Ergebniß der hermesischen Forschung mit der Lehre der Scholastiker, welche, um für wahr zu halten, Einsicht in die Wahrheit der Erkenntniß fordern, vergleichen: so findet sich, daß die letzteren die Gewißheit eines seiner selbst bewußten Wesens beanspruchen; während Hermes sich mit jener Sicherheit begnügt, welche die vernunftlosen Thiere in ihrem Handeln leitet. — Nicht doch! wird man entgegnen: die Thiere gehen sicher, weil sie ihr Wahrnehmen nicht zum Gegenstand ihrer Betrachtung machen können; dem Menschen aber wird nach Hermes das unwillkürliche Fürwahrhalten, welches sein Erkennen begleitet, gewiß, weil er es als ein auch nach der Reflexion unwiderrufliches erkennt. Freilich, aber weßhalb ist es unwiderruflich? weil wir finden, daß es auf Erkenntniß der Wahrheit gegründet ist? Keineswegs; sondern nur deßhalb, weil das einzige Mittel, wodurch wir es untersuchen könnten, das Bewußtsein dessen, was in uns ist, unzuverlässig ist. „Wir müssen es," so sagt Hermes sehr bezeichnend, „wir müssen es *bestehen lassen*." Auch wir sind also im Grunde nur sicher, weil wir unser Erkennen nicht untersuchen können.

Aber wären wir, wenn sich die Sache so, wie Hermes meint, verhielte, wirklich sicher? Etwas anderes ist, nicht untersuchen können, weil man der Reflexion über das eigne Erkennen und der Unterscheidung des Wahren und Falschen unfähig ist; etwas anders, nicht untersuchen können, weil man bei der Reflexion findet, daß

man eines zuverlässigen Mittels, jene Unterscheidung vorzunehmen, ermangelt. Das erstere ist in den sinnlichen Wesen, die ohne Selbstbewußtsein sind, der Fall, und darum können diese zwar nicht im eigentlichen Sinne gewiß sein, aber auch nicht zweifeln; das andere wäre nach Hermes Theorie im Menschen der Fall, und dieser müßte somit, eben weil er seiner selbst bewußt und deßhalb der Reflexion fähig ist, auch jene uneigentliche Gewißheit, welche die vernunftlosen Wesen haben, verlieren. Denn das Thier zweifelt nicht, weil es nicht weiß, daß es unfähig ist, zu untersuchen; der Mensch aber würde nach Hermes Theorie wissen, daß er nicht untersuchen kann: und müßte also eben deßhalb zweifeln. Zu welch sonderlichem Schlusse ist doch Hermes gekommen: Ich finde in mir ein Fürwahrhalten vor, dessen Grund ich nicht erkennen noch beurtheilen kann, weil das Bewußtsein, durch das ich ihn erkennen müßte, ungewiß ist; — also muß ich das Fürwahrhalten bestehen lassen: — warum nicht vielmehr: also muß ich es dahingestellt sein lassen, ob jener Grund sicher ist oder nicht, und folglich im Zweifel verharren? — Was man also oft der cartesianischen Philosophie mit einigem Unrecht vorgeworfen hat; das läßt sich von der hermesischen mit aller Wahrheit behaupten: sie will den Zweifel an aller und jeder Erkenntniß zum Fundament des Wissens und die Ungewißheit selbst zum Ursprung der Gewißheit machen.

331. Um aber nun die Zweifel, aus denen sich Hermes nicht herauszuwinden gewußt hat, zu beleuchten; müssen wir zuvörderst hervorheben, daß die erste Wirklichkeit, unser eigenes Denken und Sein, uns nicht durch ein Anderes, sondern nur durch sich selbst gewiß werden kann. Weil dem Geiste die Selbsterkenntniß durch seine Thätigkeit vermittelt wird, so geht derselben zwar die Erkenntniß eines Andern voraus; aber nicht dies erkannte Andere, sondern die erkennende Thätigkeit ist das, wodurch der Geist sich selbst offenbar wird. Die Erkenntniß und die Gewißheit dieser Thätigkeit aber ist die unmittelbarste, die es geben kann. Jede Erkenntniß setzt voraus, daß das Erkannte irgendwie in dem Erkennenden sei. Sie wird aber unmittelbar genannt, nicht nur wenn das Erkannte seinem physischen Sein nach in dem Erkennenden ist, sondern auch wenn es zwar nur durch die Vorstellung in ihm ist, aber diese Vorstellung doch von dem Gegenstand selbst und nicht von einem Dritten empfangen ist (n. 39). Ist demzufolge schon die sinnliche Anschauung unmittelbare Erkenntniß, so

muß es noch viel mehr das Bewußtsein der eignen Thätigkeit sein; weil hier das Erkannte, der thätige Geist, mit dem Erkennenden dem Sein nach Eines ist. Wenn die Thätigkeit, deren wir uns bewußt sind, Denken ist; so sind das Erkannte und Erkennen Aeußerungen einer und derselben Kraft der Vernunft: wenn aber jene Thätigkeit ein Wollen ist, so ist zwar die (in der Thätigkeit) erkannte Kraft von der (im Bewußtsein) erkennenden verschieden, aber beide Kräfte, Wille und Vernunft, wurzeln in einem Grunde. Es ist ein und dasselbe Prinzip, das will und das sein Wollen erkennt; ein und dasselbe Sein, das in der erkannten Thätigkeit und in dem erkennenden Bewußtsein erscheint. — Wie verhält es sich also mit der Zuverlässigkeit dieses Bewußtseins? Wer etwa läugnen wollte, daß er ein solches Bewußtsein habe, mit dem wäre freilich nichts anzufangen. Er kann aber auch nicht läugnen, daß er sich genöthigt findet, dasselbe für wahr zu halten, d. h. zu halten, daß die Zustände, die ihm das Bewußtsein bezeugt, wirklich in ihm sind. Das räumt auch Hermes ein: aber er meint, dies in uns unwillkürlich entstehende Fürwahrhalten werde durch die Reflexion aufgehoben. Denn durch diese finde sich, daß wir vom unmittelbaren Bewußtsein, das in uns ist, nichts wissen, als daß es uns (subjectiv) nothwendig ist. Wir aber, auf die oben gegebne Erklärung gestützt, behaupten, daß jenes Fürwahrhalten durch die Reflexion befestigt wird. Und weßhalb? weil wir durch dieselbe nicht bloß jene Nothwendigkeit, sondern auch den Grund derselben finden. Sich seiner Thätigkeit bewußt sein, heißt nicht bloß die Thätigkeit wahrnehmen, sondern sie zugleich als die seinige erkennen. Der Geist sieht ein, daß er, derselbe, welcher im Bewußtsein die Thätigkeit erkennt, auch das Prinzip dieser Thätigkeit, der Thätige ist. In dem Bewußtsein, von dem wir reden, ist die Erkenntniß jener Einheit des Prinzips und Seins, die oben erklärt wurde, eingeschlossen, und diese Erkenntniß ist der Grund des nothwendigen Fürwahrhaltens. So wenig der Geist zweifeln kann, daß er ein Bewußtsein habe, so wenig kann er zweifeln, daß der Inhalt des Bewußtseins z. B. sein Denken in ihm sei: weil in beiden, dem Bewußtsein und dem Denken, ein und dasselbe, d. h. sein eigenes Sein sich ihm offenbart.

Geht also das Selbstbewußtsein (die Erkenntniß unsers Seins) dem Bewußtsein der Sache in uns (der Erkenntniß unserer Zustände und Thätigkeiten) vorher? Nicht der Wahrnehmung dieser Zustände, wohl aber der Erkenntniß der Wahrheit dieser Wahr-

nehmung, und folglich der eigentlichen Gewißheit. Nur weil der Geist, indem er seine Thätigkeit wahrnimmt, zugleich sein in ihr ihm erscheinendes Sein erfaßt, erkennt er sich als den einen Grund und Träger des erkennenden Bewußtseins und der erkannten Thätigkeit. Darin stimmen wir also Günther bei, daß auch diese erste und ursprüngliche Gewißheit das Selbstbewußtsein zur Voraussetzung hat, und wir brauchen nicht zu wiederholen, daß eben dies auch in der Lehre des h. Thomas von der Wahrheit und Gewißheit des Erkennens gelegen ist. Hermes aber konnte nur deßhalb aus seinen Zweifeln keinen Ausweg finden, weil er nicht einsah, daß der Geist zugleich mit seinem Denken auch sich selbst, d. h. das Sein, welches im Denken zur Erscheinung kommt, erfaßt. Er glaubt vielmehr eben dies, daß die in uns vorübergehenden Thätigkeiten und Zustände ein bleibendes Sein als Grund und Träger voraussetzen, daß der Gedanke des Ich Wahrheit habe, erst später ausführlich und mühsam beweisen zu müssen, und sucht also hier eine Gewißheit des unmittelbaren Bewußtseins der Erscheinungen in uns, die von dieser Wahrheit unabhängig sei. Was Wunder also, daß er vergeblich suchte?

Wenn er aber sagt, daß wir, um der Sache in uns gewiß zu werden, von dem Bewußtsein, das sie bezeugt, ein anders, und von diesem ein drittes u. s. w. erzeugen müßten; so ist es wahr, und wird auch vom h. Thomas hervorgehoben[1]), daß wir die Erkenntniß des Erkennens zum Gegenstand eines zweiten Bewußtseins machen, und so in der Reflexion ohne Aufhören fortfahren können: aber es ist falsch, daß wir so fortfahren müssen, um des ersten Bewußtseins gewiß zu werden. Wie dieses seine Gewißheit in sich selber hat, so auch jedes folgende; das heißt, so wie es uns dadurch, daß wir uns bewußt sind zu denken, gewiß ist, daß wir denken; so ist es auch durch das zweite Bewußtsein außer Zweifel, daß wir uns des Denkens bewußt sind. Und die Ursache der Gewißheit ist stets dieselbe: denn wir werden des Daseins dieses Bewußtseins gewiß, weil wir es als Zustand desselben Subjects erkennen, das auch Prinzip und Träger des folgenden Bewußtseins ist.

Damit wir uns also von der Wahrheit des unmittelbaren Bewußtseins Rechenschaft geben, ist nichts anders nöthig, als die Natur alles Erkennens und die eigenthümliche Beschaffenheit des ersten und durchaus unmittelbaren Erkennens in's Licht zu stellen.

[1]) Summa. p. 1. q. 87. a. 3. ad 2.

Könnten wir uns aber diese Rechenschaft nicht geben, so ist klar, daß die wissenschaftliche Reflexion mit dem thatsächlichen Leben des Geistes in stetem Widerspruch sein würde. Denn wenn von mancher andern Wahrheit sich sagen läßt, daß sie auch dem widerstrebenden Geiste sich offenbart, und ihn trotz ihm gewiß macht; so gilt dies ganz besonders von der Wahrheit des eignen Denkens und Seins. Oder können wir dem Selbstbewußtsein entfliehen, und sein Dasein bezweifeln, ohne es vor uns selbst zu bethätigen?

332. So schließen wir denn: Ist es der menschlichen Vernunft eigen, nicht von vornherein im Besitz der Wahrheit zu sein, sondern zu demselben allmählig, das eine aus dem andern erkennend, zu gelangen; so ist es jedoch eine nothwendige Bedingung eben dieses fortschreitenden Erkennens, irgend einen Anfang zu haben, *der durch sich selbst* erkannt werde. Soll aber das vernünftige Erkennen vor dem sinnlichen den Vorzug der Gewißheit haben, so muß in ihm mit der Erkenntniß des Wahren die Erkenntniß, daß wir Wahres erkennen, verbunden sein. Denn ein Fürwahrhalten, das nicht aus dieser Erkenntniß entspringt, sondern aufgedrungen wird, verdient den Namen der Gewißheit nicht, und ist überdies in einem vernünftigen Wesen, das als solches sein Erkennen und Fürwahrhalten zum Gegenstand seiner Betrachtung machen kann, unmöglich. Somit muß jener Anfang unsers Erkennens dadurch gewiß sein, daß mit der Erkenntniß dieses ersten Wahren immer auch die Einsicht, daß wir Wahres erkennen, verbunden ist. Dies gilt aber ebensowohl von den Anfängen des abstracten Denkens, den Prinzipien, als von der ersten Wirklichkeit, dem Ausgangspunkt. Von beiden hat es auch die Scholastik behauptet, Hermes aber, jene Eigenschaft des intellectuellen Erkennens nicht erfassend, vergebens nach einer andern Quelle der Gewißheit gesucht. Wie er oben für die Grundsätze des Denkens statt der Einsicht in die Wahrheit der Begriffe, auf denen sie ruhen, eine apriorische, d. h. nicht aus Erkenntniß entspringende Nothwendigkeit behauptete; so setzt er hier an die Stelle der Einsicht, daß die Sache in uns unsere Sache ist, d. h. an die Stelle des Selbstbewußtseins eine Nothwendigkeit, für wirklich zu halten, die nicht nur eben so blind, als jene ist, sondern überdies nur bestehen soll, weil wir unfähig seien, sie zu untersuchen.

Wollte man uns nun entgegnen, daß wir, um diese Mißgriffe Hermes in's Licht zu stellen, uns weit mehr der neuen und namentlich der Güntherischen Philosophie, als der scholastischen

bedient; so könnten wir wiederholen, daß wir nie behauptet haben, alle Fragen, welche die Gegenwart stellt, seien schon in der Vorzeit befriedigend gelöst, noch auch je in Zweifel gezogen haben, ob für diese Lösung die Leistungen der neuen Philosophie zu benutzen seien. Was wir in Abrede stellen, ist dies, daß man, um die philosophischen Wissenschaften zu vollenden, die Grundsätze der Vorzeit verläugnen und den Weg, den sie angebahnt hat, verlassen müsse. — Aber ist denn von dem, was wir gegen Hermes bemerkten, wirklich bei den Scholastikern so wenig zu finden? Es war doch ihre Lehre, daß die Seele sich selbst aus ihrer Thätigkeit nicht durch Schlüsse, sondern deßhalb allein erkennt, weil sie in der Thätigkeit als das thätige Prinzip gegenwärtig ist: daß aber dort unmittelbare Gewißheit sein muß, wo das Erkannte mit dem Erkennenden dem Sein nach Eines ist. War es ferner nicht der h. Thomas, der die Gewißheit an die Bedingung knüpfte, daß wir nicht nur Wahres, sondern auch die Wahrheit der Erkenntniß erkennen? und machte nicht er die Fähigkeit, so zu erkennen, davon abhängig, daß ein Prinzip nicht nur seine Thätigkeit, sondern auch seine Natur erkenne? wies endlich nicht er für die Erkenntniß der eignen Wesenheit den Grund in der Immaterialität des Geistes nach? Wenn wir also diese Gedanken entwickelnd in manchen Punkten mit Günther zusammentreffen, so möge man daraus abnehmen, wie viel besser Günther gethan hätte, sich mit der Scholastik, ehe er sie befeindete, näher bekannt zu machen. Er befeindet sie aber auch in einem der Punkte, die wir so eben hervorhoben: denn er will keine Gewißheit, die *unmittelbar* sei.

III.

Von der Erkenntniß der Außenwelt.

333. Günther macht es der Scholastik zum Vorwurf, daß sie die höchste Gewißheit in der unmittelbaren Erkenntniß der Prinzipien gesucht, und deßhalb das Wissen für Schauen erklärt habe. Gefehlt sei dies darum, weil gerade das mittelbare Erkennen das eigenthümlich geistige und der Quell all unserer Gewißheit sei. Auch die Natur kenne sich unmittelbar, in der Sinnesanschauung nämlich: aber dies Kennen beschränke sich auf die Erscheinungen, und werde nie ein Erkennen ihrer selbst, ein Wissen um ihr Sein, als den Grund ihrer Erscheinungen. „Wo aber dieses *eigent-*

liche Wissen nicht eintrete, da sei keine Gewißheit vorhanden bei aller sonstigen Unmittelbarkeit und der ihr zukommenden Sicherheit. „Gehört es aber," fährt Günther fort, „zum Charakter des Geistes, sich als Seyn für sich, als Lebensprinzip zu wissen; so ergiebt sich schon hieraus, daß der Geist zur Gewißheit über die Natur außer ihm nicht auf unmittelbarem Wege vordringe, weil diese letztere von der Gewißheit des Geistes um sich selber abhängig ist. — Allein selbst die Gewißheit des Geistes von ihm selber ist keine unmittelbare, wie solche schlechterdings nur vom absoluten Sein prädizirt werden kann. Denn nur durch die Erscheinung seines Seins gelangt er zum Wissen um das Letztere, und selbst in diese Erscheinung kann er sich nicht durch sich selber übersetzen, sondern er wird versetzt durch die Einwirkung eines fremden Seins und durch seine nothwendig erfolgende Gegenwirkung ..... Und dann erst, wenn das menschliche Subject zur Erfassung des Seins als Prinzips und Substrats der ursprünglichen Erscheinung vorgedrungen; dann erst kann und muß der Menschengeist alle gegebne Objectivität nach denselben Kategorien (Seinsweisen) behandeln: dann erst muß er all und jeder Erscheinung, zu der er sich selber nicht als zureichende Ursache bekennen kann, ein eignes Prinzip zuerkennen, und zwar mit derselben Gewißheit, mit der er sein Dasein selbst als Sein und Erscheinen (und jenes erst nach und hinter diesem) ursprünglich und instinctartig gefunden hat. ..... So viel über die Unmittelbarkeit der Natur in ihrem Kennen, die, weil sie kein Erkennen und Wissen ist, keine Gewißheit hat; ohne ihr deßhalb auch schon die Sicherheit in ihren Funktionen abzusprechen; und so viel über die Mittelbarkeit des Geistes im Wissen um sich als Sein, das allein Gewißheit giebt im Erkennen des eignen und dadurch erst um fremdes Sein und Dasein[1])."

Wenn Günther hiemit behauptet, daß alle Gewißheit vom fremden Sein die Gewißheit vom eignen Sein voraussetze, daß nur dort eigentliches Wissen sei, wo nicht bloß Erscheinungen, sondern das ihnen zu Grunde liegende Sein erkannt werde, daß aber der menschliche Geist sowohl das eigne als das fremde Sein nicht unmittelbar, sondern durch die Erscheinungen erkenne; so wissen wir nun schon, daß alles dies auch von der Scholastik bestimmt und ausdrücklich gelehrt wurde. Um so mehr

[1]) Janusköpfe. S. 286 u. ff.

also könnte man mit Günther fragen: „Wie kam die Scholastik auf den Gedanken, der Anschauung (als dem unmittelbaren Erkennen) jenen (d. h. den höchsten) Grad von Gewißheit zu vindiziren? und wie konnte sie das Wissen ein Schauen nennen?" besonders da auch sie der Natur darum das Wissen und die Gewißheit absprach, weil sie nur ihre Erscheinung und nicht wie der Mensch durch diese ihr Sein erkenne? Oder haben vielleicht die Scholastiker, was Günther tadelt, gar nicht gelehrt? Es könnte hier bemerkt werden, daß zwar die Scholastiker dem unmittelbaren Erkennen der Prinzipien die höchste Gewißheit beilegten, aber nichtsdestoweniger so weit entfernt waren, alles Wissen für Schauen zu erklären, daß sie gerade umgekehrt das Wissen als ein mittelbares Erkennen dem Erkennen der Prinzipien entgegensetzten. Durch letzteres werden ihnen zufolge die Anfänge, von denen die Beweisführung ausgeht, erkannt; das Wissen aber ist ihnen das durch die Beweisführung vermittelte Erkennen, und so sind, wie wir schon wissen, in ihrer Sprache intelligere und scire, intelligentia und scientia, intellectus und ratio verschieden (n. 145). Aber dies ist in unserer Frage nicht von großem Belange. Denn alles Wissen erhielt nach der Lehre der Scholastiker seine Gewißheit aus den Prinzipien, die es vermittelten und folglich aus unmittelbaren Erkenntnissen. Es war somit ihnen zufolge allerdings in allem Wissen auch ein Schauen (wenn wir jedes unmittelbare Erkennen so nennen wollen), und nur dadurch war das Wissen gewiß. Dazu kommt, daß sie — mit Aristoteles — jener unmittelbaren Erkenntniß der Prinzipien, eben weil durch sie erst das vermittelte Erkennen gewiß wird, eine höhere Gewißheit beilegten. Eine Wirkung nämlich könne keine Vollkommenheit haben, welche die Ursache nicht in höherem Grade besitze.

Gerieth also hier die Scholastik nicht mit sich selbst in Streit? Lehrt ja auch sie mit Aristoteles, eigentliches Wissen und vollkommne Gewißheit sei erst dort, wo die Sache aus ihrem Grunde begriffen wird. So müßte sie also annehmen, daß die Vernunft in jenen Prinzipien die höchsten Gründe der Dinge unmittelbar erkenne. Nun behauptet sie aber im Gegentheil, daß all unser Wissen und Erkennen von den Erscheinungen der Dinge anfange. Zwar fand die Scholastik hiefür den Grund nicht in der Wesenheit des geschaffenen Geistes als solchen, und legte deßhalb dem reinen Geiste eine unmittelbare Erkenntniß nicht nur der Erscheinungen, sondern auch des Wesens der Dinge bei: aber da sie doch

von der menschlichen Seele behauptete, nur durch die sinnliche Erscheinung komme sie zum übersinnlichen Grunde, wie konnte sie dann derselben ein unmittelbares Erkennen der höchsten Gründe zuschreiben? — Sie konnte es darum, weil der Satz, unser Erkennen beginne vom Sinnlichen, eine andere Bedeutung hat, wenn vom Besondern und Concreten, und eine andere, wenn vom Allgemeinen und Abstracten die Rede ist.

334. Was wir durch den Begriff auffassen, ist zwar in dem Einzelding, das dem Sinne erscheint, aber demselben nicht so eigenthümlich, daß es nicht auch in andern sein, und somit auch wirklich werden könnte, wenn das Einzelding, bei dessen Erscheinung der Begriff gebildet wird, gar nicht wäre oder aufhörte zu sein. Eben deßhalb ist die intellectuelle Vorstellung eine allgemeine und abstracte; eben deßhalb aber hängt auch ihre Wahrheit insofern sie allgemein und abstract ist, von der Wirklichkeit des Sinnlichen nicht ab. Um der Wahrheit eines allgemeinen Begriffes gewiß zu werden, bedürfen wir nicht des Urtheils über diese Wirklichkeit, sondern nur des Urtheils über die innere Uebereinstimmung der Bestandtheile des Begriffes. Ist aber die Wahrheit allgemeiner Begriffe unabhängig von der Wirklichkeit des Einzelnen, so ist es auch die Wahrheit der Prinzipien.

Demzufolge ist es kein Widerspruch, wenn die Scholastiker dem vernünftigen Erkennen die sinnliche Anschauung vorhergehen lassen, und dann doch von den Prinzipien behaupten, daß ihre Wahrheit aus ihnen selbst erkannt werde. Aristoteles erklärt sie auch für Urtheile, denen kein anderes Urtheil vorhergeht. Und so ist es: sie setzen nur Begriffe, und die höchsten Prinzipien, von denen wir eigentlich reden, nur die einfachsten Begriffe voraus. Obgleich der Geist diese nicht ohne vorhergehende Sinnenvorstellung bildet; so erkennt er doch ihre Wahrheit nicht aus dieser, sondern aus ihnen selber.

Aber anders verhält es sich mit der Erkenntniß des Besondern und Concreten. Ist von dieser die Rede, so pflegen die Scholastiker zu sagen, daß zwar in den Dingen das Uebersinnliche die Ursache des Sinnlichen, aber in uns die Erkenntniß des Sinnlichen die Ursache der Erkenntniß des Uebersinnlichen sei. — Zunächst gilt dies, so oft wir aus einem Wesen, dessen Erscheinungen wahrgenommen werden, ein anderes Wesen, das den Sinnen nicht erscheint, als die Ursache des ersteren finden; und diese Art der Erkenntniß ist im vollsten Sinne eine vermittelte. Denn das

Urtheil über das Dasein der Ursache wird aus dem Urtheil über das Dasein der Wirkung gefolgert. Aber auch von der Erkenntniß jenes Concreten, dessen Erscheinungen wir in Erfahrung bringen, läßt sich der erwähnte Satz behaupten. Damit unsere Seele sich aus ihrer Thätigkeit erkenne, bedarf es zwar nur ihrer Gegenwart in ihrer Thätigkeit. Da nämlich die Thätigkeit in concreto nichts anders ist als der thätig gewordene Grund; so muß die Seele, welche fähig ist, das Sein zu erkennen, sobald sie die Thätigkeit erkennt, auch ihr Sein erkennen. Ebenso ist, um das Dasein einer körperlichen Substanz zu erkennen, nichts anders nothwendig, als daß sie dem Geiste durch die Sinne erscheint. Denn da der Geist in eben dem, was er durch die Sinne seiner Erscheinung nach wahrnimmt, zugleich durch die Vernunft das Sein denkt; so muß ihm auch die Wirklichkeit des Seins zugleich mit der Wirklichkeit der Erscheinung gewiß werden. Aber sie wird es doch auch nur *durch* diese, d. h. die Vernunft kann, was sie im Gegenstand erkennt, das Wesen, nur für wirklich erklären, weil sie das, was der Sinn wahrnimmt, die Erscheinungen, für wirklich erklärt.

So würde also die Scholastik, wenn sie unsere Sprache redete, allerdings ebensowohl als Günther jede Erkenntniß des concreten Seins, insofern sie Erkenntniß des Seins, d. h. der Substanz ist, eine vermittelte nennen; denn unmittelbar werden auch nach ihr nur die Erscheinungen erkannt.

335. Aber wie konnte sie denn in den Prinzipien des abstracten Denkens nicht nur die höchste Gewißheit, sondern auch den Grund aller Gewißheit suchen? Es ist zwar einleuchtend, daß alle Sicherheit unsers fortschreitenden Erkennens von der Gewißheit jener Grundsätze, durch die wir fortschreiten, abhängt; aber wenn wir nicht von dem Concreten ausgehen, so bleibt ja unser Denken in der Ordnung des Idealen. Gehen wir aber vom Concreten aus, so beruht auch unsere Wissenschaft, insoweit sie das Wirkliche und nicht bloß Ideales zum Inhalte hat, auf der Gewißheit, womit wir das Concrete erkennen, d. h. auf der Gewißheit der Erfahrung. Nur dann also könnte man in den abstracten Grundsätzen den letzten Grund aller Gewißheit anerkennen, wenn die Erfahrung uns durch sie gewiß würde.

Da tritt uns aber Günther entgegen: „Der Geist, sagt er, kann nicht auf unmittelbarem Wege zur Gewißheit über die Natur vordringen. Denn diese Gewißheit setzt eine andere, jene näm-

lich, die der Geist von sich selber hat, voraus. Erst dann, wenn der Mensch sein eigen Sein aus seiner Erscheinung erkannt hat, kann und muß er aller und jeder Erscheinung, zu der er sich selber nicht als zureichende Ursache bekennen kann, ein eignes Prinzip zuerkennen, mit derselben Gewißheit, mit der er das eigne Sein als Prinzip seiner Erscheinung gefunden hat." Nicht also, das ist die Folge, die abstracten Gesetze des Denkens, sondern das Selbstbewußtsein macht uns der Außenwelt gewiß.

Es ließe sich zunächst erwiedern, daß die Gewißheit der Außenwelt durch alles, was Günther sagt, noch nicht begründet sei. Die sinnlichen Wahrnehmungen sind uns als solche, d. h. als *etwas in uns* durch das unmittelbare Bewußtsein gewiß, und dieses selbe Bewußtsein bezeugt, daß wir jene Vorstellungen nicht willkürlich, sondern in Folge empfangener Eindrücke bilden. Deßhalb muß nach dem von Günther angegebnen Prinzip allerdings als gewiß angenommen werden, daß dieselben irgend eine Ursache außer uns haben: aber dürfen wir nun sofort behaupten, daß diese Ursache die Dinge, und was wir wahrnehmen, Erscheinungen von Substanzen außer uns seien? Bekanntlich hat Carteſius eben dies geläugnet. Es könnten ja, sagt er, alle Eindrücke, die wir durch die Sinne empfangen, von irgend einem mächtigen Wesen hervorgebracht, und wir also, indem wir durch sie Erscheinungen wirklicher Dinge wahrzunehmen glauben, in einer beständigen Täuſchung begriffen sein. Die Annahme ist in hohem Grade abentheuerlich, aber es liegt ihr doch eine Wahrheit zu Grunde, die verdient, hervorgehoben zu werden. Daß eine solche Einwirkung auf unsere Sinne von Seiten Gottes oder auch der guten und bösen Geister nicht physisch unmöglich sei, läßt sich behaupten; und daß sie in einzelnen Fällen wirklich Statt gefunden, bezeugt sowohl die profane als die heilige Geschichte. Daraus also folgt, daß die Gewißheit, womit wir die Wirklichkeit nicht zwar der Dinge überhaupt, aber doch dieser oder jener einzelnen behaupten, nur eine precäre oder bedingte ist; und eben dies ist es, was die Scholastiker bemerken, die physische von der metaphysischen Gewißheit unterscheidend. Die *physische* ist an die Bedingung geknüpft, daß die Gesetze der Natur ungehindert wirken; die *metaphysische* ist unbedingt, denn sie entspringt aus der Erkenntniß des Nothwendigen, Ewigen, Unveränderlichen. — Indessen wie gesagt, die Annahme, daß unsere sinnlichen Wahrnehmungen überhaupt auf solcher Täuschung beruhten, ist sehr barock, und wenn

sie einer Widerlegung bedarf, so kann diese nicht schwer sein. Denn wer, um die sinnliche Welt ungewiß zu machen, die übersinnliche voraussetzt, dem wird man leicht aus dieser jene beweisen können. Wir geben also zu, daß wir auf dem Wege, den Günther angiebt, von der Wirklichkeit der Dinge außer uns gewiß werden; aber wir behaupten, daß auch diese Gewißheit, wenn sie gleich wie jede andere das Selbstbewußtsein voraussetzt, dennoch auf jenen Prinzipien, die wir durch intellectuelle Anschauung erkennen, ruhet.

336. Weßhalb kann und muß der Geist, nachdem er sein eigen Sein aus seiner Erscheinung gefunden hat, aller und jeder Erscheinung, zu der er sich selber nicht als zureichende Ursache bekennen kann, ein eigenes Sein als Grund zuerkennen? Hätte er die bloße Thatsache, daß in ihm der Erscheinung ein Sein zu Grunde liegt, erkannt; so wäre er dazu weder berechtigt, noch genöthigt. Aber er hat, als sich ihm sein Wesen im Selbstbewußtsein aufschloß, zugleich die Begriffe des Seins und der Erscheinung gewonnen, und aus *ihnen* erkannt, daß *jede* Erscheinung ein Sein zum Prinzip und Substrate haben muß. Hierin hat er den Grund jener inneren Thatsache, durch die er zum Selbstbewußtsein kam, aber auch ein Gesetz gefunden, nach dem er über alle und jede Erscheinung mit Gewißheit denken kann und muß.

Man kann nicht einwenden, daß doch immer diese Erkenntniß der Prinzipien von der Selbsterkenntniß des Geistes ihren Anfang nehme. Denn möge auch der Geist eher sich selbst (das besondere Sein) und dann erst jenes Prinzip erkennen; so folgt daraus noch gar nicht, daß die Erkenntniß des letzteren keine unmittelbare sei. Es folgt nur, daß die *Thatsache* der Erkenntniß des Prinzipes die Thatsache der Erkenntniß unser selbst voraussetze: damit aber die erstere aufhörte eine unmittelbare zu sein, müßte überdies ihre *Wahrheit* aus der letzteren erkannt werden. Das aber ist nicht der Fall: wir erkennen die Wahrheit des Prinzips nicht aus der Wahrheit unseres Seins, sondern aus ihm selbst. Mögen wir immer die Ideen des Seins und Erscheinens erst erhalten, wenn wir in uns selbst ein besonderes Sein erkannt und von seinem Erscheinen unterschieden haben; so finden wir doch die Wahrheit, daß jedes Erscheinen ein Sein voraussetzt, nicht daraus, daß dies in unserm besondern Sein der Fall ist, sondern aus der Natur des Seins und des Erscheinens, welche wir durch die Begriffe auffassen. Und so erkennen wir alle anderen Prin-

zipien nicht als etwas in dem besondern Sein, das wir in Erfahrung bringen, Gegründetes, sondern umgekehrt als die Gesetze, die allem, was wir von dem besondern Seins erkennen, zu Grunde liegen. Von neuem also finden wir, daß wir durch die Erkenntniß des concreten und besondern Seins, die Günther Idee nennt, nur unter der Bedingung zu einer Wissenschaft gelangen, wenn wir aus ihr die abstracte und allgemeine Vorstellung des Seins, den Begriff, gewonnen haben (n. 98); und was wir — freilich nicht aus demselben Grunde — gegen Cartesius sagten, das müssen wir gegen Günther wiederholen: durch die Gewißheit des eignen Seins hat zwar der denkende Geist einen festen Punkt, auf dem er stehen kann; aber nur durch die Gewißheit der Prinzipien ist es ihm möglich, von diesem Punkte aus voranzuschreiten, und zu einem Wissen sowohl über die Beschaffenheit seines eignen Seins, als auch über die Wirklichkeit und die Beschaffenheit des fremden Seins zu gelangen.

Aber wenn auch der Geist der Wirklichkeit des fremden Seins erst vermittelst der Prinzipien gewiß wird, hat denn nicht die Gewißheit aller Prinzipien zuletzt die Gewißheit vom eignen Sein, d. i. das Selbstbewußtsein zur Voraussetzung? Allerdings; aber auch hier dürfen wir sagen: so, daß sie deßhalb nicht aufhört eine unmittelbare zu sein. Denn das Selbstbewußtsein wird nicht vorausgesetzt als eine Erkenntniß, aus welcher der Geist die Wahrheit dessen, was die intellectuelle Anschauung auffaßt, d. i. der Prinzipien ersehe, sondern als eine Erkenntniß, durch welche der Geist erst fähig wird, sein Erkennen zum Gegenstand seiner Betrachtung zu machen, über seine Beschaffenheit zu urtheilen und so zur Gewißheit zu gelangen. Daß aber auf diese Weise das Selbstbewußtsein Grund aller und jeder Gewißheit sei, haben auch die Scholastiker auf das Bestimmteste gelehrt.

Viertes Hauptstück.

Von der Erkenntniß des Wesens der wirklichen Dinge.

I.

Verhältniß der kantischen Philosophie zur Scholastik im Allgemeinen.

337. Um die sinnliche Welt nicht wie immer, sondern wissenschaftlich und aus ihr die übersinnliche Welt zu erkennen, genügt es nicht der Wirklichkeit dessen, was die Sinne wahrnehmen, gewiß zu sein; sondern wir müssen auch berechtigt sein, die Beschaffenheit der Dinge und der an ihnen vorgehenden Veränderungen nach den Begriffen, die wir von ihnen in Folge der sinnlichen Anschauung bilden, zu denken. Diese Berechtigung läugnet die critische Philosophie, und erklärt deßhalb alle Metaphysik für unmöglich. Ihr zufolge hätte demnach die Vorzeit, welche das Recht zu einem solchen Denken voraussetzte, auf Sand gebaut. — Diejenigen aber, welche, wie sie sich auszudrücken pflegen, den Standpunkt Kant's überwunden und zwar so überwunden zu haben meinen, daß sie eine neue Grundlage der Speculation entdeckt; klagen die Vorzeit nicht nur des Mangels dieser wahren Grundlage an, sondern werfen ihr auch vor, die Irrthümer Kant's veranlaßt zu haben.

Um mit dem letzten Vorwurf zu beginnen, so sind wir weit entfernt zu läugnen, daß zwischen dem Criticismus der neuen und dem Nominalimus der alten Zeit eine Verwandtschaft bestehe (n. 214); glauben aber, daß man darauf keine Anklage, sondern vielmehr die Vertheidigung der Scholastik gründen könne. Der Nominalismus ist nie vorherrschend, ja nicht einmal eine Schule von Bedeutung gewesen, und war gegen das Ende des Mittelalters von neuem so vollkommen besiegt, daß nach der Mitte des sechszehnten Jahrhunderts kaum noch eine Spur von ihm zu finden ist. Wenn also der Nominalismus als Vorläufer des Cri-

ticismus zu betrachten ist; so genügt es zur Rechtfertigung der Scholastiker, daß zu allen Zeiten jene von ihnen, die zu großem Ansehen gelangten, in der Verwerfung des Nominalismus übereinstimmten (n. 205. ff.). — Warum ward er aber von ihnen nicht so bekämpft, daß dadurch der Skepsis der neueren Zeit vorgebeugt worden? weßhalb verfolgten die Scholastiker die irrigen Ansichten der Nominalisten nicht bis dorthin, wo sie zu den Zweifeln des Criticismus führen? Durch die Beantwortung dieser Frage glauben wir einen Fehlgriff, aus dem manche Anklagen der Vorzeit entspringen, aufdecken zu können.

338. Wäre, wie die Nominalisten wollten, der Begriff nichts anders als ein Zeichen, das dazu diente, viele unter sich ähnliche Dinge aufzufassen, und dieses Zeichen, nicht aber die Sache der nächste und eigentliche Gegenstand des Erkennens: so würde die Wissenschaft nicht mehr Sachen, sondern nur Vorstellungen zum Inhalt haben, und es zweifelhaft werden, ob unseren Erkenntnissen eine Wahrheit in den Dingen entspreche. Wenn die Nominalisten dieses zugegeben, und sich, wie später Kant, zu zeigen bemüht hätten, daß es wirklich ungewiß sei, ob unsere Vorstellungen durch die Dinge, oder nicht vielmehr durch die Einrichtung unseres Denkvermögens bestimmt werden: so wären auch die Scholastiker veranlaßt worden, sich mit Fragen, wie sie die neue Philosophie erhoben hat, zu beschäftigen. Nun aber läugneten die Nominalisten, daß ihre Lehre zu jener Folgerung nöthige, und obschon sie hie und da eine gewisse Hinneigung zur Skepsis verriethen; so behaupteten sie doch im allgemeinen, daß die philosophische Erkenntniß allerdings einen realen Inhalt und Gewißheit habe. Dieses war also unter den streitenden Parteien ausgemacht, und keine glaubte eine Theorie der Erkenntniß vertreten zu dürfen, durch welche die Wissenschaft unmöglich würde. Wohingegen man in neuerer Zeit oftmals auch dann Großes geleistet zu haben wähnte, wenn man bewiesen hätte, nicht etwa, wo die wahre Grundlage der Speculation zu finden sei, sondern daß es gar keine gebe, noch geben könne. Das hieß aber die Aufgabe, die man sich gestellt hatte, ganz und gar verkennen. Wenn die neue Philosophie die Prüfung des Erkenntnißvermögens zu ihrer besonderen Aufgabe machte; so konnte deßhalb das Ziel ihrer Untersuchungen keineswegs sein, zu entscheiden, *ob* es für den Menschen eine gewisse Erkenntniß der Wahrheit gebe, sondern schärfer zu bestimmen, auf welchem Wege und unter welchen Bedingungen er zu derselben gelange. —

Darum unterließ es auch keine der neueren Schulen, welche die Erkenntniß, die gewöhnlich für die eigentlich philosophische oder vernünftige gehalten wird, als unsicher erkannt zu haben meinte, irgend einen andern Weg, auf dem man dennoch die Gewißheit wenigstens einiger übersinnlichen Erkenntnisse gewinnen könne, anzugeben. So wendete sich Kant von der theoretischen Vernunft zur praktischen, Jacobi von den Schlüssen zu den Anschauungen; so Bonald von dem Denkvermögen zur Sprache, und Lamennais von der individuellen zur allgemeinen Vernunft. Aber wenn das Menschengeschlecht, wenige Entartete ausgenommen, zu aller Zeit das Bewußtsein ausgesprochen hat, Uebersinnliches mit Gewißheit zu erkennen; so war man, mit Ausnahme einiger Schwärmer oder Grübler, ebenso überzeugt, eine solche Erkenntniß durch das Denken der Vernunft gewinnen, erweitern und vervollkommnen zu können. Es war ein seltsames Unterfangen, der Menschheit diese Ueberzeugung nehmen, und ein nichtiges Bestreben, einen andern Weg bahnen zu wollen. Wenn die Vernunft durch die ihr nothwendigen Begriffe, Urtheile und Schlüsse über die sinnliche Welt zu keiner gewissen Erkenntniß des Uebersinnlichen gelangt; so führt sie auch kein anderer Weg zu derselben, selbst jener des übernatürlichen Glaubens nicht. Denn nicht nur setzt dieser ein natürliches Wissen voraus, sondern kann auch ohne jenes Denken der Vernunft weder unsern Geist, wie er es bedarf, erleuchten, noch unsern Willen leiten und bewegen. Noch viel weniger konnte man bei Verwerfung der vernünftigen Einsicht in den natürlichen Fähigkeiten des Menschen andere sichere Anfänge des Erkennens finden. Wir glauben dies von mehr als einer der oben genannten Schulen hinlänglich gezeigt zu haben: was aber die critische anbelangt, so gesteht Kant selber ein, wie spärlich und schwankend die Erkenntniß der metaphysischen Wahrheiten, die er vermittelst der praktischen Vernunft wieder gewinnen wollte, bleiben müsse. Sagt er doch mit dürren Worten, ein betender Mensch, der nicht bloß Wünsche ausdrücke, sondern Gott anrede, sei des Wahnwitzes verdächtig; weil er sich gebehrde, als sei er von Gottes Gegenwart überzeugt, da er nicht einmal Gottes Dasein mit voller Gewißheit behaupten könne[1]).

Man hat es oft getadelt, wenn besonders französische Schriftsteller die Fragen, welche die critische und die idealistische Philosophie stellten, in das Narrenhaus verwiesen; Kant aber verdient

[1]) Religion innerhalb der Grenzen der reinen Vernunft. S. 239.

keinen Vorwurf, wenn er die große Mehrheit des Menschengeschlechts für wahnsinnig erklärt, weil sie sich benimmt, als sei sie des Daseins Gottes gewiß? — Doch bleiben wir bei unserer Frage. Es ist nicht zu mißbilligen, daß man untersuche, auf welche Weise der denkende Geist von der Wirklichkeit und Beschaffenheit der sinnlichen Welt gewiß werde, und welche zuverlässige Anfänge eines höheren Erkennens er habe: aber wenn man dann diese Fragen nicht glaubte befriedigend lösen zu können; so durfte man deßhalb nicht auf die Erkenntniß der Wahrheit durch das vernünftige Denken verzichten. Man mußte sich befriedigen, gezeigt zu haben, daß es noch eine Lücke in der Theorie des menschlichen Erkennens gebe; aber darum in der Philosophie nicht so verfahren, als wenn jene Gewißheit, die man nicht glaubte beweisen zu können, auch wirklich nicht vorhanden wäre. Es kann ja doch nicht ernstlich gefragt werden, *ob* wir des Daseins der Dinge um uns her gewiß, und berechtigt seien, was wir über sie nothwendig denken für wahr zu halten; sondern nur, ob wir nachweisen können, *woher* diese Gewißheit entspringe. Gelingt dieses nicht, so sollen wir deßhalb weder die Thatsache solcher Gewißheit in Zweifel stellen, noch eine Philosophie suchen, die derselben entbehren könne; sondern vielmehr eingestehen, daß unser Wissen Stückwerk ist, und uns eher den Vorwurf des Dogmatismus gefallen, als in die Irrwege der Skepsis oder zu den seltsamen Erfindungen, durch welche die neue Philosophie alles in Verwirrung gebracht hat, verleiten lassen. — Hat also die critische Schule den Vorzug, bis zu Fragen und Zweifeln vorgedrungen zu sein, deren befriedigende Lösung die Anfänge der philosophischen Erkenntniß wissenschaftlich begründen würde; so hat sie doch diese ihre Aufgabe nicht nur nicht gelöst, sondern zum größten Nachtheil der Wissenschaft gänzlich mißverstanden, und darin steht sie selbst dem Nominalismus der Scholastik nach.

339. Was nun aber die Ueberwindung des Criticismus betrifft, so hat man der kantischen Schule oft vorgerückt, daß sie die Bestimmung der Vernunft und den Werth ihres Denkens verkenne, indem sie, die Auffassung des Wesens der Dinge und deßhalb alles Uebersinnlichen läugnend, ihre Aufgabe darauf beschränke, in die Welt der Erscheinungen eine gewisse Ordnung zu bringen. Man hat hervorgehoben, daß sie überdies auf dem Wege, den sie betreten, fortschreitend, nothwendig zum äußersten Idealismus, dem kein reales Dasein außer dem denkenden Geiste gewiß ist, gelangen müßte. Wenn nun das eine gültige Widerlegung ist; — gar

viele neuere Philosophen haben keine andere versucht; — so brauchte man, um sie zu Stande zu bringen, gewiß nicht die Wege der Vorzeit zu verlassen. Unsere Leser werden sich erinnern, daß die Scholastiker eben jene Gründe gegen den Nominalismus geltend machten. — (n. 153. ff.).

Wir haben aber auch schon von ihren Ansichten ausgehend wider Hermes gezeigt, wie unvernünftig es ist, nur das Wirkliche für objectiv wahr gelten zu lassen, und das reine oder besser ideale Denken für ein inhaltleeres zu erklären. Hieran knüpft sich aber ein Gedanke, der auch für die Wahrheit unsers Denkens über die wirklichen Dinge von Bedeutung ist. Wer sich nämlich der Wahrheit des idealen Denkens und überdies der Größe und des Reichthums der idealen Welt, welche er in sich trägt, bewußt geworden ist: der muß doch eine Erklärung dieser Thatsachen suchen, nach dem Grund dieser Denkkraft fragen, die wie in ihm, so in allen Menschen und stets nach denselben Gesetzen thätig ist. Er kann aber in dieser Untersuchung von der andern Thatsache nicht absehen, daß er nämlich wenigstens durch einen unwiderstehlichen Drang seines Geistes genöthigt ist, über die wirkliche Welt, die seinen Sinnen erscheint, nach den Begriffen seiner Vernunft zu denken, und so eine Uebereinstimmung der Gesetze seines Denkens mit den Gesetzen des Seins der Dinge anzunehmen. Wie also will er sich diese doppelte Thatsache erklären? Wird er etwa die Voraussetzung wagen, „daß alle Gegenstände als angehörig demselben Weltganzen der Erfahrung, und folglich das subjective Ich sowohl als auch die demselben gegenüberstehende Welt als zweitheilige Erscheinung und Produkt des einen und selbigen Ansich zu achten seien[1])." — Kant selbst war schon auf diesen Gedanken gekommen und Rixner findet darin „den eigentlichen lebendigen und unsterblichen Punkt der Vernunftkritik, wo Kant in der That das Wahre, wie in einem Blicke gesehen und ausgesprochen (wiewohl er es leider nicht festzuhalten gewußt), und woraus endlich im Verfolge der Zeit das Identitäts-System oder die Alleinslehre der sich selbst wissenschaftlich begreifenden Vernunft hervorgegangen[2])." Indeß wer sich weder durch Schellings rednerischen Prunk, noch durch Hegels dialektische Kunstgriffe hindern läßt, den wahren Sinn der Formeln, worin sich diese Alleins-Lehre bewegt, zu erfassen; der

[1]) Critik d. r. V. Elementarlehre. Th. 2. Abth. 1. B. 1. Hauptst. 2. — [2]) Gesch. der Phil. Thl. 3. §. 133.

muß einsehen, daß die Vernunft in ihr, statt sich selbst wissenschaftlich zu begreifen, vielmehr mit sich selbst in den mannigfaltigsten Widerspruch geräth. Es muß ihm klar werden, daß das Absolute weder in den hinfälligen Dingen dieser Welt, noch in dem unstätigen Leben des Geistes zur Erscheinung kommen kann, daß es vielmehr in seinem Leben eben so absolut, als in seinem Sein gedacht werden muß. Aber wird er deßhalb zweifeln, daß nichtsdestoweniger sowohl das denkende Ich, als die ihm gegenüberstehende Welt in einem und demselben Absoluten ihren Grund haben müssen? Könnten sie ja ihren Grund nur dann in sich selber haben, wenn sie Erscheinungen des Absoluten wären. Nicht durch sich selbst also, sondern durch das Absolute sind sie. Wer nun mit dieser Einsicht zur Frage über das Verhältniß der Vernunft zu den Dingen zurückkehrt; worin wird er eine befriedigende Lösung derselben finden? Die Vernunft mit den Gesetzen, nach denen sie denkt, und die Dinge mit den Gesetzen, nach denen sie werden, sind und vergehen, haben in einer alles schaffenden und beherrschenden Macht ihren gemeinsamen Grund. Welche andere Bestimmung könnte also die Vernunft haben, wenn nicht sowohl in ihrem eignen unstätigen Leben, als auch in dem hinfälligen Dasein der Dinge die bleibenden und unveränderlichen Gesetze zu finden und aus ihnen den Ewigen und Unwandelbaren, der über sie erhaben, aber ihr Urheber ist, zu erkennen? Mit andern Worten: die Vernunft kann sich ebenso wenig als die ihr gegenüberstehende Welt für eine Erscheinung der absoluten Denkmacht, aber sie muß sich ebendeßhalb für eine Schöpfung derselben halten; als solche aber kann sie sich die Thatsachen ihres Lebens nur daraus erklären, daß der Schöpfer sie befähigt habe, nicht bloß das zufällige Dasein, sondern auch das ewige Wesen der Dinge zu erkennen, und dadurch ihm, wie Günther mit kühnem, aber nicht zu mißdeutendem Ausdruck sagt, den Gedanken der Welt nachzudenken.

Wenn nun die critische Philosophie auch auf diesem Wege, auf den uns am Ende Kant selber hingewiesen hat, ihre Widerlegung findet; so brauchen wir wohl nicht zu bemerken, daß er längst von den Scholastikern betreten war. Die hier nur angedeuteten Gedanken werden von ihnen ausführlich erörtert, und wir haben sowohl in dieser als auch am Schlusse der zweiten Abhandlung gesehen, daß sie dieselben zur tieferen Begründung der Wahrheit unseres Denkens und zur Widerlegung der nominalistischen Irrthümer benutzten.

Oder wird man uns hier etwa entgegnen, daß auf solche Weise ein Irrthum durch den andern, d. i. Kant durch Carteſius widerlegt werde? Unſere Leſer wollen ſich erinnern, daß Carteſius aus der Betrachtung des Geiſteslebens nur das Daſein des denkenden Ich's finden, die Gewißheit der Prinzipien d. i. die objective Wahrheit des idealen Denkens aber und die Wirklichkeit der Außenwelt erſt aus dem Daſein Gottes herleiten wollte; während hier, nachdem ſowohl jene objective Wahrheit, als dieſe Wirklichkeit ſchon erkannt iſt, nach der Befugniß gefragt wird, über die wirklichen Dinge nach den Prinzipien zu urtheilen. Indeſſen geben wir dennoch zu, daß der oben angegebne Weg vielmehr der höheren Speculation, die nur durch Verbindung der analytiſchen und ſynthetiſchen Methode möglich iſt, angehört, und mit Recht mag man nach einer Antwort auf Kant's Zweifeln fragen, welche den Weg der Analytik erſt ſicher ſtelle, und die Befugniß vom Sinnlichen auf das Ueberſinnliche, vom Endlichen auf das Unendliche zu ſchließen, nachweiſe. Wir müſſen alſo nun auf die Gründe, welche die Critik für ihre Zweifel vorbringt, etwas näher eingehen.

340. Kant iſt zunächſt bemüht, gegen die Senſiſten oder Empiriker zu beweiſen, daß wir Vorſtellungen haben, welche nicht von ſinnlichen Wahrnehmungen abſtrahirt ſeien. Er dringt aber nicht bloß darauf, daß dieſe Vorſtellungen im Gegenſatz zu dem ſinnlich Wahrgenommenen den Charakter der Nothwendigkeit und Allgemeinheit haben, ſondern auch daß ſie eben deßhalb nicht aus der Erfahrung gewonnen, ſondern im Erkenntnißvermögen a priori gegeben ſeien. Dieſelben gehen ihm zufolge jeder empiriſchen Erkenntniß und zwar als Bedingungen, welche dieſe erſt möglich machen, vorher. Denn die Erfahrung liefert durch die Sinneneindrücke nur Unbeſtimmtes und in ſeiner Mannigfaltigkeit Ungeregeltes. Was aber in unſerm Erkennen, ſei es ſinnliche Anſchauung oder Denken, das Mannigfaltige in gewiſſe Verhältniſſe ordnet, und das Einzelne beſtimmt, das ſind eben jene in dem Erkenntnißvermögen a priori gegebne Vorſtellungen — (Anſchauungen oder Begriffe). Wir müſſen alſo dieſe als die im erkennenden Subjecte liegenden Formen, durch welche der durch die Erfahrung gelieferte Stoff ſeine Geſtaltung erhält, betrachten. Wie der a posteriori gegebne Stoff in ſeiner Unbeſtimmtheit noch gar keine eigentliche Erkenntniß iſt; ſo ſind auch die a priori in uns liegenden Formen, wenngleich Anſchauungen und Begriffe dennoch ſo lange leer, bis ſie durch Beziehung auf die Erfahrung einen

Inhalt empfangen. Was folgert Kant hieraus bezüglich der Wahrheit und Gewißheit des Denkens? Eben weil wir einsehen, daß der Grund, weßhalb wir von den Dingen diese oder jene Vorstellung haben, nicht in dem Eindruck, den wir von den Dingen selbst erhalten, — denn dieser liefert nur den unbestimmten Stoff; sondern in unserm Erkenntnißvermögen, das den Stoff nach den in ihm liegenden Formen bestimmt, zu suchen haben: so sind wir auch gar nicht befugt, über die Dinge selbst das zu behaupten, was wir unseren Vorstellungen gemäß nothwendig von ihnen denken.

All unser Denken über die Dinge ist nämlich nach Kant durch die Stammbegriffe (die Kategorien) des Verstandes bedingt. Wie diese in uns a priori gegeben sind, enthalten sie noch gar keinen Gegenstand, sondern drücken nur die verschiedenen Weisen aus, in welchen der Verstand, das Mannigfaltige der Erfahrung zur Einheit ordnend, die Begriffe der Dinge bildet. Wir können also in den Kategorien nichts als die Formen unserer Denkkraft anerkennen; den Inhalt müssen sie durch die Anschauung und zwar durch die sinnliche Anschauung bekommen. Denn eine andere Anschauung der Erfahrung als die sinnliche giebt es nicht. Um aber die reinen Begriffe auf die Erfahrung anzuwenden, müssen wir, was durch diese gegeben ist, als Räumliches und Zeitliches denken. Wir können z. B. den Gegenstand einer sinnlichen Anschauung durch die reinen Begriffe Substanz und Accidenz nur denken, weil wir ihn als der Veränderung unterworfen und folglich in der Zeit denken; und wir können ihn nur als eine körperliche Substanz denken, wenn wir ihn als ein Ausgedehntes und also im Raume denken. Nun ist es zwar wahr, daß uns die Dinge in der sinnlichen Anschauung als neben- und nacheinander, folglich als räumliche und zeitliche erscheinen; ob sie aber an sich im Raum und in der Zeit seien, das vermögen wir nicht zu erkennen. — Wie nämlich allem Denken reine Begriffe, so gehen auch allem Wahrnehmen reine Anschauungen als aprioriſche Formen vorher. Diese Formen der Sinnlichkeit sind aber eben Raum und Zeit. Vor aller sinnlichen Erkenntniß sind in der Einbildungskraft die reinen Anschauungen des Raumes und der Zeit gegeben; sie haben als solche kein Object in der Wirklichkeit, aber sind die subjectiven Bedingungen aller sinnlichen Erkenntniß. In unserer sinnlichen Wahrnehmung (ihrer Erscheinung nach) sind also die Dinge nothwendig im Raume und in der Zeit; ob sie es aber auch an sich

seien, und ob sie uns noch so erscheinen würden, wenn wir sie durch ein anderes als dieses unser menschliches Erkenntnißvermögen wahrnähmen, das vermögen wir nicht zu entscheiden. Wenn aber nicht die Dinge selbst, sondern nur ihre Erscheinungen im Raume und in der Zeit sind; so kann auch all unser Denken durch die Begriffe des Verstandes nur von den Erscheinungen und nicht von den Dingen an sich Geltung haben. Weil wir z. B. ein Sinnliches als ausgedehnt schauen, so denken wir es durch den Begriff Körper. Da wir nun aber nicht wissen, ob das Ding selbst ausgedehnt sei, sondern nur daß es in unserer Wahrnehmung so erscheint; so können wir auch nur behaupten, daß es (für uns) die Erscheinung und nicht daß es auch das Sein eines Körpers habe. Wenn wir also nicht einmal das Sein und Wesen der sinnlichen Dinge erkennen, sondern mit all unserm Denken in den Erscheinungen festgehalten werden; so ist klar, daß wir noch viel weniger aus dem Sinnlichen das, was keinem Sinne erscheint, denkend zu erreichen vermögen.

341. Was wird also hiezu die Scholastik von ihrem Standpunkt aus sagen? Die Abstraction, welche sie lehrte, ist von jener, die Kant in der Theorie der Sensisten widerlegt, so verschieden, daß man vielmehr versucht werden könnte, eine große Verwandtschaft zwischen Kants und der Scholastiker Lehre vom Ursprung der Begriffe zu vermuthen. Nach den Scholastikern und namentlich nach dem h. Thomas bilden wir die Begriffe nicht dadurch, daß wir in den sinnlichen Vorstellungen Ungleichartiges trennen, Gleichartiges verbinden, und so zu immer einfachern Vorstellungen aufsteigen; sondern unser vernünftiges Erkennen beginnt gerade von den einfachsten Begriffen, und es hat in diesen seinen Anfängen auch seine Gesetze und Bedingungen. Sobald die Vernunft durch die Gegenwart der sinnlichen Vorstellung zur Thätigkeit geweckt ist, entstehen auch durch diese in ihr jene höchsten Begriffe, und durch sie das Mannigfaltige der sinnlichen Erscheinung zur Einheit verbindend, erfaßt sie den Gegenstand der Erscheinung durch den ihm eigenthümlichen Begriff. Aber möge man hierin auch eine Aehnlichkeit mit Kants Theorie von den Stammbegriffen finden wollen; der große Unterschied liegt darin, daß nach den Scholastikern der Act des Erkennens vom Gegenstand und nicht durch die Beschaffenheit (aprioriſche Formen) der Erkenntnißkraft seine Bestimmtheit erhält; daß eben deßhalb die Begriffe und zwar die höchsten sowohl als die untergeordneten ihren Inhalt haben, der von der

Erfahrung, die der Begriffsbildung vorherging, unabhängig ist, daß jedoch die Begriffe, auf die Erfahrung angewendet, nicht etwa bloß die Erscheinungen der Dinge in gewisse Verhältnisse ordnen, sondern das Wesen der Dinge ergreifen, und durch dasselbe die Erscheinungen auf höhere Weise, als es durch die Sinne geschieht, zur Erkenntniß bringen.

Diese Lehren der Scholastik vom Werthe der Begriffe sind also den kantischen Behauptungen schnurstracks entgegengesetzt: aber lassen sie sich auch, ohne die Grundlage der scholastischen Speculation aufzugeben, wider Kant's Angriffe schützen? Von dem Inhalt, welchen die intellectuellen Vorstellungen, wenn sie gleich nicht ohne vorhergehende Erfahrung entstehen, dennoch unabhängig von dieser haben, wurde schon oben ausführlicher geredet, und ebendort erwiesen, daß sowohl die synthetischen Urtheile als die inhaltsleeren Vorstellungen, welche in unserm Erkenntnißvermögen a priori sollen gegeben sein, etwas rein Unmögliches und willkürlich Erfundenes sind (n. 300. 306.). Es bleibt also noch die Frage, ob wir durch die Begriffe nur die Erscheinungen oder auch das Sein und Wesen, d. h. nicht nur die sinnlichen Vorstellungen, sondern die Dinge selbst auffassen. In dieser aber kommt es Kant gegenüber zunächst und hauptsächlich darauf an, ob Raum und Zeit nur Formen der Erkenntnißkraft seien, so daß sie alle Bedeutung verlieren, sobald wir die Dinge außer ihrem Verhältniß zu unserer sinnlichen Erkenntniß, d. h. sobald wir sie an sich betrachten. Man hat sehr oft die verkehrte Auffassung des Raumes und der Zeit als eines der größten Gebrechen der kantischen Philosophie bezeichnet; wir haben nun zu untersuchen, inwiefern es als solches aus den Lehren der Vorzeit erkannt und beseitigt werden konnte. Wenn wir aber in diese Untersuchung tiefer eingehen, als es am gegenwärtigen Orte nöthig scheinen möchte; so werden unsere Leser eine solche Abschweifung um so eher entschuldigen, als sich die neue Philosophie mit der Theorie der Zeit und des Raumes so viel beschäftigt, und dabei so oft die Klage im Mund geführt hat, daß die christliche Vorzeit nur die Lehren Aristoteles ohne Berichtigung und Erweiterung zu wiederholen gewußt, erst Kant aber die schwierige Frage einer neuen und selbstständigen Prüfung unterworfen habe.

II.

Lehre der Scholastik von der Zeit.

342. Weil Aristoteles den Begriff der Zeit mit dem Begriff der Bewegung in nächste Verbindung bringt; so muß zuvörderst bemerkt werden, daß er unter Bewegung die fortschreitende Verwirklichung, das Werden versteht. Sie ist, so erklärt er, die Wirklichkeit eines Möglichen, insofern es (noch) ein Mögliches, d. h. zu seinem vollen Dasein nicht entwickelt ist[1]). In demselben Sinne nennt sie auch der h. Thomas bald die unvollkommne Wirklichkeit (actus imperfectus), bald geradezu das Werden. Wie also das örtlich Bewegte, so lange die Bewegung dauert, in keinem Theile des Raumes anders als vorübergehend ist; so hat auch das im Werden Begriffene, so weit es ein solches ist, kein anderes als ein vorübergehendes, fließendes Sein; es ist in stetigem Wandel.

Obschon nun, fährt Aristoteles fort, nach allgemeiner Ansicht die Zeit mit der Bewegung in engster Beziehung steht, so kann sie doch nicht dasselbe, was Bewegung sein. Denn die Bewegung ist nur in dem, was bewegt wird, und an dem Orte, wo das Bewegte ist; die Zeit aber überall und in allen Dingen. Dazu kommt, daß zwar die Zeit lang oder kurz, aber nicht wie die Bewegung rasch oder langsam ist; vielmehr ist die Bewegung dadurch rasch, daß sie in kurzer, und dadurch langsam, und folglich als Bewegung geringer, daß sie in langer Zeit vollbracht wird. Nichtsdestoweniger giebt es keine Zeit ohne Bewegung. Denn zugleich mit der Bewegung oder Veränderung erkennen wir die Zeit; und wenn wir keine Veränderung — nichts Geschehenes — wahrgenommen haben, sehen wir nicht ein, daß die Zeit verflossen ist. Daher kommt es, daß der aus tiefem Schlafe Erwachende meint, es sei noch dieselbe Stunde in der er sich niederlegte. So Aristoteles[2]). — Die Scholastiker pflegen hier aus dem h. Augustin hinzuzufügen, daß nur dort Zeit ist, wo Gegenwärtiges zu Vergangenem, und Zukünftiges zu Gegenwärtigem wird; Vergehen und Kommen aber ist nicht ohne Bewegung und Veränderung[3]).

---

[1]) Ἡ τοῦ δυνατοῦ ᾗ δυνατὸν ἐντελέχεια, φανερὸν, ὅτι κίνησίς ἐστιν. Phys. lib. 3. c. 1.

[2]) Ibid. lib. 4. c. 13. (al. 15.) text. 95. 96. — [3]) Quid est ergo tempus? Si nemo ex me quaerat, scio; si quaerenti explicare velim,

Wenn also die Zeit nicht die Bewegung selber, aber mit der Bewegung gegeben und nicht ohne die Bewegung ist; so fragt es sich, in welchem Verhältniß sie zur Bewegung steht. Nur dadurch finden wir in der Bewegung die Zeit, daß wir in ihr Theile erkennen; jedoch nicht solche Theile, welche wie jene des Raumes zwar auseinander, aber doch zugleich neben einander bestehen, sondern die aufeinander folgen, so daß der eine aufhört zu sein, wann der andere anfängt. Die Zeit also ist der Inbegriff oder die Zahl der so aufeinander folgenden Theile der Bewegung. Jedoch, bemerkt hier Suarez, die Theile werden nicht Zahl genannt, weil sie in der Bewegung wirklich nach Art geschiedener Größen vorhanden wären, sondern weil sie in ihr als einem Stetigen (Ununterbrochenen) vom beobachtenden Geiste bestimmt werden können[1]).

Gleichwie nun die Linie im Raume nicht aus Punkten zusammengesetzt ist, sondern vielmehr aus einer stetigen Fortbewegung des Punktes erklärt wird; also besteht auch die Zeit nicht aus aneinander gereihten Zeitpunkten, sondern muß als das stetige Hinfließen des untheilbaren Jetzt betrachtet werden. Und wie wir daher die Linie nur in kleinere Linien, so können wir auch die Zeit nur in immer kleinere Zeiten und nicht in Punkte theilen; obwohl es Punkte sind, welche theilen. Denn in eben dem untheilbaren Zeitpunkt, in welchem ein Theil der Bewegung endet, beginnt der folgende[2]).

So gering auch diese Theile sein mögen, es sind immer noch theilbare Zeiten, und wie wir durch keine Theilung des Raumes je den mathematischen Punkt gewinnen; so vermögen wir auch in der hinfließenden Zeit das Jetzt nimmer zu erfassen[3]). Es hängt

---

nescio: fidenter tamen dico, scire me, quod, si nihil praeteriret, non esset praeteritum tempus, et si nihil adveniret, non esset futurum tempus et si nihil esset, non esset praesens tempus.
Conf. lib. 11. c. 14.

[1]) Illae partes numerus dicuntur non secundum propriam rationem quantitatis discretae, sed quatenus in partibus continuis reperiri potest, qui numerus, ut numerus est, non est actu in re sed potentia tantum: per opus autem animae quodammodo completur seu numeratur. Metaph. disp. 50. sect. 10.

[2]) Arist. l. c. c. 15. (al. 17) text. 106. 107. — Et latius lib. 6. c. 1.

[3]) Si quod intelligitur tempus, quod in nullas jam vel in minutissimas momentorum partes dividi possit, id solum est, quod praesens dicat, quod tamen ita raptim a futuro in praeteritum transvolat,

von der Schärfe des betrachtenden Geistes ab, wie weit er die Theilung fortsetzen möge. Der kleinste Theil aber, welchen wir zu fassen vermögen, der Moment oder Augenblick, ist die Einheit jener Zahl, durch welche die Dauer der Bewegung gemessen wird. Haben wir aber auf diese Weise die Dauer irgend einer Bewegung und somit irgend einer Zeit erkannt; so kann diese dazu dienen, auch andere zu messen. Daher die bei den Scholastikern gewöhnliche Eintheilung in die innere und äußere Zeit[1]). Die innere Zeit ist die in sich selber — nach den in ihr unterschiedenen Theilen — gemessene Dauer einer Bewegung; die äußere eine so erkannte Dauer, insofern sie als Maß einer andern gebraucht wird. Die innere Zeit kann so mannigfaltig als die Bewegung, und so verschieden sein, als die Dinge, deren Sein irgendwie beweglich und vorübergehend ist. Die äußere Zeit aber ist nur eine. Es hängt zwar von unserer Willkür ab, welche Bewegung wir zum Maße anderer Bewegungen gebrauchen; aber es liegt doch in der Natur der Sache, daß wir jene wählen, welche nicht nur durchaus regelmäßig, sondern auch stets fortdauernd und allen Menschen bekannt ist. Dies ist die Bewegung der Himmelskörper. Jeder vollendete Kreislauf derselben muß als ein Theil ihrer fortwährenden Bewegung betrachtet werden. Indem wir also darnach Jahre und Tage unterscheiden, können wir sowohl die Dauer dieser Bewegung selbst nach der Zahl ihrer aufeinander folgenden Theile, als auch jede andere nach einem unwandelbaren und allgemein bekannten Maß bestimmen.

Wenn daher die Scholastiker oftmals die eine Zeit, welche alle Zeiten in sich schließt, in der fortwährenden Bewegung der Himmelskörper suchen; so treten sie dadurch mit dem h. Augustin nicht in Widerspruch[2]). Denn sie unterscheiden, wie gesagt, zwischen der Zeit, welche die meßbare Dauer der Bewegung, und zwischen der Zeit, welche uns das eine Maß der Dauer jeglicher Bewegung ist. Jene erstere finden auch sie in allem, was bewegt

---

ut nulla morula extendatur: nam si extenditur, dividitur in praeteritum et futurum: praesens autem nullum habet spatium.
S. Aug. Conf. lib. 11. c. 15.

[1]) Suarez. l. c. — [2]) Audivi a quodam homine docto, quod solis et lunae ac siderum motus ipsa sunt tempora et anni. Cur enim non potius omnium corporum motus sunt tempora? An vero si cessarent coeli lumina et moveretur rota figuli, non esset tempus?
Conf. lib. 11. c. 23.

wird, und bemerken überdies, daß es, bevor der Kreislauf der Gestirne begann, allerdings eine Zeit geben konnte[1]).

343. Hören wir nun, wie schon Aristoteles die Frage beantwortet, welche Dinge in der Zeit seien[2]). Die Zeit ist nicht die Bewegung, sondern ein in ihr gegebenes Maß, d. h. die Zahl der in ihr aufeinander folgenden Theile. In der Zeit sein heißt also in solcher Zahl begriffen sein. In der Zahl ist zunächst, was zu ihr selbst gehört, wie die Einheit, die gerade und die ungerade Zahl; so also sind in der Zeit das Jetzt, das Früher und Später. Aber in der Zahl sein heißt auch nach der Zahl bestimmt oder gemessen, das ist gezählt werden, und so sind die Dinge in der Zeit. Nicht dadurch also ist etwas sofort in der Zeit, daß es ist, wann die Zeit ist, sondern erst dadurch, daß es in der Zeit irgendwie sein Maß findet; wie auch ein Ding nicht deßhalb im Raume ist, weil es zugleich mit dem Raume ist, sondern weil es auf irgend eine Weise vom Raume eingeschlossen ist: — woraus denn folgt, daß ein Wesen, das zu allen Zeiten und an allen Orten gegenwärtig ist, deßhalb nicht in der Zeit und im Raume ist.

Aber was ist es, das in den Dingen durch die Zeit gemessen wird? Durch die Zeit kann nichts gemessen werden, als was ein Vor- und Nachher und folglich Theile hat, die nicht nebeneinander da sind, sondern auf einander folgen. Auf solche Weise ist aber nicht das Wesen, sondern nur das Dasein der Dinge theilbar. Ihrem *Dasein* nach also sind die Dinge in der Zeit, und ihre *Fortdauer* ist die Größe, die durch die Zeit gemessen wird.

Was immer durch eine Zahl gemessen, d. h. was gezählt wird, das ist in der Zahl enthalten und von ihr begränzt. Denn es giebt immer noch eine Zahl, die größer ist als die Zahl des Gezählten. Ebenso ist auch alles, dessen Dauer in der Zeit sein Maß hat, von der Zeit eingeschlossen: denn es giebt immer noch eine längere Zeit, als die Dauer die durch die Zeit bestimmt und gemessen wird. Daraus aber folgt, daß, *was immer* ist, in-

---

[1]) Si motus firmamenti non statim a principio incepit, tunc tempus, quod praecessit, non erat numerus motus firmamenti, sed cujuscumque primi motus. Accidit enim tempori, quod sit numerus motus firmamenti, in quantum hic motus est primus motuum. Si autem esset alius motus primus, illius motus esset tempus mensurans: quia omnia mensurantur primo sui generis.

S. Thom. Summa. p. 1. q. 66. a. 4.

[2]) Ibid c. 16. (al. 19.)

sofern es immer ist, nicht in der Zeit ist[1]). Denn es kann keine Zeit geben, nach welcher ein immerwährendes Dasein gemessen und von welcher es eingeschlossen würde. Man bemerke aber, daß Aristoteles sagt, was immer ist, sei, insofern es immer ist, nicht in der Zeit. Er geräth also nicht mit sich in Widerspruch, wenn er nichtsdestoweniger die Zeit als das Maß der Bewegung des Himmels, die nach ihm immer war und immer sein wird, betrachtet. Denn er faßt sie nicht als das Maß der ganzen Dauer der Himmelsbewegung, sondern als das Maß ihrer Theile, nach welchen wir Tage, Monde, Jahre unterscheiden. — Ebenso würde auch ein Wesen, das zwar immer da, aber durch seine Thätigkeit der Veränderung unterworfen wäre, nicht zwar seinem substanziellen Sein, aber doch seinem Erscheinen nach in der Zeit sein. Ob und wiefern aber dieses die Scholastik von allen unvergänglichen Wesen behauptet habe, werden wir später sehen. Hier fahren wir mit Aristoteles fort und schließen: Die Zeit ist nicht die Bewegung, sondern eine in ihr enthaltene Zahl. Wenn aber das, so kann durch sie nicht bloß die Bewegung, sondern auch die Ruhe gemessen werden. Die Dinge sind also nicht bloß ihren Veränderungen, sondern auch ihrem bleibenden Zustande nach in der Zeit. Aber sowohl die Bewegung als die Ruhe sind nicht als solche, sondern dadurch meßbar, daß sie Größe und Ausdehnung haben. Die Ruhe dessen aber, das nicht bloß nicht bewegt wird, sondern auch nicht bewegt werden kann, hat kein quantum. Das Unbewegliche oder Unveränderliche ist also ebensowenig in der Zeit, als das Immerseiende.

Hier sind wir auf die Wahrheit, welche in dieser Theorie für uns die wichtigste ist, hingeleitet. Aristoteles schließt aus dem bisher Gesagten, daß nur das in der Zeit ist, was vergehen und entstehen, was überhaupt sein und nicht sein kann. Was aber nothwendig und deßhalb immer, und was unmöglich und deßhalb niemals ist, das kann auch nicht in der Zeit sein; jedoch aus entgegengesetztem Grunde: das Nothwendige ist nicht in der Zeit, weil sein Dasein über alle Zeit hinausliegt, das Unmögliche nicht, weil es in keine Zeit weder in die vergangene, noch in die gegenwärtige, noch in die zukünftige hineinfällt oder hineinfallen kann, oder wie der h. Thomas sagt, weil das Nichtsein des Unmöglichen

[1]) Ὥστε φανερὸν, ὅτι τὰ ἀεὶ ὄντα, ᾗ ἀεὶ ὄντα, οὐκ ἔστιν ἐν χρόνῳ. Ibid.

ebensowenig als das Dasein des Nothwendigen in der Zeit ein Maß hat.

Wir haben in dieser Theorie ein Beispiel jener Methode, welche auch die Gegner der peripatetischen Schule an dem Gründer derselben rühmen. Aristoteles pflegt nämlich den Begriff aus dem, was die Erfahrung liefert, zu erheben, und ihn immer näher bestimmend und erläuternd die Erfahrung nicht etwa bloß zu ordnen, sondern auf ihre letzten Gründe zurückzuführen, und so den Begriff mit den höchsten Wahrheiten der Metaphysik in Verbindung zu bringen. So hat er uns hier angeleitet, das verschiedene Verhältniß der Dinge zur Zeit aus der Beschaffenheit ihres Seins zu begreifen. Vernehmen wir eben hierüber die Scholastiker, und unsere Leser mögen dann urtheilen, ob sich diese begnügten, die Lehren des Griechen zu wiederholen, oder vielmehr denselben eine Ausbildung gaben, die Aristoteles kaum geahnt haben mochte.

344. Einer Speculation, welche vor allem darnach strebt, durch das geschaffene Sein, so weit es uns möglich ist, das unerschaffene zu erkennen, muß es in unserer Frage vornehmlich darauf ankommen, das Verhältniß der Zeit zur Ewigkeit zu bestimmen. Denn die Zeit ist die Dauer des geschaffenen, die Ewigkeit die Dauer des göttlichen Seins. Gehen wir also mit Suarez von dem Begriff der Dauer aus[1]). Dieselbe kann im wahren und eigentlichen Sinne nur den wirklichen Dingen beigelegt werden; setzt also das Dasein voraus, und drückt ein Beharren, ein Bleiben desselben aus. Somit verhält sich die Dauer zum Dasein, wie die Erhaltung zur Hervorbringung. Dasein hat ein Ding dadurch, daß es nicht mehr bloß in seinen Ursachen (möglich), sondern außer denselben in sich (wirklich) ist, und dies sein wirkliches Sein erhält es durch die Hervorbringung. Wie also die Erhaltung eine fortgesetzte Hervorbringung ist, so die Dauer ein fortgesetztes Dasein. — Nichtsdestoweniger waltet hier ein wichtiger Unterschied ob. Was hervorgebracht wird, war, ehe es hervorgebracht wurde, nicht: folglich drückt der Begriff der Hervorbringung nicht bloß das jetzt beginnende Dasein, sondern auch das vorhergehende Nicht-Dasein aus; der Begriff des Daseins aber schließt nur die Wirklichkeit eines Wesens ohne die Bestimmung, ob es jemals nicht wirklich war, in sich, und deßhalb setzt auch die Dauer zwar das Dasein, aber nicht einen Anfang desselben voraus. Demnach können die Be-

[1]) Metaph. disp. 50. sect. 1.

griffe des Daseins und der Dauer, aber nicht jene der Hervorbringung und Erhaltung auf Gott, den Unerschaffenen, übertragen werden.

Um aber die Dauer des unerschaffenen Seins, die wir Ewigkeit nennen, richtig aufzufassen, müssen wir trachten sie aus der Vollkommenheit jenes Seins zu erklären. Das unerschaffene Sein ist durch sich selbst, und deßhalb kann es weder anfangen, noch aufhören zu sein: seine Dauer ist unbegränzt. Was durch sich ist, kann aber auch nicht im Werden oder Zunehmen begriffen, es muß in sich vollendet sein, und schließt also nicht nur Anfang und Ende, sondern auch jedes Nacheinander aus. Und diese Vollendung muß es ebensowohl in seinem Leben (seiner innern Thätigkeit), als in seinem Dasein haben. Das unerschaffene Sein ist nicht nur nothwendig, sondern auch unwandelbar. Ihm ist also eine Dauer eigenthümlich, die wie von seinem Dasein, so von seinem innern Wirken jedes Anfangen und Aufhören, jedes Zunehmen und Abnehmen, und darum jedes Nachfolgen und Vorübergehen ausschließt. Wie also das Sein des Unerschaffenen die Fülle alles Seins, so umfaßt seine Dauer, die Ewigkeit, die Fülle aller Dauer[1]).

345. Erkennen wir aber auf diese Weise die Ewigkeit aus der Natur des Seins, das durch sich selber ist; so begreifen wir ebenso die zeitliche Dauer aus der Natur des geschaffenen Seins. Der wesentliche Unterschied, der zwischen dem Sein Gottes und der Geschöpfe besteht, findet sich auch in ihrer Dauer; und je weiter ein Geschöpf von der Vollkommenheit des göttlichen Seins sich entfernt, desto mehr findet sich in ihm auch, was die zeitliche Dauer Unvollkommnes hat[2]).

---

[1]) Aeternitas essentialiter est duratio talis esse, quod essentialiter includit omnem perfectionem essendi et consequenter omnem actum seu internam operationem talis entis. Et ideo si talis sit duratio, ut definiatur et limitetur ad esse rei, et non extendatur ad alias perfectiones vel operationes rei, aut e converso, si sit duratio operationis et non ipsius esse, aut unius operationis et non alterius, non potest veram rationem aeternitatis simpliciter habere. Est enim aeternitas duratio ipsius esse per essentiam: unde sicut illud esse est ipsa plenitudo essendi, ita aeternitas est (ut ita dicam) ipsa plenitudo durandi: et ideo de ratione illius est, quod sit duratio plena et perfecta totius esse totiusque perfectionis et operationis rei aeternae. Suar. Metaph. Disp. 50. sect. 3.

[2]) S. Thom. S. p. 1. q. 10. a. 4.

Im vollen Sinne entspricht dem Begriffe der Zeit nur die Dauer eines Daseins, das in stetiger Bewegung — fließend — ist. Wir finden dies Dasein nicht nur in der eigentlichen, d. h. räumlichen Bewegung der Körper, sondern in allem allmähligen Werden, Wachsen, Abnehmen, in vielen Erscheinungen und Wirkungen der Dinge. Aber ist auch das Sein der Dinge selber ein fließendes? Man begegnet dieser Behauptung nicht selten, sowohl bei neuern als bei ältern Philosophen. Die Dinge, sagen sie, seien in einem steten Werden und Vergehen begriffen, ohne je zu einem beharrlichen Sein zu gelangen, und hiernach wollen sie den Unterschied zwischen dem zeitlichen und ewigen, dem erschaffenen und unerschaffenen Sein bestimmen. Aber dagegen erklären sich die Scholastiker auf das Nachdrücklichste[1]). Man kann ohne alle Erfahrung Lügen zu strafen, nicht einmal behaupten, daß alle Accidenzen der Dinge einem beständigen Wandel unterworfen seien, und es giebt, besonders unter den leblosen Dingen viele, die lange ohne irgend eine wahrnehmbare Veränderung fortdauern. In diesen Dingen aber eine stetige Verwandlung, die uns verborgen sei, annehmen, hieße Thatsachen erdichten, um Voraussetzungen wahrscheinlich zu machen. In den belebten Geschöpfen giebt es allerdings ein beständiges oder doch fast beständiges Zunehmen und Abnehmen; aber gerade in ihnen können wir jene Einheit, die ebenso unläugbar als diese Mannigfaltigkeit ist, nur aus einem unter dem Wechsel beharrlichen Prinzip erklären. Denn jene Veränderungen werden durch *ihre eigne* Thätigkeit, und sie werden an ihnen hervorgebracht: nur dadurch bleiben sie ja bei allem Wandel dieselben. Es muß also in ihnen einen Grund jener Thätigkeit und ein Subject jener Veränderungen geben: und in diesem haben sie ein substanzielles Sein, das durch die Wirkungen ihrer Lebensthätigkeit zwar erhalten wird, das aber nicht in diesen vorübergehenden Wirkungen bestehen kann. Und somit giebt es auch in den vergänglichen Dingen ohne Zweifel ein beharrliches Sein. Von dem Augenblicke an, in welchem ein Ding entsteht, d. h. nach der Lehre der Alten, in welchem im Stoffe die (substanzielle) Form erzeugt wird, erhält es jenes ihm eigenthümliche substanzielle Sein, und dies bleibt in ihm dasselbe bis zu dem Augenblick, in welchem es — durch die Zerstörung der Form — aufhört zu sein: alle Veränderungen, die in ihm vorgehen, können nur als accidentelle betrachtet werden.

[1]) Suar. Metaph. disp. 50. sect. 7.

Manche katholische Schriftsteller unserer Tage, zu welchen namentlich Günther gehört, glauben der Hegelschen Naturphilosophie darin beistimmen zu müssen, daß alle Naturwesen nur Erscheinungen einer Substanz seien: um dann aber nicht zu den ebenso ungereimten, als gottlosen Behauptungen des Pantheismus genöthigt zu werden, dringen sie darauf, daß hingegen der Geist als ein für sich bestehendes Prinzip seiner Erscheinungen, als Substanz anzusehen sei. Auch diese müssen also wenigstens im Geiste ein erschaffenes Sein, das unter dem Wechsel der Erscheinungen dasselbe bleibt, anerkennen. — Gäbe es außer Gott kein beharrliches Sein, so gäbe es auch außer ihm keine Substanz, und behaupten, alles Sein der Dinge sei fließend wie die Bewegung, ist dasselbe wie einräumen, daß ihr Sein kein eigentliches, sondern, wie eben auch die Bewegung, nur Modification oder Erscheinung eines Andern sei.

346. Da es also in den erschaffenen Dingen ein fließendes und ein beharrliches Sein giebt, so muß auch ihre Dauer, die nichts anderes als das fortgesetzte Dasein ist, verschieden sein. Es wäre demnach, wenn wir jede Dauer, die nicht ewig ist, zeitlich nennen, die zeitliche Dauer als eine doppelte zu unterscheiden, und diese Unterscheidung liegt jener, welche die Scholastiker zwischen tempus und aevum zu machen pflegten, zu Grunde. Die Zeit im eigentlichsten Sinne war ihnen die Dauer des fließenden Seins (der Bewegung); aevum jedoch nannten sie nicht gerade die Dauer jedes wie immer beharrlichen Seins, sondern der ihrer Natur nach unvergänglichen Substanzen. Eine Substanz, die durch die Kräfte der Natur aus andern erzeugt wird, hat zwar wie eben erklärt wurde, vom Augenblick ihrer Entstehung an ein beharrliches Sein, aber ein solches, das nach den Gesetzen derselben Natur zerstört wird. Obschon also ihr Sein nicht wie das der Bewegung in der Veränderung selber besteht, so ist es doch der Veränderung unterworfen, und darum seine Dauer viel mehr die der Zeit als jene des aevum[1]: wiewohl man sie auch als eine besondere Art von beiden unterscheiden kann[2].

Wie verhält sich nun die Dauer der unvergänglichen Dinge, das aevum, zur Dauer des unerschaffenen Seins, der Ewigkeit? In Gott, antwortet der h. Thomas[3], ist nicht nur das Sein, sondern auch die (von diesem nicht verschiedene) Thätigkeit, sofern

[1]) S. Thom. S. p. 1. q. 10. a. 5. — [2]) Suar. l. c. sect. 7. — [3]) l. c.

sie etwas in ihm ist, unwandelbar: im geschaffenen Geiste aber ist mit dem unveränderlichen Sein der Wechsel der Erscheinungen verbunden. Er hat also, auch wenn es außer ihm keine Bewegung gäbe, in sich selber Bewegung, und somit das Prinzip der Zeit. Dazu kommt, daß diese Wandelbarkeit der Erscheinung in der Beschaffenheit des Seins ihren Grund hat. Denn darum giebt es im Geiste einen Uebergang von Ruhe zur Bewegung (vom Vermögen zur Thätigkeit), weil auch seinem Sein das Nichtsein, und seiner Wirklichkeit die bloße Möglichkeit vorherging. Die Dauer entspricht dem Sein; wie also Gott den Grund seines Daseins, so hat er den Grund seiner Fortdauer in sich selbst, und darum ist seine Dauer wie sein Sein nothwendig, von jeglichem, was außer ihm ist und sein kann, unabhängig, keinem Wechsel irgendwie unterworfen. Jedes Geschöpf aber dauert nur durch den, durch welchen es das Sein empfieng: und kann auch der Geist seiner Natur nach insofern unvergänglich genannt werden, als er nicht, wie die erzeugten Substanzen, den Keim der Verwesung in sich trägt; so kann er es doch nicht in dem Sinne, als wenn es seinem Wesen widerspräche, nicht zu sein, oder aufzuhören zu sein. Denn die Macht dessen, welcher ihn in's Sein versetzte, könnte ihn auch vernichten. Seine Dauer ist also weder nothwendig, noch unabhängig, noch absolut unwandelbar. Dies ist der wesentliche Unterschied zwischen der Ewigkeit und jeder Dauer des geschaffenen Seins. Könnte man also auch in Gott einen Wechsel von aufeinander folgenden Gedanken und Willensentschlüssen annehmen, ohne dadurch das ihm eigenthümliche Sein aufzuheben; so würde er dennoch diesem nach der allein Ewige sein: und gäbe es auch im Geiste keine vorübergehenden Erscheinungen, so würde deßhalb die Dauer seines Seins keine ewige, weil weder nothwendig noch unabhängig, sein[1]).

---

[1]) Si primariam differentiam assignare velimus, in hoc posita est, quod aeternitas est duratio per se et ab intrinseco necessaria et a nullo dependens et consequenter omnino immutabilis . . . . . Nulla autem alia duratio est ita necessaria aut independens vel immutabilis, quia cum omnis alia duratio ab externa causa originem habeat et ab illa pendeat; saltem per potentiam ejus deficere potest. Haec ergo est prima et maxime essentialis differentia, quae formaliter pertinere videtur ad durationem ut sic. Nam cum duratio formaliter dicat permanentiam vel perseverantiam alicujus esse, quod rationem et modum permanendi in esse,

347. Daher billigten es auch die Scholastiker nicht, wenn man den Unterschied zwischen der geschaffenen und ungeschaffenen Dauer dadurch allein bestimmen wollte, daß das göttliche Sein weder Anfang noch Ende, alles geschaffene Sein aber entweder einen Anfang und ein Ende, oder wenn kein Ende, doch einen Anfang habe. Denn wenn auch, wie Aristoteles meinte, die Bewegung der Himmelskörper weder angefangen hätte, noch aufhören würde; so wäre doch ihre Dauer von jener des göttlichen Seins wesentlich verschieden. Eine Bewegung hat kein anderes Sein, denn ein vorübergehendes; sie fließt in Theilen dahin, deren jedweder einen vorhergehenden voraussetzt und einen nachfolgenden erheischt. Denn vollendet sein heißt für sie nicht mehr sein; und das Sein der immerdauernden Bewegung wäre vielmehr ein stetes Werden, als ein beharrliches Sein: wohingegen die wahre Ewigkeit ein in sich vollendetes, ungetheiltes Sein erfordert, und jedes Werden und Gewordensein ausschließt[1]). — Dazu kommt, daß wir zwar eine Bewegung ohne Anfang und Ende ihrem ganzen Umfang nach durch die Zeit nicht messen können, weil das Unbegrenzte nicht meßbar, und eine Zahl ohne Ende für uns undenkbar ist; daß es jedoch nichtsdestoweniger auch in der immerwährenden Bewegung Theile giebt, die wir messen und als Maß für andere gebrauchen können. In der Ewigkeit aber des in sich vollendeten und unwandelbaren Seins kann es keine Theile, kein Früher oder Später geben[2]).

„Aber," ließe sich einwerfen, „wenn die Bewegung, so müßte auch das Bewegte seiner Dauer nach ohne Anfang und Ende sein. Von diesem aber d. i. vom unvergänglichen Himmelskörper, wie auch von einer geistigen Substanz, welche etwa wie dieser, zwar geschaffen, aber immer dagewesen wäre, ließe sich nicht behaupten,

varias formaliter etiam distinguit durationes: at vero perseverare in esse cum absoluta et intrinseca necessitate est nobilissimus modus permanendi in esse, plus quam genere diversus ab omni alio. Suar. Metaph. Disp. 50. sect. 3.

Cf. S. Thom. II. Lib. Dist. 2. q. 1 a. 1.

[1]) Dato quod tempus semper fuerit et semper futurum sit secundum positionem eorum, qui motum coeli ponunt sempiternum; adhuc remanebit differentia inter aeternitatem et tempus, ut dicit Boetius in libro de consol. (l. pr. IV.) ex hoc, quod aeternitas est tota simul, quod tempori non convenit; quia aeternitas est mensura esse permanentis, tempus vero est mensura motus. S. Thom. S. p. 1. q. 10. a. 4.

[2]) Cf. S. Thom. ibid.

daß sie, wie die Bewegung, nur in ihren vorüberfließenden Theilen und niemals in sich vollendet wären. Vielmehr müßten sie, weil unvergänglich, auch unwandelbar sein." Ihrem substanziellen Sein nach allerdings, antwortet der h. Thomas, aber nicht ihrem accidentellen Sein oder Erscheinen nach. Ihre Dauer, das aevum, wäre also dadurch von der Ewigkeit verschieden, daß in ihnen mit der Unwandelbarkeit die Wandelbarkeit vereinigt sein würde Die Himmelskörper unterliegen wenigstens durch die räumliche Bewegung, die Geister durch ihre eigne Thätigkeit der Veränderung, und somit giebt es auch in ihnen, wenngleich nicht in ihrer Substanz, das Nacheinander (prius et posterius) der Zeit[1]). Nun bemerkte aber soeben Suarez, daß dies auch im substanziellen Sein eine Verschiedenheit solcher Geschöpfe von dem Unerschaffenen voraussetze, die größer sein müsse, als jene, nach welcher wir die Gattungen der Dinge bestimmen. Nur darum kann der geschaffene Geist durch seine Thätigkeit der Veränderung unterworfen sein, weil sein substanzielles Sein kein nothwendiges, sondern ein zufälliges ist. Und hieraus erklärte er die tiefste Verschiedenheit zwischen der Dauer eines unsterblichen Geschöpfes und der Ewigkeit Gottes. Wäre also auch ein Geist nicht bloß unsterblich, sondern ohne Anfang in der Zeit, so würde doch diese seine immerwährende Dauer ihren Grund nicht in der ihm eigenthümlichen Natur, sondern in einer ihm äußerlichen Ursache, dem Willen des Schöpfers, haben. Wenn er nicht in der Zeit entstand, so konnte er doch in der Zeit entstehen; und wenn er nicht aufhört zu sein, so könnte er doch aufhören zu sein: er ist und dauert

[1]) Cum aeternitas sit mensura esse permanentis, secundum quod aliquid recedit a permanentia essendi, secundum hoc recedit ab aeternitate. Quaedam autem sic recedunt a permanentia essendi, quod esse eorum est subjectum transmutationis vel in transmutatione consistit; et hujusmodi mensurantur tempore, sicut omnis motus et etiam esse omnium corruptibilium. Quaedam vero recedunt minus a permanentia essendi, quia esse eorum nec in transmutatione consistit (ut motus) nec est subjectum transmutationis (ut esse corruptibilium), tamen habent transmutationem adjunctam vel in actu vel in potentia; sicut patet in corporibus coelestibus . . . . et in Angelis . . . ., et hujusmodi mensurantur aevo; quod est medium inter tempus et aeternitatem. Esse autem, quod mensurat aeternitas, nec est mutabile nec mutabilitati adjunctum. Sic ergo tempus habet prius et posterius; aevum autem non habet in se prius et posterius, sed ei conjungi possunt; aeternitas autem nec habet prius et posterius neque ea compatitur. Ibid. a. 5.

nur durch den von ihm unabhängigen Willen Gottes. Dahingegen ist das göttliche Sein ein solches, dessen Wesenheit es widerstreitet, jemals nicht zu sein, einen Anfang oder ein Ende zu haben.

348 Wir wollen hier nicht untersuchen, ob der h. Thomas und Suarez nicht besser gethan hätten, mit Albert dem Großen und andern Scholastikern gegen Aristoteles zu behaupten, daß es mit dem Begriffe des Geschöpfes streite, keinen Anfang in der Zeit zu haben: es kommt hier nur darauf an, die Vorstellung, welche die Scholastik von der zeitlichen und ewigen Dauer hatte, näher kennen zu lernen, und deßhalb dürfen wir noch eine andere Ansicht, die manche Scholastiker auf die so eben entwickelten Lehren gründeten, nicht übergehen. Dieser zufolge finden wir auch in dem beharrlichen Sein der Geschöpfe, wenngleich kein Werden und keine Veränderung, doch eine zeitliche Dauer. Das substanzielle Sein der Geschöpfe — wenigstens der geistigen und aller unverweslichen — ist allerdings nicht wie das der Bewegung ein successives, in auf einander folgenden Theilen hinfließendes, sondern ein in sich geschlossenes und vollendetes; aber es folgt daraus nicht, daß es auch in ihrer Dauer kein solches Nacheinander, keine successio gebe. Weil sie nicht durch sich sind, so dauern sie auch nicht durch sich, sondern haben wie ihr Dasein, so auch ihre Fortdauer nur durch eine Wirkung der göttlichen Allmacht. Die Erhaltung ist zwar nicht in dem Sinne eine fortgesetzte Schöpfung, als wenn durch sie das Geschöpf in jedem Augenblick seines Daseins von neuem erschaffen würde; aber doch in diesem Sinne, daß durch sie ein Wesen fortdauert, das in sich, auch nachdem es geschaffen ist, den Grund seiner Fortdauer nicht besitzt. Obschon also auch das Geschöpf, indem es erhalten wird, nicht stets vom Nichtsein in's Sein versetzt wird; so giebt es doch in seiner Dauer ein Nacheinander, und wenn man will ein Werden, das der Bewegung vergleichbar ist. Denn von seiner Seite bleibt es trotz aller Wirklichkeit, die es empfieng, und in der es erhalten wird, immer potenzial: es kann wieder aufhören zu sein. — Hieraus sieht man, daß ein Geschöpf sein (substanzielles) Sein zwar im Moment seines Ursprungs als ein in sich vollendetes empfängt, und in jedem folgenden Momente in seiner Ganzheit (totum simul) besitzt; seine Dauer aber nur allmählig erhält, und nie in ihrer Vollendung besitzt. Auch von ihr muß man wie von der Bewegung sagen, daß nicht zunehmen für sie dasselbe ist, wie auf-

hören. Es läßt sich auch nicht läugnen, daß ohne irgend eine Veränderung im Sein, die Dauer eines Geschöpfes größer und geringer sein kann: wenn aber das, so muß die Dauer auch eine Größe und Ausdehnung haben, welche in der Zeit ihr Maß findet[1]).

Es darf jedoch nicht befremden, wenn auf diese Weise von der Dauer der Geschöpfe etwas behauptet wird, was man von ihrem Sein in Abrede stellt, daß es nämlich ein fließendes, und nie in sich vollendetes sei. Nur in Gott ist, wie das Dasein mit der Wesenheit, so auch mit dem Dasein die Dauer eins und dasselbe: in den Geschöpfen aber ist die Fortdauer etwas von dem Dasein Verschiedenes, eben weil ihr Dasein nicht wie das göttliche mit ihrer Wesenheit gegeben ist. Und gewiß, wenn die Dauer eines Geschöpfes, ohne daß in seinem Sein irgend eine Vermehrung oder Verminderung, noch sonst eine Veränderung stattfindet, größer und geringer sein kann; so muß auch seine Dauer als eine von seinem Sein verschiedene Vollkommenheit betrachtet werden. Kein Wunder also, wenn man von der Dauer der Geschöpfe behaupten kann, was von ihrem Sein geläugnet werden muß[2]).

Aristoteles beschloß seine Theorie mit dem Satze: nur das finde sein Maß in der Zeit, was sein und nicht sein könne, das

---

[1]) In aevo est ponere prius et posterius et est ponere aliquam successionem, aliam tamen successionem, quam in tempore. In tempore enim est successio cum variatione et prius et posterius cum inveterationc et renovatione: in aevo vero est prius et posterius, quod dicit durationis extensionem: quod tamen nullam dicit varietatem nec innovationem . . . . In motu et in esse rei mobilis aliqua proprietas habita amittitur vel non habita acquiritur; sed esse rei aeviternae, quod primo datum est, per continuam Dei influentiam continuatur. Nulla enim creatura est omnino actus, neque aliqua ejus virtus; unde continuo indiget divina virtute cooperante. Ideo etsi totum (suum esse) habeat, tamen continuationem (sui) esse non habet totam simul et ideo est ibi successio sine aliqua innovatione circa esse vel proprietatem absolutam. Tamen ibi est vera continuatio, respectu cujus creatura habet esse quodammodo in potentia ac per hoc habet successionem. Deus igitur solus, qui est actus purus, est actus infinitus et totum esse et posse sui esse simul habet. S. Bonav. II. L. Dist. 2. a. 1. q. 3.

[2]) Deßhalb glaubten also manche neuere Scholastiker (Conimbric. Phys. lib. 4. c 14. q 2. Mauius. Quaest. phil. vol. 2. q. 32.) auf die oben mitgetheilte Lehre des h. Bonaventura zurückgehen zu können, obgleich dieselbe vom h. Thomas (II. L Dist. 2. q. 1. a. 1. — S. p. 1. q. 10. a. 5) und andern, namentlich auch von Suarez (Metaph. Disp. 50. sect. 5) wenigstens nicht ganz gebilligt wurde.

Nothwendige und Unveränderliche aber sei über die Zeit erhaben. Es war dies ein tiefer und fruchtbarer Gedanke, der aber der Entwicklung bedurfte, und unsere Leser mögen urtheilen, ob die Entwicklung, welche er in der Scholastik fand, den Vorwurf, den man dieser zu machen pflegt, rechtfertigt. Sie mögen urtheilen, wollen wir sagen, ob die Scholastiker die Lehren des Griechen nur durch Anhäufung spitzfindiger Grübeleien verdunkelten, oder dieselben vielmehr im besten Sinne des Wortes ausbildeten, von ihnen ausgehend nämlich zu höheren Anschauungen gelangten, und alle Wahrheit, die in ihnen verborgen war, in erweitertem Gesichtskreis enthüllten.

II.

Lehre der Scholastik vom Raume.

349. Wenn Aristoteles sagt, der Ort sei nicht etwas an dem Körper, der sich in ihm befindet, sondern vielmehr das Aeußerste dessen, was den Körper umschließt; so möchte es scheinen, daß er den Behälter oder das Gefäß mit dem Orte verwechsele. Er war jedoch diesem Mißverständniß zuvorgekommen, erklärend, daß der Behälter ein beweglicher Ort, der Ort aber ein beweglicher Behälter sei. Das Schiff ist also für das, was es trägt, vielmehr Behälter als Ort, und wiederum ist nicht sowohl das Wasser, mit dem es sich fortbewegt, als vielmehr das Bett des Flusses der Ort des Schiffes. Nicht also jedwede, sondern die unbewegliche Gränze eines Umschließenden ist Ort[1]). — Es giebt aber eigene und gemeinsame Orte. Der einem Dinge eigne Ort, an dem also keine andere zugleich mit ihm sein können; ist das Aeußerste eines Umgebenden, von dem es unmittelbar eingeschlossen wird, während der vielen Dinge gemeinsame Ort diese umschließt, ohne sie unmittelbar zu berühren. Alles also, was auf Erden ist, hat mit dieser die Atmosphäre zum gemeinsamen Orte, aber diese selbst ist wiederum vom Aether und der Aether vom Himmel eingeschlossen: dieser also — vorausgesetzt, daß es über ihn hinaus nichts anderes gebe — muß als der gemeinsame Ort aller Dinge angesehen werden. Es versteht jedoch Aristoteles, wie er ausdrücklich hinzusetzt, unter dem Himmel hier nicht den be-

[1]) . . . . ὥστε τὸ τοῦ περὶ ἔχοντος πέρας ἀκίνητον πρῶτον, τοῦτ' ἐστι ὁ τόπος. Phys. lib. 4. c. 5. (al. 4.).

wegten und alles bewegenden Himmelskörper, sondern vielmehr die letzte Gränze desselben, die selbst ruhend den beweglichen Körper berühre.

Aber diese Erklärungen vom Orte fanden bei den neueren Philosophen noch weniger Anklang, als jene von der Zeit. „Man tadelte," so berichtet Günther[1]), „an Aristoteles, daß er den Raum als etwas bloß Aeußeres, Objectives ansah, weil er nicht bemerkt hatte, daß die Gränze des Unbeweglichen, welche das Bewegliche des Körpers berührt, als ein gleichfalls Körperliches doch auch im Raume sein müsse." — Indessen wenn Aristoteles fehlte, den Raum zu ausschließlich als ein Aeußeres betrachtend; so konnte doch dieses nicht darin seinen Grund haben, daß er auf die Frage, ob und wiefern auch die Gränze des Himmels im Raume sei, nicht aufmerksam geworden. Er berührt dieselbe bei mehr als einer Gelegenheit; um sie aber bestimmter zu lösen, unterscheidet er verschiedene Weisen, wie etwas im Raume sein kann, und erklärt sich mit Bezug auf die Theorie von der Zeit auf folgende Weise: „Die Bewegung des Himmels, als ein Ganzes betrachtet, ist nicht in der Zeit. Denn da sie keinen Anfang und kein Ende hat, so kann sie durch keine Zahl und kein Maß bestimmt werden. Die Zeit ist aber das Maß der Bewegung, weil die Zahl ihrer Theile. Aber ebendeßhalb ist doch auch die Bewegung des Himmels ihren Theilen nach in der Zeit; ja das von diesen Theilen, dem Kreislauf der Gestirne, genommene Maß ist die Zeit *κατ' ἐξοχήν*. So also ist auch das Weltall als Ganzes nicht irgendwo, das heißt an einem Orte; denn eben weil es das All der Dinge ist, giebt es nichts außer ihm, wodurch es eingeschlossen würde; aber seinen Theilen d. h. den Dingen nach, die es umfaßt, ist es im Raume. Und weil der Himmel der letzte alle anderen umfangende Körper ist; so kann auch er zwar seinen Theilen nach, die sich einander einschließen, aber nicht seiner Ganzheit nach im Raume oder vielmehr an einem Orte sein. Wie also die Bewegung des Himmels alle Zeiten in sich faßt, ohne selbst in der Zeit zu sein; so umschließt auch die Himmelssphäre alle Orte, ohne selbst an einem Orte, d. h. von einem Orte eingeschlossen zu sein[2])."

350. Aber wenngleich Aristoteles auf die Schwierigkeit, die man ihm entgegenstellt, aufmerksam geworden war: so mag man

[1]) Vorsch. Bd. 1. S. 189. — [2]) L. c. cap. 6. (al. 5) text. 43—46.

doch immerhin die Lösung, welche sie durch ihn gefunden, für unbefriedigend erklären. Sehen wir, wie weit in diesen Fragen die Scholastiker vordrangen. Die höchste Himmelssphäre, sagen sie, ist zwar von keinen andern Körpern umgeben, aber sie könnte es doch sein; somit ist sie, wenn auch nicht der Wirklichkeit, doch der Möglichkeit nach im Orte. Umgekehrt könnten aber auch die Körper, die einen andern einschließen, hinweggenommen werden, ohne daß dieser von seiner Stelle wiche: würde er also dann aufhören im Orte und zwar in einem bestimmten, ihm eignen Orte zu sein? Mit Recht sagte Aristoteles, daß nicht jede, sondern nur die unbewegliche Gränze des Umschließenden ein Ort sei: aber deßhalb muß man unter dieser Gränze nicht die äußersten Theile, die den eingeschlossenen Körper berührende Oberfläche des umgebenden Körpers — denn dieser ist ja beweglich; — sondern man muß darunter die unveränderliche Entfernung von gewissen festen Punkten verstehen[1]). Aber, sagt Suarez weiter, giebt es gleich wirklich solche feste Punkte, z. B. die Pole der Welt; so könnten doch auch sie verändert, ja durch die Allmacht Gottes alle Körper bis auf einen vernichtet, und dieser eine an der Stelle, wo er ist, erhalten werden: würde dann dieser allein daseiende Körper nicht mehr an seinem Orte sein?

Unter dem Orte, so lautet die Antwort, verstehen wir allerdings etwas den Körper Umfangendes, ihm Aeußerliches, oder wenigstens die Entfernung der ihn umgebenden Gränze von gewissen andern festen Punkten. Denken wir uns also einen Körper, außer dem es keine andere gäbe; so können wir ihn nur dadurch an einem Orte finden, daß wir in dem leeren Raum, womit ihn unsere Einbildungskraft umgiebt, feste Punkte annehmen, und nach dem Verhältniß zu diesen die Lage des Körpers bestimmen. Dieser Ort wäre freilich ein erdichteter; aber er müßte doch wirklich werden, sobald jene festen Punkte wirklich würden, und das setzt in dem Körper eine Weise zu sein, die etwas Wirkliches aber Beschränktes ist, voraus. Und worin besteht dies? Darin, daß der Körper irgendwo, aber nicht zugleich anderswo ist, also eine

[1]) Quae immobilitas intelligi non potest in una eademque numero superficie reali: nulla enim est, quae mobilis non sit. Sed necessario intelligenda est per habitudinem vel immutabilem distantiam ad centrum et ad polos mundi, quatenus de facto fixi termini sunt et immobiles. Suarez. Methaph. Disp. 51. sect. 2.

Gegenwart, aber eine beſchränkte hat. Denn es würde für ihn keinen Ort geben, noch geben können, wenn es nicht ein irgendwo, wo er iſt, und ein anderswo, wo er nicht iſt, gäbe. Das Unermeßliche allein iſt nicht irgendwo, ſondern überall: und zwar nicht bloß überall, wo es etwas giebt, ſondern überall, wo es etwas geben kann; d. h. es kann nichts geben, dem es nicht gegenwärtig wäre. Alles Endliche aber iſt deßhalb im Raum, und kann deßhalb einen beſtimmten Ort haben, weil es außer ihm etwas giebt oder doch geben kann, dem es nicht gegenwärtig iſt oder ſein würde.

351. Von dem äußeren Orte, von welchem ein Ding eingeſchloſſen oder doch umgränzt iſt, unterſchieden alſo die Scholaſtiker auf das Beſtimmteſte eine den Dingen ſelbſt inhärirende Beſchaffenheit oder vielmehr eine Weiſe ihres Daſeins, welche der Grund des räumlichen Verhältniſſes, das ſie zu andern Dingen außer und neben ihnen haben, und deßhalb von dem umgränzenden Ort nicht nur unabhängig iſt, ſondern vor ihm vorausgeſetzt werden muß[1]). — Sie heben aber auch ausdrücklich hervor, daß Ariſtoteles nur den Ort und nicht dieſe innere Seinsweiſe der Dinge im Auge hatte, und ſomit fanden auch ſie ſchon das Mangelhafte

[1]) Sie nennen dies das Ubi des Dinges, und Suarez ſtellt über das Weſen desſelben folgende Sätze auf: Dico 1°, esse in quolibet corpore proprium quendam modum intrinsecum ex natura rei distinctum a substantia, quantitate et aliis accidentibus corporis, a quo modo essendi formaliter habet unumquodque corpus esse praesens localiter alicubi seu ibi, ubi esse dicitur . . . . Dico 2°. Hic modus praesentiae non solum non provenit formaliter ab extrinseco corpore vel superficie ambiente (dem Ort des Ariſtoteles), verum etiam nullo modo ex circumscriptione illius resultat, nec per se illam requirit, quamvis ob naturalem ordinem corporum universi nunquam sit sine illa, praeterquam in ultima sphaera coelesti. Dico 3°. Hic modus praesentiae, qui intrinsece convenit corpori alicubi existenti, est formale seu abstractum praedicamenti Ubi, cujus subjectum est ipsum corpus, quod tali modo afficitur: concretum autem erit totum compositum ex corpore et tali modo. Ibid. s. 1.

Neque dicetur corpus proprie esse tanquam in loco in illo modo intrinseco, quem nos declaravimus, quia neque ille modus se habet ut receptaculum locati, quae habitudo significatur illo verbo esse in loco, neque ita afficit subjectum, ut aliqua ratione se habeat ut id, in quo est subjectum, et non potius ut in illo existens. Ibid. s. 2.

seiner Theorie darin, daß in ihr der Raum nur als ein Aeußerliches erscheint. Freilich hat dieser Tadel bei ihnen einen ganz andern Sinn, als in der kantischen Schule. Denn diese setzt hier das Aeußerliche dem Objectiven gleich, und versteht unter dem Innerlichen, das Aristoteles nicht berücksichtigt habe, das Subjective, die Form nämlich unserer sinnlichen Erkenntnißkraft, durch die es geschehe, daß wir die äußern Dinge nicht anders als neben einander, d. h. im Raume anschauen können. Bei den Scholastikern aber ist das Innerliche, das sie dem Aeußerlichen entgegensetzen, ebenso objectiv als dieses, ist etwas in den Dingen Wirkliches, von unserer Erkenntniß durchaus Unabhängiges, eine Weise nämlich ihres Daseins[1]). Sie vergleichen auch hier den Raum mit der Zeit. Etwas anders ist die äußere Zeit, nämlich das durch die Bewegung der Himmelskörper gegebne Maß der Dauer, etwas anders die innere Zeit, die Dauer der Dinge, die gemessen wird: denn diese ist die allem Geschaffenen eigenthümliche Weise zu sein, die wir im weitesten Sinne Bewegung, d. h. successives Sein nennen können, und durch welche es geschieht, daß die Dinge in einer äußern Zeit sind, und ihre Dauer nach dieser bestimmt werden kann. Ebenso ist auch der äußere Raum, der durch die festen Punkte des Weltalls gegeben ist, und in dem wir nach der Entfernung von diesen Punkten den Ort jedes Dinges bestimmen, von dem innern Wo der Dinge, das bestimmt wird, zu unterscheiden. Es ist auch dies eine allem Geschaffenen eigene Weise des Daseins, jene beschränkte Gegenwart nämlich, in Folge derer es außer jedem Geschaffenen etwas geben kann, dem es nicht gegenwärtig ist. Und obgleich dieses Wo der Dinge in seiner Beschränktheit der Grund ist, weßhalb sie im äußeren Raume einen sie umgränzenden und bestimmten Ort haben; so ist es doch von diesem unabhängig: wie auch die Dinge jene innere Dauer, deren Unvollkommenheit der Grund ist, weßhalb sie in der äußeren Zeit ihr Maß haben, dennoch nicht verlieren würden, wenn es auch außer ihnen keine Bewegung gäbe, nach der sie gemessen würde.

[1]) Aliud est quaerere, quid sit locus extrinsecus, intra quem corpora dicuntur esse, quo dicuntur contineri et ad quem vel a quo dicuntur moveri: aliud est, quaerere, quid sit id, quo corpora constituuntur formaliter in loco extrinseco et intra ipsum continentur, quod vocari solet ubicatio vel locus intrinsecus. Aristoteles et antiqui magis egerunt de loco extrinseco quam de intrinseco. Maurus. Quaest. phil. lib. II. q. 26. Vergl. Suarez. a. a. O.

352. Wir sagten, daß die Scholastiker die Räumlichkeit für eine Eigenschaft alles Geschaffenen erklären, und dadurch widersprechen sie noch einer andern Meinung, welche die kantische Schule verbreitet hat. Weil nämlich nach Kant der Raum die Form der äußern, und die Zeit die Form der innern Anschauung ist; so ließ man sich verleiten, die Vorstellung des Raumes nur auf die Natur (Körperwelt), und die Vorstellung der Zeit nur auf den Geist zu beziehen. Es kann entschuldigt werden, wenn man sich das Geistige als über den Raum erhaben denkt; aber die Zeit nur im Geiste und nicht in der Natur anerkennen, setzt, wie Günther bemerkt[1]), eine Verblendung durch kantischen Formalismus, die kaum zu begreifen ist, voraus. Aristoteles und die Scholastiker fanden umgekehrt jene Weise des Seins, die dem Begriffe der Zeit entspricht, nämlich das fließende und successive Sein, vorzugsweise gerade in der Natur; weil die Naturwesen nicht nur in ihrem Erscheinen, sondern auch in ihrem Sein der Veränderung unterliegen, während der Geist zwar durch seine Thätigkeit von einem Zustand in den andern übergeht, aber seiner Substanz nach nur deßhalb in der Zeit ist, weil sein Dasein durch den Einfluß der göttlichen Allmacht erhalten, und insofern mit Recht als ein successives angesehen wird. So wie demnach alles Geschaffene, der Geist jedoch auf eine höhere Weise als die Natur, in der Zeit ist; ebenso ist es auch bei den Scholastikern außer allem Zweifel, daß jeglichem Geschaffenen eine gewisse Räumlichkeit eigen ist. Aus dem, was namentlich der h. Thomas über die besondere Weise, wie ein Geist im Raume sei, lehrte, glaubten zwar einige seiner Schüler folgern zu müssen, daß man die Räumlichkeit von geistigen Substanzen, nicht im eigentlichen Sinne aussagen könne[2]). Aber Alexander von Hales, der h. Bonaventura und Scotus sprechen sich für die entgegengesetzte Ansicht aus[3]), und Suarez begründet dieselbe auch durch eben jene Lehren, welche der h. Thomas selbst über das Sein und Wirken des reinen Geistes im Raume aufstellt.

Daß eine geistige Substanz, sagt er zunächst[4]), in einer körperlichen, d. h. dieser so gegenwärtig sein könne, daß es zwischen ihnen keine Entfernung gebe, läßt sich gewiß nicht läugnen: denn

---

[1]) Vorsch. Erst. Bd. S. 174. — [2]) Capreol. in II. dist. 2. q. 1. Cajet. in Summam. p. 1. q. 52. et 53. — [3]) Halens. part. II. q. 32. m. 1. S. Bonav. II. dist. 2. p. 2. a. 4. q. 1. Scot. II. dist. 2. q. 9. — [4]) Metaph. disp. 51. sect. 3. Cf. disp. 30. sect. 7. de immensitate Dei.

sonst würde ja weder die menschliche Seele in ihrem Leibe, noch auch Gott selbst in den Körpern gegenwärtig sein können. Diese Gegenwart ist ohne Zweifel eine Vollkommenheit. Setzen wir nun den Fall, daß es einen geschaffenen Geist gebe, der allen Körpern, die sind, auf die einem Geiste eigene Weise gegenwärtig wäre; so hätte dieser Geist in der jetzt daseienden Körperwelt allerdings keinen begränzenden Raum. Aber wäre er deßhalb über allen Raum erhaben? Nur dann würde er dies sein, wenn es auch außer den Körpern, die da sind, keine geben könnte, denen er nicht, sobald sie würden, gegenwärtig wäre. Das ist aber unmöglich. Denn es würde dann in ihm jene Vollkommenheit, kraft welcher er Dingen, die außer ihm sind, gegenwärtig ist, unbegränzt sein. Kein geschaffenes Wesen kann aber irgend eine unbegränzte Vollkommenheit haben: weil kein endliches Wesen Subject eines unendlichen Attributs sein kann. Wie also Gott zwar durch Erschaffung neuer Himmel die Gränzen des Weltalls immer mehr erweitern, aber doch niemals eine unbegränzte Welt erschaffen kann; so kann er auch jene Vollkommenheit des Gegenwärtigseins einem Geiste in immer höherem Grade, aber nicht die Unermeßlichkeit, die ihm, dem Unendlichen, eigen ist, verleihen. Denn diese besteht ja nicht eigentlich darin, daß Gott in leeren Räumen, die unsere Einbildungskraft über die wirkliche Welt hinaus sich vorstellt, gegenwärtig ist; sondern darin, daß nichts außer ihm ist, noch sein kann, dem er nicht gegenwärtig wäre. Da also diese Beschaffenheit keinem endlichen Wesen innewohnen kann, so finden wir auch im geschaffenen Geiste jene beschränkte Gegenwart, die wir oben als den eigentlichen Grund der Räumlichkeit erkannt haben: es giebt oder kann wenigstens außer ihm Dinge geben, denen er nicht gegenwärtig ist. — Steht dies nun aber einmal fest, so wäre die Annahme, jeder reine Geist werde von Gott so vollkommen erschaffen, daß die Sphäre seines Daseins und Wirkens wenigstens keine anderen Gränzen als die des Weltalls habe, in hohem Grade willkürlich.

353. Wenn demzufolge vielmehr auch die Engel nicht allen Körpern zur selben Zeit gegenwärtig sein können; so folgt, daß sie auch einer Veränderung ihrer Gegenwart, der örtlichen Bewegung, wie immer diese geschehen möge, fähig sind: und eben weil dies der h. Thomas nicht nur nicht läugnet, sondern auf das Bestimmteste behauptet[1]); läßt sich nicht zweifeln,

[1]) Summa. p. 1. q. 53. a. 1.

daß er nur darum dem reinen Geist die Räumlichkeit nicht schlechthin, sondern in beschränkenden Ausdrücken beilegt, weil dieselbe ganz anderer Art als jene der Körper ist. Alles Erschaffene ist im Raume, weil nichts Erschaffenes unermeßlich, sondern nur von einer bestimmten Größe sein kann. Die Größe des Körpers aber ist eine ausgedehnte, und darum ist der Körper *seiner Ausdehnung nach* im Raume, ist ganz im ganzen Orte, und theilweise in den Theilen des Ortes, den er einnimmt. Die Größe des Geistes aber ist nicht die eines Ausgedehnten, sondern die Größe einer Kraft. Insofern also ist der Geist an einem Ort, als er innerhalb desselben wirken kann: und wie sich die Beschränktheit auf einen bestimmten Raum im Körper dadurch offenbart, daß er sich über denselben nicht hinausdehnen kann; so offenbart sie sich im Geiste dadurch, daß er in ihm eine begränzte Sphäre seiner Thätigkeit hat, d. h. auf nichts, was jenseits desselben ist, unmittelbar einwirken kann[1]). Wenn also der h. Thomas die Räumlichkeit des Geistes daraus beweist, daß derselbe nur eine beschränkte Wirksamkeit habe, und nicht wie Gott alles, was ist, mit seiner Macht umfange[2]); so will er damit gewiß nicht sagen, daß der Engel nur seiner Wirksamkeit und nicht seinem Sein und Wesen nach auf einen bestimmten Raum beschränkt sei; sondern er schließt vielmehr hier wie gewöhnlich aus den Wirkungen auf das Prinzip, aus den Erscheinungen auf das Sein. Was nicht zu gleicher Zeit überall wirken kann, das kann auch nicht zu gleicher Zeit überall sein.

Wenn übrigens der Körper in dem Raume, den er einnimmt, sein Maß hat, so daß er ganz im Ganzen und theilweise in den

---

[1]) Angelo convenit esse in loco; aequivoce tamen dicitur Angelus esse in loco et corpus. Corpus enim est in loco per hoc, quod applicatur loco secundum conatctum dimensivae quantitatis: quae quidem in Angelis non est, sed est in eis quantitas virtualis. Per applicationem igitur virtutis angelicae ad aliquem locum qualitercumque dicitur Angelus esse in loco corporeo

Summa p. 1. q. 52. a. 1.

[2]) Angelus est virtutis et essentiae finitae: divina autem autem virtus et essentia infinita est et est universalis causa omnium; et ideo sua virtute omnia contingit, et non solum in pluribus locis est, sed ubique: virtus autem Angeli, quia finita est, non se extendit ad omnia, sed ad aliquid unum determinatum . . . . unde cum Angelus sit in loco per applicationem virtutis suae ad locum, sequitur, quod non sit ubique nec in pluribus locis, sed in uno loco tantum. Ibid. a. 2.

Theilen desselben gegenwärtig ist; so ist hingegen der Geist, dessen Größe unausgedehnt ist, ganz im ganzen Orte und ganz in jedem Theile desselben, und er ist nicht wie der Körper von seinem Orte, wie von einem Behälter umschlossen, sondern umfängt vielmehr mit seiner Kraft alles Körperliche, was in demselben gegenwärtig ist[1]). Es versteht sich von selbst, daß der ganze Raum, den der Geist mit seiner unmittelbaren Thätigkeit durchdringen kann, als der eine Ort desselben betrachtet werden muß, wenngleich in diesem viele durch Zwischenräume getrennte Körper und folglich mehrere Orte enthalten sind[2]).

So hat also die Scholastik bestimmt und ausführlich gelehrt, daß alles Geschaffene, weil es endlich ist, seiner Dauer und Größe nach nothwendig in der Zeit und im Raume Schranken hat. Den letzten metaphysischen Grund, den sie dafür angab, werden wir näher betrachten, wenn wir ihre Lehre mit den Behauptungen der Identitätsphilosophie vergleichen. Denn jetzt müssen wir erst sehen, wie sich die Ansichten der Scholastiker der critischen Schule gegenüber festhalten lassen.

III.

Lehre Kant's über Zeit und Raum.

354. Wer bei so vielen Schriftstellern gelesen hat, daß Kant wie in den übrigen, so besonders in jener Frage, die uns hier beschäftigt, über alles, was vor ihm geleistet worden, sich erhoben

---

[1]) Non oportet dicere, quod Angelus commensuretur loco vel quod habeat situm in continuo; hoc enim convenit corpori locato, prout est quantum quantitate dimensiva. Similiter etiam non oportet propter hoc, quod contineatur a loco: nam substantia incorporea sua virtute contingens rem corpoream continet ipsam et non continetur ab ea: anima enim est in corpore, ut continens et non ut contenta, et similiter Angelus dicitur esse in loco corporeo, non ut contentum sed ut continens aliquo modo. Ibid. a. 1.

Corpus est in loco circumscriptive, quia commensuratur loco, Angelus autem non circumscriptive, cum non commensuretur loco, sed definitive, quia ita est in uno loco, quod non in alio; Deus autem neque circumscriptive neque definitive, quia est ubique, Ibid. art. 2.

[2]) Totum illud, cui immediate applicatur virtus Angeli, reputatur unus locus, licet non sit continuum. Ibid. a. 2.

und dem denkenden Geist eine neue Bahn angewiesen habe: der dürfte wohl bei Kant eine gründliche Prüfung dessen, was Andere über Zeit und Raum gelehrt, erwarten, und das um so mehr, als diese Untersuchung den Eingang in die Critik der reinen Vernunft eröffnet und allen folgenden zu Grunde liegt. Der griechische Aristoteles war bei all seiner Kürze so verfahren: der deutsche glaubte sich dieser Mühe überheben zu dürfen.

Nachdem er gesagt, es komme bei der Critik des Erkenntnißvermögens darauf an, zu zeigen, daß die Formen, durch welche unsere Vorstellungen ihre Bestimmtheit erhalten, als reine Vorstellungen a priori im Gemüthe gegeben seien; geht er sofort zum Beweise, daß Raum und Zeit derartige Vorstellungen, und als solche die reinen Formen aller sinnlichen Anschauung seien, über. Er will aber diesen Beweis durch eine Erörterung der Begriffe der Zeit und des Raumes liefern; und diese Erörterung lautet also:

1. „Der Raum ist kein empirischer Begriff, der von äußeren Erfahrungen abgezogen worden. Denn damit gewisse Empfindungen auf etwas außer mir bezogen werden (d. i. auf etwas in einem andern Orte des Raumes, als darinnen ich mich befinde), ingleichen damit ich sie mir als außer und neben einander, mithin nicht bloß als verschieden, sondern als in verschiedenen Orten vorstellen könne, dazu muß die Vorstellung des Raumes schon zu Grunde liegen. Demnach kann die Vorstellung des Raumes nicht aus den Verhältnissen der äußern Erscheinung durch Erfahrung erborgt sein, sondern diese äußere Erfahrung ist selbst nur durch gedachte Vorstellung allererst möglich."

2. „Der Raum ist eine nothwendige Vorstellung a priori, die aller äußeren Anschauung zu Grunde liegt. Man kann sich niemals eine Vorstellung davon machen, daß kein Raum sei, ob man sich gleich ganz wohl denken kann, daß keine Gegenstände darin angetroffen werden." . . . .

Hiemit soll bewiesen sein, daß der Raum keine aus der Erfahrung gewonnene, sondern vor aller Erfahrung im Gemüthe gegebne Vorstellung sei. Es folgen nun zwei andere Gründe, die darthun sollen, daß die Vorstellung des Raumes nicht Begriff (allgemeine Vorstellung), sondern reine Anschauung sei.

3. „Der Raum ist kein diskursiver oder wie man sagt, allgemeiner Begriff von Verhältnissen der Dinge überhaupt, sondern eine reine Anschauung. Denn erstlich kann man sich nur einen

einigen Raum vorstellen, und wenn man von vielen Räumen redet, so versteht man darunter nur Theile eines und desselben alleinigen Raumes. Diese Theile können auch nicht vor dem einigen allbefassenden Raum gleichsam als dessen Bestandtheile vorhergehen, sondern nur in ihm gedacht werden. Er ist wesentlich einig, das Mannigfaltige in ihm, mithin auch der allgemeine Begriff von Räumen überhaupt, beruht lediglich auf Einschränkungen. Hieraus folgt, daß in Ansehung seiner eine Anschauung a priori, (die nicht empirisch ist) allen Begriffen von demselben zu Grunde liegt." . . .

4. „Der Raum wird als eine unendliche gegebne Größe vorgestellt. Nun muß man zwar einen jeden Begriff als eine Vorstellung denken, die in einer unendlichen Menge von verschiedenen möglichen Vorstellungen (als ihr gemeinschaftliches Merkmal) enthalten ist, mithin diese unter sich enthält; aber kein Begriff, als ein solcher, kann so gedacht werden, als ob er eine unendliche Menge von Vorstellungen in sich enthielte. Gleichwohl wird der Raum so gedacht, (denn alle Theile des Raumes in's unendliche sind zugleich). Also ist die ursprüngliche Vorstellung vom Raume Anschauung a priori und nicht Begriff." —

Und eben daraus, daß die Vorstellung des Raumes nicht Begriff, sondern Anschauung sei, will dann Kant begreifen, daß wir die Eigenschaften des Raumes (in den geometrischen Sätzen) synthetisch und doch a priori bestimmen können. Eine Anschauung aber, die aller Erkenntniß der Objecte vorhergeht, und nach welcher der Begriff der letzteren a priori bestimmt wird, was könnte sie anders sein, als die formale Beschaffenheit des Subjects, von Objecten affizirt zu werden, und dadurch eine unmittelbare Vorstellung, d. h. eine Anschauung derselben zu bekommen? Woraus dann folgt: „daß der Raum gar keine Eigenschaft irgend einiger Dinge an sich . . . . . keine Bestimmung, die an den Gegenständen hafte, sondern nichts anders ist, als nur die Form aller Erscheinungen äußerer Sinne d. i. subjective Bedingung der Sinnlichkeit, unter der allein uns äußere Anschauung möglich ist. . . . . Weil wir nun die besonderen Bedingungen der Sinnlichkeit nicht zu Bedingungen der Möglichkeit der Sachen, sondern nur ihrer Erscheinungen machen können; so können wir wohl sagen, daß der Raum alle Dinge befasse, die uns äußerlich erscheinen mögen, aber nicht alle Dinge an sich selbst, sie mögen nun angeschaut werden oder nicht, oder auch von welchem Subjecte man wolle. . . . . Nichts, was im

Raume angeschaut wird, ist eine Sache an sich, noch der Raum eine Form der Dinge, die ihnen an sich selbst eigen wäre; sondern die Gegenstände an sich sind uns gar nicht bekannt, und was wir äußere Gegenstände nennen, nichts anders als bloße Vorstellungen unserer Sinnlichkeit, deren Form der Raum, deren wahres Correlatum aber d. i. das Ding an sich selbst dadurch gar nicht erkannt wird, noch erkannt werden kann."

355. Ganz auf dieselbe Weise redet dann Kant auch von der Zeit.

„Sie ist 1. kein empirischer Begriff . . . . . denn das Zugleichsein oder Aufeinanderfolgen würde selbst nicht in die Wahrnehmung kommen, wenn die Vorstellung der Zeit nicht a priori zu Grunde läge." . . . . .

2. „Die Zeit ist eine nothwendige Vorstellung, die allen Anschauungen zu Grunde liegt. Man kann in Ansehung der Erscheinungen überhaupt die Zeit nicht aufheben, ob man zwar ganz wohl die Erscheinungen aus der Zeit wegnehmen kann."

3. „Die Zeit ist kein allgemeiner Begriff, sondern eine reine Form der sinnlichen Anschauung. Verschiedene Zeiten sind nur Theile einer und derselben Zeit. Die Vorstellung, die nur durch einen einzigen Gegenstand gegeben werden kann, ist aber Anschauung." . . . . .

4. „Die Unendlichkeit der Zeit bedeutet nichts weiter, als daß alle bestimmte Größen der Zeit nur durch Einschränkung einer einigen zu Grunde liegenden Zeit möglich sei. Daher muß die ursprüngliche Vorstellung Zeit als uneingeschränkt gegeben sein. Wo aber die Theile nur durch Einschränkung bestimmt werden können; da muß die ganze Vorstellung nicht durch Begriffe gegeben sein, sondern es muß ihnen unmittelbare Anschauung zu Grunde liegen."

Nur darum, weil die Vorstellung der Zeit nothwendig und a priori ist, giebt es Axiome über die Zeit z. B. daß sie nur eine Dimension habe, und verschiedene Zeiten nicht zugleich, sondern nach einander seien. Denn aus der Erfahrung können keine streng allgemeine und apodictisch gewisse Sätze gewonnen werden. Aber auch der Begriff der Veränderung und folglich der Bewegung (als Veränderung des Orts) ist nur durch und in der Zeitvorstellung möglich. Wenn diese Vorstellung nicht Anschauung a priori wäre; so könnte kein Begriff die Möglichkeit einer Veränderung, d. i. einer Verbindung contradictorisch-entgegengesetzter

Prädikate in einem und demselben Objecte, z. B. das Sein und das Nichtsein desselben Dinges an demselben Orte, begreiflich machen. — Woraus dann Kant über das Wesen der Zeit die Schlüsse zieht:

„Die Zeit ist nicht etwas, was für sich selbst bestünde, oder den Dingen als objective Bestimmung anhinge, mithin übrig bliebe, wenn man von allen subjectiven Bedingungen der Anschauung derselben abstrahirt . . . . . sie ist nichts anders als die Form des innern Sinns, d. i. des Anschauens unserer selbst und unsers innern Zustandes. . . . . Weil jedoch alle Vorstellungen . . . . . an sich selbst als Bestimmungen des Gemüthes zum innern Zustand gehören, dieser innere Zustand aber unter der formalen Bedingung der innern Anschauung steht, mithin der Zeit gehört; so ist die Zeit eine Bedingung a priori von aller Erscheinung überhaupt, und zwar die unmittelbare Bedingung der innern, und eben dadurch mittelbar auch der äußeren Erscheinungen." — „Die Zeit ist also lediglich eine subjective Bedingung unserer (menschlichen) Anschauung, und an sich außer dem Subjecte ist sie nichts. . . . . Wir können nicht sagen: alle Dinge sind in der Zeit; — wohl aber alle Dinge als Erscheinungen (Gegenstände der sinnlichen Anschauungen) sind in der Zeit" [1]).

356. Auf diese Weise hat uns Kant seine Ansicht und die Gründe, die er dafür vorbringen zu können meint, hinlänglich erklärt: und obwohl er sich auf fremde Ansichten, und namentlich auf die Lehren älterer Zeiten nicht näher glaubte einlassen zu müssen; so vergleicht er doch in den Erläuterungen und Anmerkungen, die er folgen läßt, mit seiner Theorie zwei andere Meinungen. In beiden wird eine absolute Realität des Raumes und der Zeit behauptet. Die Einen jedoch betrachten Raum und Zeit als subsistirende Wesen, und diese müssen „zwei ewige und unendliche für sich bestehende Undinge annehmen, welche da sind, ohne daß noch etwas Wirkliches ist, nur um alles Wirkliche in sich zu befassen." Den Andern sind Raum und Zeit nicht für sich bestehende Dinge, sondern von der Erfahrung abstrahirte Verhältnisse der Erscheinungen (neben oder nach einander); und diese müssen die Gültigkeit, wenigstens die apodictische Gewißheit, der mathematischen Lehren a priori in Ansehung wirklicher Dinge bestreiten. Denn die Erfahrung giebt keine solche Gewißheit; die

[1]) Critik der reinen Vernunft. 1. Thl. §. 1—7.

aprioriſchen Begriffe von Raum und Zeit ſind aber dieſer Meinung nach nichts anders als „Geſchöpfe der Einbildungskraft.“ Dieſe nämlich hat ſie dadurch geſchaffen, daß ſie „das Allgemeine jener abſtrahirten Verhältniſſe auffaßte, das aber ohne die Reſtrictionen, welche die Natur damit verbunden hat, nicht ſtattfinden (wirklich ſein) kann.“

Die erſtere der Meinungen, von welchen Kant redet, wurde nicht bloß von den Scholaſtikern, ſondern auch ſchon von Ariſtoteles widerlegt[1]), die andere, welche ſeit Leibnitz ziemlich allgemeine Aufnahme fand, bedarf, wenn nicht einer Berichtigung doch einer näheren Beſtimmung. Der Raum, ſagt Leibnitz, iſt das Verhältniß der Dinge, inſofern ſie neben (oder auseinander), die Zeit ihr Verhältniß, inſofern ſie nach einander da ſind. Indeſſen, ſo bemerkten auch dagegen ſchon die Scholaſtiker[2]), dadurch daß die Dinge im Raume und in der Zeit ſind, haben ſie zwar jene Verhältniſſe, jedoch ſind dieſe vielmehr die Folgen deſſen, was die Dinge zu räumlichen und zeitlichen macht; nicht die Räumlichkeit und Zeitlichkeit ſelbſt. Damit die Dinge neben und nacheinander, und darum entfernt, nahe oder gegenwärtig ſein können; müſſen ſie ja ſchon jedes für ſich ihr Wo und Jetzt, ein dem Orte und der Zeit nach beſtimmtes und beſchränktes Daſein haben. Was dieſes (der Grund jener Verhältniſſe) in den Dingen ſei, wollen wir wiſſen, wenn wir nach dem Weſen der Zeit und des Raumes fragen. Die Scholaſtiker alſo fanden den letzten metaphyſiſchen Grund, weßhalb die Dinge räumlich und zeitlich ſind, in ihrer Endlichkeit. Denn wie ſie als endliche Weſen zwar ein wahres aber beſchränktes Sein haben; ſo können ſie auch nur eine begränzte Gegenwart und eine in Theilen hinfließende Dauer haben.

357. Aber kann die Scholaſtik dieſe Begriffe vom Raum und Zeit auch Kant gegenüber behaupten? Die Einſicht, daß wir nur dort ſind, wo wir ſind und nicht auch dort, wo anderes iſt, ſetzt ja ſchon die Erkenntniß des Raumes und der Orte voraus. Wenn wir, ſagte Kant, nicht ſchon die Vorſtellung des Raumes hätten; ſo könnten wir die Eindrücke, welche unſere Sinne empfangen, gar nicht auf etwas außer uns beziehen. Dieſe Vorſtellung geht alſo der ſinnlichen Wahrnehmung voraus. Mit nichten, antworten wir,

[1]) Suarez. Metaph. Disp. 51. sect. Arist. Phys. l. 4. c. 1. et 4. (text. 36 et seqq.)

[2]) Suar. Metaph. disp. 52. sect. 1. Maur. Quaest. Vol. II. q. 27.

keine Vorstellung des Raumes geht der sinnlichen Anschauung voraus, und jene Vorstellung des Raums, von der Kant redet, folgt vielmehr erst der vernünftigen Ueberlegung, Ueberlegung, sagen wir; denn sie ist nicht einmal mit der ersten Erkenntniß der Vernunft gegeben.

Wenn wir durch die sinnliche Wahrnehmung nicht bloß etwas, das außer uns ist, sondern auch, daß es außer uns ist, erkännten; so würde ihr allerdings schon irgend eine Vorstellung des Raums oder der Räumlichkeit vorausgehen. Aber so wenig wir durch die Sinne die Dinge, als etwas von uns Verschiedenes erkennen, ebensowenig erkennen wir sie als etwas außer uns. Weil der Geist des Menschen sich nicht anders als durch seine Erscheinungen erkennt; so muß der menschliche Geist eher etwas Anderes als sich selbst erkennen; aber er kann doch dies Andere nicht als ein solches, als ein von sich Verschiedenes erkennen, wenn er nicht sich selbst erkannt hat. Und wie wir daraus schließen müssen, daß, wo nur sinnliche Kenntniß ist, zwar Anderes, aber nicht als Anderes erkannt wird; so folgt daraus auch, daß der Sinn zwar Aeußeres, Nahes, Entferntes, aber nichts als ein Aeußeres, Nahes oder Entferntes kennt. Durch die Vernunft aber erkennen wir diese räumlichen Verhältnisse, weil wir durch sie vorher uns selbst im Raume gefunden haben. So gewiß nämlich der Geist sich selbst erkennt, und von dem, was ihm durch die Sinne erscheint, als von einem Andern unterscheidet; so gewiß erkennt er auch, daß er dort, wo er ist, folglich sich selbst gegenwärtig, aber dem, was er durch den Sinn erkennt, nicht gegenwärtig ist. Und so erkennt er das Andere auch als ein Aeußeres, Nahes oder Entferntes. Wie er ferner sowohl dem Andern als sich ein Sein zuerkennt; so erkennt er auch sowohl in dem Andern, als in sich ein bestimmtes Wo, eine Gegenwart, aber eine beschränkte.

358. Dürfte etwa hiegegen Kant erinnern, daß ja auch diese Erkenntniß des eignen und fremden Wo schon die Vorstellung des Raumes voraussetze, daß aber diese, eben weil sie in der sinnlichen Anschauung nicht enthalten sei, auch aus ihr nicht abstrahirt, sondern a priori gegeben sein müßte? Die Erkenntniß unseres eignen und fremden Wo's setzt keine Vorstellung des Raums voraus; sie ist vielmehr die erste Erkenntniß dessen, was sich auf den Raum bezieht, nämlich die Erkenntniß der beschränkten Gegenwart; durch sie gelangen wir dann zur Auffassung der räumlichen Verhältnisse, der Nähe, Entfernung u. s. w. und erst durch diese

zur Vorstellung dessen, was man gewöhnlich Ort oder Raum nennt. — Wenn aber Kant unaufhörlich wiederholt, was nicht in der sinnlichen Vorstellung sei, könne auch nicht aus ihr abstrahirt werden; so kommt dies nur daher, weil er keine Abstraction als die Lockesche kennt. Wenn Abstrahiren nichts anders ist, als das Gleichartige der Erscheinungen in einer allgemeinen Vorstellung zusammenfassen; so geht es gewiß nicht über das, was die sinnlichen Vorstellungen enthalten, hinaus: wenn aber Abstrahiren so viel heißt, als in dem, was der Sinn wahrnimmt, von dem absehen, was ihm als Sinnlichen eigen ist, und das erfassen, was nur die Vernunft erreichen kann; so werden wir durch die Abstraction, wie der h. Thomas sagte[1]), zur Erkenntniß dessen geleitet, was über die Sinnlichkeit erhaben ist. Die Vorstellung des Zugegen- oder Gegenwärtigseins, welche nach den Scholastikern das erste Element des Begriffes von Räumlichkeit und Raum ist, kann allerdings ebensowenig als jene des Seins aus irgend einer sinnlichen Wahrnehmung abgeleitet, noch durch Vergleichung vieler sinnlichen Wahrnehmungen gewonnen werden. Auf demselben Wege aber, auf welchem wir durch die Erscheinungen sowohl unseres als des fremden Seins gewiß werden, werden wir auch der eignen und der fremden Gegenwart gewiß. Weil wir also einsehen, daß wir nur darum das Sein und Gegenwärtig-sein mit Nothwendigkeit denken, weil wir es, seine Realität, erkennen; so können wir uns auch die Entstehung dieser Begriffe, die über das Sinnliche hinausgehen, nicht daraus erklären, daß in uns gewisse Vorstellungen als leere Formen unsers Erkenntnißvermögens liegen, sondern nur daraus, daß es in uns eine Fähigkeit giebt, in den Dingen auch das zu erfassen, was den Sinnen verborgen bleibt.

Und wenn es keine solche Fähigkeit in uns gäbe, so wäre gar kein Wissen möglich; nicht bloß deßhalb, weil das Wissen, das Kant bestehen läßt, diesen Namen nicht verdient, sondern auch weil selbst dies ganz unerklärlich sein würde. Oder lassen die reinen Anschauungen des Raumes und der Zeit, von welchen Kant redet, irgend eine vernünftige Erklärung zu?

359. Um nämlich schließen zu können, daß die Vorstellung des Raums allen sinnlichen Wahrnehmungen als Bedingung, durch welche diese erst möglich seien, vorhergehe; begnügte sich Kant nicht zu zeigen, daß dieselben von sinnlichen Vorstellungen nicht abstrahirt

[1]) De veritate. q. 10. a. 6. ad. 2.

werden könnten; er glaubte überdies beweisen zu müssen, daß diese Vorstellung des Raumes kein allgemeiner Begriff, sondern eine reine Anschauung sei. Denn er sah ein, wie unvernünftig es sein würde, eine intellectuelle Vorstellung, und zwar eine allgemeine, zur Bedingung der sinnlichen machen zu wollen. Er hat sich nun aber jenen Beweis durch eine Verwechselung der Begriffe, die seinem Scharfsinn wenig Ehre bringt, leicht gemacht. Wir reden von weiten und engen, nahen und fernen Räumen; es giebt also ohne Zweifel auch eine allgemeine Vorstellung vom Raume. Wir reden aber auch vom Weltraum, und indem wir uns selbst die Gränzen des Alls hinwegdenken, von einem Raume, der in unabsehbare Fernen ausgedehnt ist. Wenn es nun Kant gefällt, diesen in's Unendliche ausgedehnten Raum schlechtweg Raum zu nennen; so kann freilich der Beweis, daß der Begriff desselben kein allgemeiner sei, nicht schwer fallen. Aber ist damit nun auch bewiesen, was er daraus folgert, daß diese Vorstellung des Raumes überhaupt nicht Begriff d. i. Vorstellung der Vernunft, sondern Anschauung d. i. Vorstellung der Sinnlichkeit sei? Ist es auch nur möglich, daß der Raum, so gefaßt, von der Sinnlichkeit vorgestellt werde? Freilich schreibt Kant diese Vorstellung nicht den äußeren Sinnen, sondern der Einbildungskraft und zwar der reinen zu, und als solche will er sie für eine inhaltsleere Form der Sinnlichkeit angesehen wissen. Allein er läßt doch die reine Anschauung „allen empirischen Vorstellungen vom Raum auf die Weise zu Grunde liegen," daß diese nur „Einschränkungen jenes einigen Raumes" sind, der als „unendliche Größe gegeben ist." Möge also auch, wie Kant will, der reinen Anschauung außer uns nichts Wirkliches entsprechen, so muß sie doch Anschauung des unendlichen, wenn auch nur eingebildeten Raumes sein: denn wie wäre sonst dieser durch sie gegeben? Wie aber, fragen wir, kommt die Einbildungskraft zur Anschauung dessen, wovon es gar kein Bild geben kann?

Die Wahrheit ist, daß Kant der Sinnlichkeit eine Vorstellung zuschreibt, zu der sich nur die Vernunft, und selbst diese nicht ohne Anstrengung erhebt, und unser Erkennen vom Raume dort anfangen läßt, wo es aufhört. So wie der Sinn keinen Raum anschaut, als der von wahrnehmbaren Gegenständen begränzt ist; so vermag auch die Einbildungskraft sich keinen Raum vorzustellen, der nicht auf diese selbe Weise begränzt sei, und wenn sie sich den Weltraum größer vorstellen will, als er ist, so kann sie

— die Einbildungskraft — es nur dadurch, daß sie die Gränzen desselben d. h. die entferntesten Himmelskörper immer weiter hinwegrückt. Wenn aber dann die überlegende Vernunft denkt, daß die Körper in's Unendliche vermehrt, und in's Unendliche von einander entfernt werden könnten: so erhalten wir freilich den Gedanken jenes Raums, von dem Kant redet; aber er ist auch eben Gedanke der Vernunft und nicht Anschauung der Sinnlichkeit. Wir bestreben uns zwar, hier wie überall, was die Vernunft denkt, auch mit der Einbildungskraft aufzufassen; aber eben weil wir dies nicht vermögen, pflegen wir zu sagen, daß wir uns vom unbegränzten Raum, wie auch von der nie aufhörenden Zeit, keine deutliche Vorstellung machen können.

360. Es möchte dies schon hinreichen, um auch die Behauptungen, welche Kant über das Wesen der Zeit aufstellte, zu würdigen. Denn wie wir gesehen haben, seine Ansicht von der Zeit als einer bloßen Form der innern Anschauung, suchte er auf keine andere Weise als jene vom Raume zu begründen. Wir würden, sagte er, gar kein Zugleichsein oder Aufeinanderfolgen der Dinge wahrnehmen, wenn wir nicht schon die Vorstellung von der Zeit hätten. Diese ursprüngliche Vorstellung der Zeit könne aber kein allgemeiner Begriff, sondern nur eine reine Anschauung sein, weil alle verschiedenen Zeiten nur Theile dieser einen Zeit seien; und sie müsse Anschauung einer uneingeschränkten Zeit sein, weil alle bestimmte Größe der Zeit nur durch Einschränkung dieser einen Zeit möglich sei.

Was anders also werden wir dagegen erinnern, wenn nicht daß die Vorstellung der uneingeschränkten Zeit ebensowenig wie jene des unbegränzten Raumes eine Vorstellung der Sinnlichkeit, auch nicht der reinen sein könne? Ohne Zweifel ist sie kein allgemeiner Begriff, aber nichtsdestoweniger intellectuelle, nicht sinnliche Vorstellung, ein Gedanke, zu dem sich nur die überlegende Vernunft erhebt. Die Vernunft selbst aber erhält die Vorstellung von bestimmten, d. h. längeren und kürzeren, nahen, fernen Zeiten nicht dadurch, daß sie in die unendliche Zeit Schranken setzt, und so die verschiedenen Zeiten als Theile der unbeschränkten auffaßt; sondern umgekehrt erringt sie erst den Gedanken der unaufhörlichen Zeit dadurch, daß sie die Schranken der bestimmten Zeiten hinweg denkt. Diese Vorstellung der uneingeschränkten Zeit ist also mit nichten die ursprüngliche.

Es liegt den verschiedenen Vorstellungen der Zeit, welche wir erwähnten, allerdings irgend eine zu Grunde, die Vorstellung nämlich von der Zeit an sich; diese aber ist nicht die Vorstellung der in's Unendliche fortfließenden d. h. der unbeschränkten Zeit, sondern der unbestimmten, sie ist ihr Begriff. Und eben darum kann auch sie nicht im Sinne Kants die ursprüngliche sein, so nämlich, daß sie auch der sinnlichen Wahrnehmung alles Zugleich- oder Nacheinanderseins zu Grunde liege. Denn wer das behauptete, der würde eine intellectuelle Erkenntniß zur Bedingung und Form der sinnlichen Anschauung machen. Wie verhält sich also der Begriff der Zeit zur sinnlichen Anschauung des Nacheinander? Wir werden hier auf den Grundfehler der kantischen Philosophie zurückgeführt. Kant hätte, um den Empirismus zu überwinden, nicht sagen müssen: „Das Zugleichsein und Aufeinanderfolgen würde selbst nicht in die Wahrnehmung kommen, wenn die Vorstellung der Zeit nicht a priori zu Grunde läge;" sondern vielmehr: wir würden nie zu der Vorstellung der Zeit gelangen, wenn wir von den Dingen nichts anders, als jenes Zugleich oder Aufeinander, das sinnlich wahrgenommen wird, und nicht vielmehr durch dies die Dauer als eine Seinsweise der Dinge erkännten. Eben deßhalb aber, weil wir die Begriffe nur dadurch gewinnen, daß die Vernunft über die Erscheinungen, welche in die Sinne fallen, hinausgreift, können wir auch der Wirklichkeit des Gegenstandes und also der objectiven Wahrheit des Begriffs gewiß werden.

361. Man hatte Kant von vielen Seiten her den Einwurf gemacht, daß es wirkliche Veränderungen gebe, sei wenigstens durch den Wechsel unserer eigenen Vorstellungen gewiß; nun seien aber Veränderungen nur in der Zeit möglich; folglich müsse auch die Zeit wirklich sein. Und Kant erwiederte: „Die Zeit sei allerdings etwas Wirkliches, nämlich die wirkliche Form der innern Anschauung: wir haben wirklich die Vorstellung von der Zeit und unsern Bestimmungen in ihr. Sie sei also wirklich, aber nicht als Object, sondern als unsere (subjective) Vorstellungsweise. Wenn wir uns aber ohne diese Bedingung der Sinnlichkeit anschauen könnten; so würden eben dieselben Bestimmungen, die wir uns jetzt als Veränderungen vorstellen, eine Erkenntniß geben, in welcher die Vorstellung der Zeit, mithin auch der Veränderungen gar nicht vorkommen würden." — Und noch klarer fügt er hinzu: „Ich kann zwar sagen: meine Vorstellungen folgen auf einander, aber das

heißt nur, wir sind uns ihrer, als in einer Zeitfolge, d. i. nach der Form des innern Sinns bewußt[1])."

Wenn wir uns in der That nur dessen bewußt wären, daß in uns die Vorstellungen aufeinander folgen, und wenn wir dieses Aufeinanderfolgen nur so erkännten, wie es der innere Sinn erkennt; so würden wir aus unserm Bewußtsein die Wirklichkeit der Zeit wohl nicht beweisen, aber wir würden dann auch gar nicht einmal die Vorstellung von der Zeit gewinnen können. Der Sinn nimmt freilich aufeinander folgende Empfindungen und Vorstellungen wahr: doch erkennt er gewiß nicht, daß sie aufeinander folgen. Denn dies zu erkennen, müssen wir einsehen, daß eine Empfindung kommt, nachdem die andere verschwunden ist. Sowohl die Erkenntniß des Verschwindens, als jene des Kommens setzt aber die Erkenntniß des Gegenwärtigen als solchen voraus: denn nur durch Beziehung auf die Gegenwart kann etwas als vergangen oder zukünftig erkannt werden. Da also die Vorstellung der Zeit, wie oben der h. Augustin scharfsinnig erklärte, nothwendig Vergangenes und Kommendes in sich schließt; so kann sie nur dadurch in uns entstehen, daß wir die Vorstellungen des Gegenwärtigen, Vergangenen und Kommenden auf einander beziehen. Das ist aber nicht Sache des innern Sinnes, sondern der Vernunft; nur sie erkennt durch Beziehung. Wenn wir also oben sagten, daß die Vorstellung der uneingeschränkten Zeit keine sinnliche ist; so behaupten wir jetzt, daß es ganz und gar keine Auffassung der Zeit durch die Sinnlichkeit geben kann. Hier wie überall liefert die Sinnlichkeit zwar einen Gegenstand — das Aufeinanderfolgende —; aber wenn wir in diesem Gegenstand nichts anders als was der Sinn erfaßt, die Erscheinungen nämlich erkännten; so würden wir gar nicht einmal den Gedanken der Zeit erhalten. Wie also gewinnt ihn die Vernunft? Wir sind uns nicht bloß bewußt, daß Empfindungen oder Zustände in uns entstehen, und vergehen, sondern auch, daß wir, während sie entstehen und vergehen, bleiben. Dessen können wir uns aber nicht bewußt sein, wenn wir nicht außer den Zuständen und Empfindungen in uns etwas erkännten, das wir von ihnen als unser Selbst unterschieden. Um einen Zustand als einen vorübergegangenen zu erkennen, müssen wir erkennen, daß wir, die wir jetzt sind, schon waren, als der Zustand war, der jetzt nicht mehr ist; und um einen Zustand als kommend zu erkennen,

[1]) Critik. der r. V. a. a. O. §. 7.

müssen wir erkennen, daß wir schon sind, während er nicht ist, oder erst wird. Wie wir also beim Anschauen vorübergehender Zustände den Gedanken der Veränderung nur dadurch gewinnen, daß wir von den Zuständen das Subject, welches verändert wird, unterscheiden; so gewinnen wir auch beim Anschauen der aufeinanderfolgenden Zustände den Gedanken der Zeit nur dadurch, daß wir außer dem Kommen und Entschwinden ein Bleiben d. i. eine Dauer denken.

Allein wie wir das Bewußtsein haben, daß wir, die wir jetzt sind, schon waren, als der Zustand, der nicht mehr ist, entstand und verschwand; und wie wir in uns keinen Zustand als kommend denken können, ohne zu denken, daß wir, die wir jetzt sind, noch sein werden, wann der Zustand, der erst beginnt, in uns sein wird: ebenso haben wir auch das Bewußtsein, daß wir waren, und insofern nicht mehr sind, als der vergangene Zustand wurde und war, und daß wir noch nicht sind, wann der kommende Zustand sein wird. Wenn wir also das Aufeinanderfolgen der Zustände in uns als ein solches nur dadurch erkennen, daß wir uns unserer Dauer bewußt sind; so finden wir doch in demselben Bewußtsein unsere Dauer auch als eine unvollkommne und beschränkte. Unser Selbst ist zwar ein einiges und ungetheiltes; aber nicht so unser Dasein, wenn wir es seiner Dauer nach betrachten. Auch in uns giebt es außer dem Sein ein Gewesensein und ein Seinwerden, und das Sein entspricht nur dem Augenblick, der schon verschwunden ist, wenn ihn unser Gedanke ergreifen will. Es giebt also in unserer Dauer eine Succession, ein stetes Hinfließen, und deßhalb eine Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft, und darum finden wir uns selbst in der Zeit. Wie wir uns als räumliche Wesen dadurch erkennen, daß wir außer unserm Sein auch unser Gegenwärtigsein, dieses aber als ein beschränktes erkennen; so erkennen wir uns dadurch als zeitliche Wesen, weil wir außer unserm Sein unsere Dauer, aber auch diese als eine unvollkommne erkennen.

362. Aber ist es nicht eben dies, was Kant läugnet, daß wir außer den Erscheinungen irgend etwas von den Gegenständen erkennen, und also sei es über unser Selbst sei es über das Ansich anderer Dinge Behauptungen aufstellen können? Das Ich, worin wir unser Selbst ergreifen sollen, sagt er, ist zwar eine nothwendige, aber an sich ganz inhaltsleere Vorstellung. Es drückt nichts anders als ein transscendentales Subject unserer Gedanken aus;

aber dieses Subject ist und bleibt = x, und nur durch Trugschlüsse getäuscht glauben wir seine Beschaffenheit zu erkennen[1]). Dazu kommt, daß überhaupt die Vorstellung Substanz als ein Bleibendes, an dem die Veränderungen vorgehen, nach Kant ein reiner Verstands-Begriff ist, d. h. ein Begriff, den wir zwar nothwendig bilden, um den Wechsel der Erscheinungen, denn unsere Sinne wahrnehmen, denken zu können, der aber jenseits der Erfahrung d. h. auf die Dinge an sich gar keine Anwendung zuläßt. Wie wir gar nicht wissen können, ob der Wechsel der Erscheinungen (Accidenzen) der in den Dingen ist, wenn wir sie sinnlich wahrnehmen, auch in den Dingen an sich, d. h. abgesehen von unserer Wahrnehmung sei; ebenso können wir auch nicht wissen, ob in den Dingen ein Bleibendes (Substanz), also ein Unterschied zwischen Substanz und Accidenz sei. „Die Beharrlichkeit, auf welcher der Begriff der Substanz sich gründet, ist (wie die Zeit) weiter nichts als die Art, uns das Dasein der Dinge in ihrer Erscheinung vorzustellen[2])."

Wenn hieraus klar erkannt wird, wie viel im Kampfe mit dem Criticismus darauf ankommt, die Substanzialität unser selbst und der Dinge zu behaupten; so tritt eben dadurch auch das wahre Verhältniß der kantischen Philosophie zu jener der Scholastiker in helles Licht. Kant sah ein und bewies, daß die Begriffe und das in ihnen sich bewegende Denken, wie man seit Locke es erklären wollte, aus den sinnlichen Wahrnehmungen nicht entstehen könne; aber eben dadurch wurde die Thatsache, daß es in uns ein über das sinnliche erhabnes Erkennen gebe, noch unläugbarer. Um diese Thatsache zu erklären, erdichtete also Kant jene Formen der Erkenntnißkraft, welche reine Anschauungen und Begriffe sein sollten: und da bei solcher Annahme alle Gestaltung unserer Erkenntnisse von den in uns liegenden Formen abhangen mußte; so schloß er, daß jedes Vorstellen und Denken, das sich auf die Dinge an sich, und nicht auf die Dinge in unserer Wahrnehmung bezieht, aller Bedeutung entbehre. — Was hingegen die Scholastik? Sie hatte längst eingesehen und auf das Bestimmteste gelehrt, daß unser intellectuelles Erkennen einen Inhalt habe, der über das, was die Sinnlichkeit erfaßt, hinausliegt, und daß es deßhalb

[1]) Critik der r. V. Elementarl. II. Thl. 2. Abth. 2. Buch. 1. Hauptst. Von den Paralogismen der reinen Vernunft.

[2]) Ebend. Elementarl. II. Th. 1. Abth. 2. Buch. 2. Hauptst. 3. Abschn.

aus einer bloßen Verarbeitung sinnlicher Vorstellungen nicht entstehen kann. Diese Thatsache fand aber ihr zufolge ihre Erklärung darin, daß es in uns ein über das sinnliche erhabene Erkenntnißprinzip gebe, dessen Eigenthümlichkeit darin bestehe, aus dem, was durch die Sinne erfaßt wird, das, was jenseits der sinnlichen Erfahrung liegt, aus dem Phänomenen die Noumena, aus den Erscheinungen das Sein, d. i. die Dinge an sich zu finden.

363. Ist nun in dem, was wir bis jetzt aus der Speculation der Scholastiker mitgetheilt haben, alles enthalten, wodurch man gegen Kant darthun kann, daß unser Denken wirklich in einer solchen Fähigkeit seinen Grund habe? Wir meinen es. Denn erstlich haben wir gesehen, daß die Scholastik mit vollem Rechte auch dem reinen Denken einen realen Inhalt und folglich objective Wahrheit zuerkannte, daß hingegen die reinen Anschauungen und Begriffe Kants als inhaltsleere Formen der Erkenntnißkraft ganz undenkbar und unmöglich sind. Wenn demzufolge die Thätigkeit der Erkenntnißkraft ihre Bestimmtheit nicht durch diese aprioriſchen Formen erhält; so muß sie entweder dieselbe, wie die Scholastik lehrte, durch das Object erhalten, oder wir müssen annehmen, daß die Gedanken in uns durch ein höheres Wesen erzeugt werden. Bei dieser Annahme der Platoniker wird zwar die Gewißheit und Wahrheit des Erkennens nicht in Frage gestellt; aber dieselbe führt, wie immer man sie deuten mag, zu dem endlichen Schluß, daß nicht wir, sondern Gott in uns denke, und wir haben schon bemerkt, daß auch Kants Lehre entweder gar keine oder nur diese pantheistische Erklärung oder Ausbildung zuläßt (n. 339.). Will man also, um den größten aller Irrthümer zu vermeiden, festhalten, daß die Thätigkeit des Denkens eine uns eigene ist; gerade dann muß man mit den Scholastikern annehmen, daß jedoch diese unsere Thätigkeit ihre Bestimmtheit nicht durch uns (durch in uns liegende Formen), sondern durch die Gegenstände erhält. Was heißt das aber? Es heißt nichts anders, als dies: wenn die Thätigkeit der Vernunft auf einen Gegenstand, den die Sinne wahrnehmen, gerichtet, denselben als ein Sein, eine Substanz, einen Lebensgrund u. s. w. auffaßt, und folglich über ihn denkt, was in der sinnlichen Vorstellung nicht enthalten ist; so kommt dies daher, weil der sinnliche Gegenstand das ist, was die Vernunft von ihm denkt, und diese folglich die Fähigkeit besitzt, in den Dingen das, was die Sinne nicht erreichen, zu erkennen. Somit findet die Thatsache des Denkens als eines übersinnlichen Erkennens

ihre Erklärung nur in der Voraussetzung, daß die Dinge der Wirklichkeit dem Denken entsprechen.

364. Jedoch die Vernunft kann sich auch durch die Untersuchung dieses ihres Denkens der Wahrheit desselben versichern. Wodurch wird sie des Inhalts und der Wahrheit ihres abstracten Denkens gewiß? Dadurch, daß sie es auf Prinzipien zurückführen kann, die fürwahrzuhalten sie nicht durch einen blinden Trieb, sondern durch die Einsicht in die Wahrheit und absolute Nothwendigkeit des Gedachten bestimmt wird. Durch diese Einsicht faßt sie sich als ein Vermögen, in dessen Natur es liegt, Wahres zu erkennen. Nun hat aber auch die Erkenntniß des Wirklichen einen Anfang, der unmittelbar d. h. durch sich selbst gewiß ist. Es offenbart sich dem Geiste nicht nur sein Leiden und Thun, sondern durch dasselbe auch sein Wesen und Sein, weil es in demselben als das Leidende und Thuende gegenwärtig ist. Der Denkende, so hatte der h. Thomas lange vor Cartesius gesagt, kann an seinem Sein nicht zweifeln, weil er durch sein Denken selbst zur Einsicht kommt, daß er ist. Findet also der Geist, sein reines Denken prüfend, in sich ein Vermögen, die ideale Wahrheit in ihrer Nothwendigkeit und Unwandelbarkeit zu erkennen: so findet er sich auch schon in seinem Selbstbewußtsein als ein Prinzip, dem es gegeben ist, aus der wirklichen Erscheinung das wirkliche Wesen, das Noumenon aus dem Phänomenon zu erfassen.

Wodurch aber hätte nun Kant diese Lehre der Vorzeit entkräftet? Wenn man, sagt er, über die Natur unseres denkenden Wesens manches behaupten zu können glaube, daß es nämlich ein für sich bestehendes Wesen, Substanz, und zwar eine einfache, unkörperliche Substanz u. s. w. sei; so komme dies nur daher, weil man die Vorstellung Ich wie die Anschauung eines Gegenstandes behandle, da sie doch ganz inhaltsleer, und nicht einmal Begriff, sondern ein bloßes Bewußtsein sei, das alle Begriffe begleite. — Auf diesem Satze beruht ein dem Inhalte und Umfange nach sehr bedeutender Theil der kantischen Critik. Es muß aber jedem einleuchten, daß Kant in demselben eine Wahrheit übersieht, welche die Scholastiker hervorzuheben nicht unterließen. Wohl ist es wahr, daß wir vom Ich keine Anschauung haben, wie denn überhaupt von uns immer nur die Erscheinung und nicht das Wesen angeschaut wird. Aber ist es deßhalb auch wahr, daß das Bewußtsein unsers Denkens und jedweder andern Thätigkeit nichts als eine Vorstellung des Ich enthalte? Was wir gegen Hermes bemerkten,

müssen wir auch Kant erwiedern. Wir haben nicht bloß das Bewußtsein, daß es in uns Gedanken giebt, daß diese in uns entstehen und verschwinden, sondern auch, daß wir sie hervorbringen, und mit Freithätigkeit entstehen und verschwinden lassen. Somit ist in dem Bewußtsein: „Ich denke," nicht bloß das (transcendentale) Subject, sondern auch das (reale) Prinzip des Gedankens enthalten. Wenn man also sagt, daß wir aus unserm Denken unser Wesen erkennen; so heißt dies zunächst nichts anders, als daß wir in uns nicht bloß die Thätigkeit des Denkens, sondern auch den thätigen Grund desselben finden. Weil wir ihn aber gefunden, und so aus dem Gebiete der Erscheinungen, die angeschaut werden, zum Sein und Wesen, das, wenn auch nicht geschaut, doch erkannt wird, vorgedrungen sind; können wir nun aus der Beschaffenheit der mannigfaltigen Thätigkeit auch über die Beschaffenheit des thätigen Grundes weitere Aufschlüsse erhalten.

Freilich können wir aus dem, was wir sei es in uns, sei es in Anderm wahrnehmen, nur unter der Bedingung auf die Beschaffenheit und das Wesen schließen; als wir vorab gewiß sind, daß die wahrgenommenen Accidenzen den Vorstellungen, die wir von ihnen bilden, entsprechen; und dessen könnten wir nicht gewiß sein, wenn es zweifelhaft wäre, ob Raum und Zeit etwas Objectives und Wirkliches, oder bloß Formen unsers Erkenntnißvermögens seien. Indeß so gewiß wir aus unserm Leben und Wirken unser Sein, so gewiß erkennen wir auch unsere Dauer und unsere Gegenwart, aber wie jenes, so diese als etwas Beschränktes. Hierauf aber beruhen unsere Vorstellungen von Zeit und Raum. Wenn daher Kant in seiner Critik keinen Schritt voranthun kann, ohne sich auf seine Behauptung, daß Raum und Zeit nichts als Formen der Sinnlichkeit seien, zu stützen; so ist auch durch die Erkenntniß, daß vielmehr Räumlichkeit und Zeitlichkeit Eigenschaften der Dinge sind, der Eingang in eine Speculation eröffnet, die nicht bloß sinnliche Wahrnehmungen untereinander ordnet, sondern das dem Sinne verborgne Ansich der Dinge findet. Denn auf welchem Wege die Wirklichkeit der Zeit und des Raums erwiesen werden kann; auf demselben läßt sich auch diese vorausgesetzt ohne Schwierigkeit zeigen, daß den übrigen Begriffen und namentlich dem der Substanz, des Accidenz, der Veränderung und Beharrlichkeit wirkliche Eigenschaften der Zustände der Dinge entsprechen. Und so möchte dann auch wohl der Beweis gelingen, daß ein Prinzip, das intellectuelle Vorstellungen hat und überdies sich selbst erkennt,

kein materielles sein könne. Kant gesteht aber selber ein, daß man „seiner ganzen Critik ein Ende machen und mit Recht gebieten würde, es beim Alten bewenden zu lassen," wenn man „a priori beweisen könnte, daß alle denkenden Wesen an sich einfache Substanzen seien[1])." Wir haben dies hervorheben wollen, weil auch die Scholastik sich mit diesem Beweise viel befaßt und auf ihn den größten Werth legt. In Kürze wurden ihre Gedanken schon mitgetheilt (n. 27. 76. 106.): wir werden dieselben aber in einer späteren Abhandlung mehr entwickeln, und so wird es auch dadurch erwiesen werden, daß in der Philosophie der Scholastiker wenn nicht alles, doch gewiß das Wichtigste, dessen man zur Besiegung des Criticismus bedurfte, enthalten war.

365. Wir wollen diese Untersuchung nicht schließen, ohne auch noch zu fragen, woher es möge gekommen sein, daß Kant das Ungenügende und ganz Irrthümliche seiner Lehre vom Raume und der Zeit nicht einsah. Seine Schüler behaupten, Aristoteles habe das wahre Wesen der Zeit und des Raumes nicht erkannt, weil er beide zu äußerlich gefaßt, und wie wir sahen, fanden auch die Scholastiker deßhalb seine Theorie, wenn nicht irrthümlich, doch unvollständig. Aristoteles, sagten sie, habe fast nur den äußeren Raum und die äußere Zeit betrachtet, nur gefragt, was der Ort sei, in dem die Dinge sind, und die Zeit, durch die ihre Dauer bestimmt wird, und nicht hinlänglich untersucht, wodurch die Dinge im Raume und in der Zeit seien, oder was dasselbe bedeutet, welches die Beschaffenheit sei, die sie zu räumlichen und zeitlichen Dingen mache. Wodurch aber wurde Kant verleitet, die Vorstellungen des Raums und der Zeit für bloße Formen der sinnlichen Anschauung zu halten? Dadurch daß er unter dem Raum, dessen Vorstellung allen Vorstellungen von räumlichen Verhältnissen und Größen zu Grunde liegt, den unbegränzten Weltraum, und eben so unter der Zeit, die wir bei allen bestimmten Zeiten denken, den nie endenden Zeitlauf verstand. Er übersah, daß vielmehr wie allen übrigen auf Raum und Zeit sich beziehenden Vorstellungen, so auch diesem Gedanken vom unbegränzten Raume und der nie endenden Zeit Vorstellungen zu Grunde liegen, wodurch wir zunächst von uns selbst, dann aber auch von den Dingen etwas, das in uns und ihnen ist, Weisen des Seins und Beschaffenheiten denken. So ist also Kant zu jenem seinem Subjectivismus gekom-

[1]) Critik d. r. V. i. ob. angeführten Hauptst. Von den Paralogismen d. r. V.

men, weil auch er die ursprünglichen Ideen von Raum und Zeit auf etwas Aeußerliches bezog, und nicht einsah, daß wir eher uns selbst als räumlich-zeitliche Wesen, denn einen Raum und eine Zeit außer uns erkennen.

366. Es ist aber auch unbegründet, wenn man der Scholastik vorwirft, in unserm Denken über Raum und Zeit das subjective Element, das, was unser Geist zu dem gegebnen Stoffe hinzuthut, unbeachtet gelassen zu haben. Wo sie den auch von Kant gerügten Irrthum, daß der Raum für sich betrachtet ein wirkliches Wesen sei, widerlegen; stellen sie die Frage, ob er denn etwa für nichts anders als für ein Gebilde der Phantasie oder ein sogenanntes Gedankending anzusehen sei. Und sie antworten verneinend. Wenn wir den Raum als ein von den Dingen, die in ihm sind, Verschiedenes betrachten, so ist er allerdings nichts Wirkliches, aber darum auch nicht etwas rein Erdichtetes oder ein Gedachtes, das nur in unserer Vorstellungsweise seinen Grund hätte. Es ist vielmehr eine jener Vorstellungen, deren Gegenstand zwar so wie wir ihn denken weder ist, noch sein kann; die aber doch in dem, was ist oder sein kann, ihren Grund haben, so daß die Vernunft sie dem gemäß, was sie von den Dingen erkennt, mit Nothwendigkeit bildet. Wenn wir nämlich die Dinge wegdenken, so bleibt uns die Vorstellung des Raumes, weil wir in den Dingen jene Beschaffenheit, vermöge welcher sie räumlich sind, erkannt haben; und wir denken diesen Raum als einen unbegränzten, weil wir einsehen, daß die räumlichen Dinge in's Unendliche vermehrt und vergrößert werden können[1])

Noch öfter und bestimmter aber sprechen sie sich auf ähnliche Weise über die Zeit aus. Das, wodurch die Dinge in der Zeit sind, ihr bewegtes Sein und ihre successive Dauer, ist etwas in ihnen Wirkliches; die Zeit aber, nach welcher wir diese ihre Dauer bestimmen, und in welcher wir die dauernden Dinge denken, ist zwar nur in unserm Geiste, jedoch nicht als etwas, das in unserm Denken allein und nicht in den Dingen seinen Grund habe. Wir

[1]) Quatenus hoc spatium apprehenditur per modum entis positivi distincti a corporibus, mihi videtur esse ens rationis, non tamen gratis fictum opere intellectus sicut entia impossibilia, sed sumpto fundamento ex ipsis corporibus, quatenus sua extensione apta sunt constituere spatia realia, non solum, quae nunc sunt, sed in infinitum extra coelum; prout supra etiam in disp. 31. dictum est, tractando de Dei immensitate. Ubi etiam annotavimus, cum corpus dicitur esse in spatio imaginario, illud esse in sumendum esse

können die Dauer der Bewegung oder auch des Daseins der Dinge nur dadurch bestimmen, daß wir in ihr bestimmte aufeinander folgende Theile unterscheiden; obgleich nun jene Dauer nicht aus unterschiedenen Theilen zusammengesetzt ist, so kann sie doch wie jede stetige Größe durch den betrachtenden Geist auf solche Weise getheilt werden, und erst dadurch erhalten wir die Zeit als ein Maß der Dauer[1]). — Daß wir aber, auch wenn es keine Dinge gäbe, dennoch eine Zeit und diese als eine immerwährende denken, hat seinen Grund darin, daß wir bereits die Zeitlichkeit der Dinge d. h. jene ihre Beschaffenheit kennen, vermöge welcher ihre Dauer nur eine successive sein, als solche aber ohne Aufhören fortgesetzt werden kann. — Gleichwie also auch das Allgemeine als solches nicht in den Dingen, sondern nur im denkenden Geist ist, aber doch mit Wahrheit als objectiv gedacht wird; weil das, was wir als allgemein denken, so beschaffen ist, daß es in vielen Dingen da sein kann: ebenso haben auch jene Begriffe von Raum und Zeit daher ihre objective Wahrheit, daß die Gegenwart und Dauer der Dinge eben deßhalb, weil sie nur eine beschränkte sein kann, eines Zuwachses ohne Ende fähig ist[2]).

367. Auch hier finden wir also die kantische Schule, indem sie Zeit und Raum zu bloßen Phänomenen der erkennenden Seele macht, ganz und gar in der Richtung des Nominalismus, und es ist bemerkenswerth, daß einige Meinungen, durch welche schon zur Zeit der Scholastik die Objectivität des Raumes und

intransitive, quia non significat esse in alio, sed esse ibi, ubi secluso corpore nos concipimus spatium vacuum et ideo hoc esse ibi revera est modus realis corporis, etiamsi ipsum spatium ut vacuum vel imaginarium nihil sit.
Suar. Metaph. disp. 51. sect. 1. Cf. Toletus. Phys. lib. 4. q. 3. Fonseca. Metaph. lib. 5. c. 5. q. 1. s. 1.

[1]) Motum non habere rationem temporis et mensurae, nisi quatenus in eo numerantur partes prioris et posterioris in successione et duratione constat. Istae enim partes numerus dicuntur non secundum propriam rationem quantitatis discretae, sed quatenus in partibus continui inveniri potest, qui numerus ut numerus non est actu in re, sed potentia tantum: per opus autem animae quodammodo completur seu numeratur . . . Nam per eam numerationem et quasi divisionem mentis redigitur (tempus) ad definitam quantitatem, per quam possit mensurae rationem exercere. Et hoc est, quod expressius docuit Philosophus Phys. lib. 4. c. 14. et S. August. De confess. lib. 11. c. 28. estque communis sententia. Suar. Metaph. disp. 50. sect. 10 Cf. S. Thom. op. 44. de temp. c. 1.

[2]) Cf. S. Thom. in lib. I. dist. 19. q. 5. art. 1. —

der Zeit in Gefahr kommen konnte, vorzüglich von den Nominalisten vertreten wurden. Diese behaupteten, was die Dinge zu räumlichen und zeitlichen mache (was ihnen ihr Wo und Wann gebe), sei nicht etwas Positives, von ihrem Wesen und Sein Verschiedenes, sondern werde nur als solches vom denkenden Geiste aufgefaßt[1]). — Ebenso läßt es sich auch nicht verkennen, daß die Identitätsphilosophie, wie in den übrigen, so in dieser Frage die Richtung jenes übertriebenen Realismus, den man ehemals Formalismus nannte, verfolgt hat. — Es handelte sich darum, die räumlichen und zeitlichen Verhältnisse, in welchen wir uns und die Dinge um uns her finden, aus der Idee und dem Wesen des Raumes und der Zeit zu begreifen. Wenn Kant dies nur dadurch möglich fand, daß man reine Anschauungen als Formen des erkennenden Subjects annehme; so wollte hingegen die Identitätsphilosophie die reine Zeit und den reinen Raum als die Weisen, in welchen das Absolute in die Erscheinung trete, anerkannt wissen. Wie nach Spinoza die Körper- und Geisterwelt daraus begriffen wird, daß die eine Ursubstanz nur mit dem doppelten Attribute der Ausdehnung und des Gedankens dasein kann; also will auch die neue All-Einslehre das Nach- und Nebeneinander der Dinge daraus erklären, daß das göttliche Leben sich nur in diesen Formen äußern und offenbaren könne. — Kant wäre wohl nicht zu jener falschen Ansicht verleitet worden, wenn er nicht von vornherein die Begriffe des Raumes und der Zeit unrichtig bestimmt hätte. Statt zu untersuchen, was es heiße, die Dinge seien im Raume und in der Zeit, und daraus erst zu finden, was der Raum und die Zeit an sich seien: nimmt er ohneweiters an, unter dem Raum und der Zeit schlechthin werde der unbegränzte Raum, in dem alles ist, und die immerdauernde Zeit, in der alles geschieht, verstanden. Ebenso kommt man aber auch in dem Identitätssystem nur dazu, Raum und Zeit als die Formen des göttlichen Lebens aufzufassen, weil man unter dem Raume und der Zeit an sich nicht sowohl das versteht, was alle räumlichen und zeitlichen Dinge zu solchen macht, als was in dem Unendlichen diesen Eigenschaften einigermaßen entspricht; oder besser weil man jene allen zeitlichen und räumlichen Verhältnissen zu Grunde liegende Beschaffenheit der Dinge mit dem höchsten Grunde derselben, der allerdings in Gott zu suchen ist, für ein und dasselbe erklärt, und daher bald das eine bald das andere mit dem zweideutigen Namen des reinen, abso-

[1]) Maurus. Quaest. Vol. II. q. 27. q. 32.

luten Raumes, der reinen, absoluten Zeit bezeichnet. Und hierin finden wir mehr als einen bloßen Nachklang des scotistischen Formalismus.

Dem wahren Realismus zufolge ist das Allgemeine in den Dingen, weil dem, was durch den allgemeinen Begriff aufgefaßt wird, das wirkliche Wesen der Einzeldinge entspricht; aber als solches d. h. in seiner Allgemeinheit ist es nur im denkenden Geiste. Wenn man nun statt dessen mit den Formalisten behauptet, daß das Allgemeine auch als solches Wirklichkeit habe, und es doch nicht, wie Plato außer den Einzeldingen als etwas für sich Bestehendes setzen will; so muß man es in den Einzeldingen selbst als ihren allgemeinen Grund und folglich die Einzeldinge zu ihm in dem Verhältnisse der Phänomenen zu dem Noumenon denken. Da nun aber dies nicht bloß von den einzelnen Arten der Dinge, sondern auch von den allgemeinsten Begriffen, von dem Leben, der Kraft, ja dem Sein an sich gelten muß; so ist klar, daß der Formalismus in seiner Ausbildung zum Pantheismus wird, und wir haben gesehen, daß dies schon von Gerson hervorgehoben wurde (n. 215.). — Worin besteht aber hier der philosophische Fehlgriff, wenn nicht darin, daß man jenes Allgemeine, wodurch das endliche Sein in der Abstraction aufgefaßt wird, mit dem Unendlichen verwechselt? Statt nun hierin, wie es längst die Scholastik gethan, das Irrthümliche der formalistischen Ansichten zu erkennen, hat vielmehr die Identitätsphilosophie sich bemüht, gerade diese Gleichsetzung des Allgemeinen oder Unbestimmten und des Unendlichen zu rechtfertigen, und aller gesunden Vernunft zum Trotze begreiflich zu machen, wie die Dinge dadurch werden und sind, daß sich das Unbestimmte zum Bestimmten, das Allgemeine zum Besondern, das Unendliche zum Endlichen mache. Demgemäß will sie uns auch bereden, daß Gott, oder wie sie redet, das Absolute durch seine Lebensäußerungen vom Ewigen zum Zeitlichen, vom Unermeßlichen zum räumlich Beschränkten werde. Hat aber zu solcher Verirrung der Formalismus einiger Scholastiker eine doch immer nur entfernte Veranlassung gegeben; so sehen wir nun zum Schlusse noch, was wir bereits in der Vorzeit über die Frage, deren Lösung die neue Philosophie anstrebte, vorfinden: Wie verhalten sich Raum und Zeit zum Absoluten?

368. Auch die Scholastik begnügte sich nicht, die räumlichen und zeitlichen Verhältnisse der Dinge aus dem Wesen des Raumes und der Zeit, das in den Dingen selbst ist, zu erklären; sie suchte auch dieses wiederum aus dem Urgrunde alles Seins zu begreifen.

Ihrer Lehre zufolge liegt der Räumlichkeit und Zeitlichkeit der Dinge etwas Positives, eine Vollkommenheit zu Grunde, der Räumlichkeit nämlich das Gegenwärtigsein, der Zeitlichkeit die Dauer; aber doch werden die Dinge erst dadurch zu räumlichen und zeitlichen, weil diese Vollkommenheiten in ihnen beschränkt sind, mit dem Positiven also in ihnen auch hier das Negative vereinigt ist. Alles Reale und Vollkommne, was denkbar ist, müssen wir auch im Unendlichen, aber auf die dem Unendlichen entsprechende Weise, und wir müssen es in ihm als den höchsten Grund denken, warum ein solches Reale außer ihm sein kann. Wir denken also in Gott eine unbeschränkte Gegenwart, vermöge welcher er allem, was ist und sein kann, und zwar nicht nach Weise eines Ausgedehnten sondern nach Weise eines Einfachen gegenwärtig ist; und wir denken in ihm eine unbegränzte Dauer, welche nicht nur allen Anfang und jedes Ende, sondern auch alle Theilung, jedes Nacheinandersein ausschließt, und daher alle Zeiten, die sind und sein können, in einem ungetheilten Jetzt umfängt. Wenn aber in dieser Unermeßlichkeit und Ewigkeit Gottes der höchste Grund liegt, weßhalb es in uns und in den Dingen eine Gegenwart und eine Dauer geben kann; so liegt in denselben göttlichen Vollkommenheiten auch der Grund, weßhalb außer ihm diese Gegenwart und Dauer beschränkt, und deßhalb alles geschaffene Sein ein räumlich-zeitliches ist. Gott wäre nicht das allumfassende Sein, wenn es außer ihm etwas geben könnte, das nicht durch ihn, sondern wie er, durch sich, und darum unendlich wäre. Liegt also in seinem Sein der Grund, weßhalb es etwas außer ihm geben kann; so liegt in der Unendlichkeit seines Seins der Grund, weßhalb es außer ihm nur Endliches geben kann. So ist auch Gottes Dauer der Grund aller Dauer außer ihm und Gottes Gegenwart der Grund aller Gegenwart außer ihm: aber wie es nur Einen Unendlichen geben kann, so kann es auch nur Einen Ewigen und nur Einen Unermeßlichen geben, und somit ist die Ewigkeit der göttlichen Dauer und die Unermeßlichkeit der göttlichen Gegenwart der Grund unserer zeitlichen Dauer und unserer räumlichen Beschränktheit.

Deutlicher und bestimmter wird diese Wahrheit aus jener Verschiedenheit des göttlichen und des geschaffenen Seins auf welche die Scholastiker am öftesten hinweisen, erkannt. Dieselbe besteht darin, daß Gott durch sich selbst, und darum nothwendig, die Geschöpfe nicht durch sich, sondern durch den Willen Gottes, und darum zufällig sind. So wie wir aber in Gott das Durchsich-sein

als Grund denken, warum er unendlich und alle Vollkommenheit in ihm unbeschränkt ist; so ist auch in den Geschöpfen das Nicht-durch-sich-sein der Grund, weßhalb sie und alles, was in ihnen ist, nur endlich und beschränkt sein können. Darum also fanden wir oben mit den Scholastikern den letzten Grund, weßhalb die Dinge zeitlich sind, darin, daß sie ihrer Natur nach sein und nicht sein können, und deßhalb ihr Sein gleichsam jeden Augenblick von neuem empfangen; und ebenso ist der letzte Grund, weßhalb sie im Raume sind, kein anderer, als weil in ihnen die Wesenheit nicht das Sein ist. Denn da es deßhalb in ihnen nur eine gewisse Art und Weise des Seins geben kann; so muß nicht nur in den Körpern der Stoff und folglich die Größe, durch die sie ausgedehnt sind, durch die Form, sondern auch in den Geistern die Kräfte, durch die sie thätig sind, durch ihre Wesenheit ihr Maß und ihre Schranken haben[1]).

Um endlich auch diese Betrachtung mit den Ansichten der Scholastiker über die Natur und die Wahrheit unserer Begriffe in Verbindung zu bringen; so kann Gott allein nicht als ein Allgemeines gedacht werden, weil das Sein-durch-sich nothwendig unendlich, das Unendliche aber nur Eines sein kann: alles Geschöpfliche aber kann durch allgemeine Vorstellungen aufgefaßt werden, weil jedes Endliche vervielfältigt, seinem Wesen nach andern ähnlich sein kann. Das Allgemeine hat also nur eine sehr uneigentliche Unendlichkeit, die darin besteht, daß es Wesen ohne Zahl geben kann, in welchen der allgemeine Begriff verwirklicht werde; — eine Unendlichkeit, die gerade die Endlichkeit zu ihrer Voraussetzung hat. Ebenso kann es in den geschaffenen Dingen keine Unendlichkeit der Dauer geben, als insofern die aufeinanderfolgenden Momente ihres Daseins ohne Aufhören fortgesetzt werden können, und keine Unendlichkeit des Raumes, als insofern ihre Größe einer steten Vermehrung fähig ist. Es ist also dies jene möcht' ich sagen unächte Unendlichkeit, die gerade aus der Endlichkeit dessen, dem sie beigelegt wird, entspringt. Es ist die Unendlichkeit der Zahl und des Maßes: die wahre Unendlichkeit aber findet sich in der Einheit, in jener jedoch, die nicht zum Elemente der Zahl und des Maßes werden kann. Wie in dem Sein, so ist Gott in seiner Gegenwart und Dauer eine nicht nur ungetheilte, sondern untheilbare Einheit — absolut einfach.

[1]) Vergleiche was der h. Thomas Summa. p. 1. q. 7. und 8. über die Unendlichkeit und Unermeßlichkeit Gottes lehrt.

Fünfte Abhandlung.

Von der Methode.

Erstes Hauptstück.

Von der synthetischen Methode in der neueren Philosophie.

369. Man kann unter Prinzip einen Grundsatz, nach dem wir wie nach einer Regel unsere Begriffe und Urtheile prüfen, man kann aber darunter auch eine Erkenntniß verstehen, die viele andere in sich schließt, so daß wir durch die bloße Entwicklung ihres Inhalts unser Wissen erweitern. Jenes pflegt man formales, dieses materiales Prinzip zu nennen. Das materiale Prinzip der Philosophie wäre demnach eine Erkenntniß (ein Begriff, ein Urtheil), welches alles philosophische Wissen in sich faßte. Nach welchem Wissen strebt aber die Philosophie? Sie will die höchsten Ursachen aller Dinge erkennen. Somit müßte ihr materiales Prinzip ein solches sein, wodurch der Grund alles dessen, was ist und geschieht, erkannt, und zwar so erkannt würde, daß sich daraus die untergeordneten und nächsten Ursachen herleiten oder doch begreifen ließen. Weil aber die Philosophie ihre Prinzipien nicht aus einer andern Wissenschaft entlehnt; so müssen die ersten Erkenntnisse, von denen sie ausgeht, ihr durch sich selbst, also unmittelbar gewiß sein. Will man also ein materiales Prinzip an die Spitze der Philosophie stellen; so muß man dem menschlichen Geiste die Fähigkeit beilegen, den höchsten Grund aller Dinge, Gott, unmittelbar d. h. durch intellectuelle Anschauung zu erkennen und aus ihm alles, was ist und geschieht, zu begreifen. Die Methode, welche auf solche Weise verfährt, nennt man die synthetische.

Die analytische Methode erkennt zwar ein höchstes formales Prinzip an (z. B. den Grundsatz des Widerspruchs oder der Identität), und prüft nach demselben alle Gedanken, nicht nur jene, durch welche wir fortschreiten, sondern auch die ersten Anfänge unsers Wissens: aber diese Anfänge sind ihr nicht die höchsten in Gott ruhenden Ursachen, sondern die dem Menschen nächstliegenden Wirkungen der Dinge. Aus den Erscheinungen will sie das Wesen, aus den Wirkungen die Ursachen, aus den besondern und nächsten Ursachen die allgemeinen und höchsten, und so Gott aus der Schöpfung, nicht umgekehrt die Schöpfung aus Gott erkennen. Jene Begriffe also, welche als materiale Prinzipien den Inhalt einer ganzen Wissenschaft in sich schließen, glaubt sie nicht von vornherein zu besitzen, oder durch eine ursprüngliche Anschauung des Absoluten zu empfangen; sondern sie sucht dieselben, das Mannigfaltige der Erscheinungen auf das eine Wesen als ihren Grund zurückführend: und um so mehr trachtet sie die Fülle alles Seins, welche das eine Absolute umfängt, erst aus den Dingen, seinen vielartigen Schöpfungen, kennen zu lernen.

Ist aber einmal der Geist auf diesem Wege zum höchsten Grunde alles Seins gelangt; so kann er nun doch von der Erkenntniß, die er von ihm gewonnen hat, ausgehend, von neuem den Ursprung der Dinge, ihre Natur und die Verhältnisse, in welchen sie unter sich und zum Schöpfer stehen, erforschen. Und hiebei wird es ihm nicht etwa wie einem Wanderer ergehen, der, auf dem Wege, auf welchem er zur Höhe gekommen, herabsteigend, keine neuen Aussichten gewinnt: es wird ihm vielmehr in dieser Forschung dasselbe begegnen, was bei sinnreicher Betrachtung eines menschlichen Kunstwerks. Hat er in diesem die einzelnen Theile, ihre Verhältnisse und ihr Zusammenwirken, die Idee, welche dem Ganzen zu Grunde liegt, die Natur und Gesetze des Schönen, und aus allem diesen den künstlerischen Genius erkannt; so wird er zur Betrachtung des Einzelnen zurückkehrend, nicht nur dieses in sich und in seinem Verhältnisse zum Ganzen vollkommner, sondern auch vieles, was ihm verborgen war, oder gar nicht in dem Werke enthalten ist, erkennen. Diese Vortheile also sucht man durch die Vereinigung der analytischen und synthetischen Methode zu gewinnen.

370. Die rein synthetische Methode hat zwar zu allen Zeiten ihre Anhänger gefunden; doch vorherrschend, wie in unserer, ist

sie wohl nie gewesen. Kant hatte den Weg der Analytik, wenn ich so sagen darf, versperrt; man glaubte nicht mehr vom Sinnlichen zum Uebersinnlichen gelangen zu können: so wollte man denn nun vom Uebersinnlichen, das man vorgab durch höhere Anschauung zu erkennen, zum Sinnlichen kommen. Indeß hatte Kant diese Richtung der Philosophie nicht bloß durch das trostlose Ergebniß seiner Critik veranlaßt, sondern auch durch die Ansichten, in welchen er selbst schon eine höhere Erkenntniß wiederzugewinnen suchte, vorbereitet. Es läßt sich dies ebenso wenig bei Fichte, als bei Schelling verkennen.

Nach Fichte kommt der Geist zur Erkenntniß seiner selbst (zur Setzung des Ich) nur dadurch, daß er, in sich eine Beschränkung (ein Leiden) erfahrend, vom unbewußten Naturtrieb geleitet den Grund dieser Beschränkung (das auf ihn Einwirkende) sich als etwas außer ihm Seiendes (als sein Nicht-Ich) entgegensetzt. So lange er nun im „gemeinen Denken" sich bewegt, kann er die jener Setzung und Gegensetzung zu Grunde liegende Wahrheit nicht erkennen. Erst wenn er sich zur Anschauung des absoluten Ich erhebt, vermag er aus und in diesem das wahre Verhältniß des Ich und Nicht-Ich zu erfassen. Und welches ist dies Verhältniß? Wie das Licht nicht zurückstrahlen kann, es sei denn, daß es einen geeigneten Widerstand findet; so kann auch das absolute Ich in den vielen endlichen Ich, die von ihm wie Strahlen ausgegangen sind, nur dadurch (im Bewußtsein) zu sich zurückkehren, daß den (endlichen) Ich als dem Geistigen und Vernünftigen die Natur entgegentritt. Das Nicht-Ich (die Natur) ist also ebensowohl wie das Ich (der Geist) eine Setzung des absoluten Ich: denn dieses hat das Nicht-Ich ursprünglich sich selbst als eine Schranke gesetzt, welche es — in dem Ich — überwindend zum freien Wissen und Wollen seiner selbst, des Absoluten, gelangen soll. Aus dieser Grundanschauung will Fichte alle Erscheinungen des Geistes- und des Naturlebens erklären.

Aber wie gelangen wir zu derselben? Durch die Erkenntniß unseres sittlichen Berufes, des Berufes, ein von den blinden Naturtrieben freies Wissen und Wollen zu erringen. Wer sich zu dieser Erkenntniß aufzuschwingen weiß, der soll in intellectueller Anschauung den sittlichen Endzweck der Welt als den wahren, absoluten, unendlichen Grund alles Endlichen erkennen, und auf die oben bezeichnete Weise aus ihm sich (das Ich) und die Natur (das Nicht-

Ich) begreifen. — Wie Kant, so will also auch Fichte zum Uebersinnlichen, welches das gemeine Denken (die theoretische Vernunft) nicht ergreifen könne, durch Anerkennung der sittlichen Würde des Menschen (durch die praktische Vernunft) erheben. Aber an die Stelle des aprioriſchen Sollens, über dessen Ursprung und Wesen Kant keine sichere Auskunft giebt, läßt Fichte eine bestimmte und klare Erkenntniß des sittlichen Endzwecks der Welt, der Würde und der Bestimmung des Menschen treten; und worauf Kant hie und da von weitem hindeutet, daß nämlich die praktische Vernunft in uns eine Offenbarung (Aeußerung) der unendlichen, alles beherrschenden Vernunft sei; dies ist bei Fichte die erste und höchste Wahrheit, auf deren Erkenntniß alle Erkenntniß ruht. Wenn daher Kant zwar hofft und fordert, aber ohne Gewißheit zu erlangen, daß endlich der sittliche Zweck erreicht und die Herrschaft der Vernunft Glückseligkeit herbeiführen werde: so ist bei Fichte mit der Anerkennung der sittlichen Würde die volle Ueberzeugung verbunden, daß einst das Ich, als das Positive und Vernünftige, das Nicht-Ich, als das Negative und Unvernünftige, vollkommen besiegen, und so der Zweck des absoluten Ich, zu sich selbst zu kommen, erreicht werde. —

371. Auf welche Weise auch Schellings höchster Grundsatz von der absoluten Identität in der kantischen Philosophie vorbereitet war; suchte uns oben sein treuer Anhänger Rixner zu zeigen (n. 339.). Schelling wollte nicht, daß die Natur dem Geiste als ein feindseliges Element gegenüber trete; die höchste Erkenntniß besteht ihm vielmehr darin, daß Geist und Natur, Ideales und Wirkliches, Denken und Sein im Absoluten Eines und dasselbe sind. Das Absolute ist das einzig wahre Wesen, das in allen endlichen Dingen mit unendlicher Mannigfaltigkeit sich offenbart (erscheint), und wenngleich in der Natur das reale, in dem Geiste das ideale Element überwiegend ist, so herrschen doch in beiden Reichen dieselben Gesetze. Die Verschmelzung aller Gegensätze zur reinsten Identität im Absoluten ist daher nach Schelling die Aufgabe der Philosophie; und diese feiert bei ihm ihre Vollendung nicht in einer Bekämpfung und Zerstörung der Natur, sondern vielmehr in der Vermählung des Geistes mit ihr, in jener Verklärung des Realen durch das Ideale, welche die freien Künste anstreben.

Aber woher uns jene erste Erkenntniß der absoluten Identität aller Gegensätze? Auch Schelling beruft sich auf die intellec-

tuelle Anschauung. Die Wahrheit sei in uns selbst, sei das eigentliche Wesen unserer Seele, und könne nur vermöge dieser unmittelbaren Gegenwart ergriffen, keineswegs aber durch ein in Beweisen fortschreitendes Denken erreicht werden. Auch seine Methode ist also die rein synthetische. Die Speculation beginnt von der Anschauung der absoluten Identität, als dem höchsten oder vielmehr einzig wahren Wesen, und wird dadurch vollendet, daß sie aus diesem alles Endliche mit seinen Gegensätzen begreift.

372. Hegel selbst giebt als Vorwurf seiner Arbeiten an, der Philosophie Schellings eine streng wissenschaftliche Form zu geben. Wenn bei Schelling die Gegensätze des Endlichen vermöge eines höheren Blickes, der das Absolute faßt, verschwinden; so will Hegel dieselbe durch dialektische Beweisführung besiegen. An die Stelle der „trägen Anschauung" soll das emsige Denken treten. Ist aber deßhalb Hegel nicht von einer Anschauung des Absoluten ausgegangen? Er scheint es mit Recht zu läugnen: denn er geht zwar von dem Sein, aber dem abstract-allgemeinen aus. Dieser Begriff, den auch die Scholastik an die Spitze der Philosophie stellte, wird nun zwar, als der einfachste, den es geben kann, aus sich selber erkannt; aber er schließt als solcher auch keine andre Erkenntnisse in sich. Somit ist die unmittelbare Einsicht in seine Wahrheit nicht jene Anschauung, welche den ganzen Inhalt der Philosophie, wenn auch nur unentwickelt, in sich fasse. Er kann nur das formale, nicht das materiale Prinzip der Philosophie enthalten; und als solches erscheint er in der Scholastik[1]). Aber Hegel versteht unter dem allgemeinen Sein den Urgrund aller Dinge, insofern er noch unentwickelt ist; und glaubt aus ihm das Entstehen, Dasein und Wesen aller Dinge begreifen zu können, indem er annimmt oder voraussetzt, daß alles Sein sich nach denselben Gesetzen, die unser Denken beherrschen, entwickele. Wie also im Prozesse des Denkens das erste Glied (die Thesis) ein Positives setzt, das zweite (die Antithese) aber ein Negatives und das dritte beide, Satz und Gegensatz, in einem Höhern (Allgemeinen) vereinigt; so soll das ursprüngliche Sein, das zwar ganz unbestimmte, aber doch positive, in sein Gegentheil das Nichts umschlagen, und Sein und Nichts im Werden sich vereinigt finden.

[1]) S. Thom. Quaest. disp. de verit. q. 1. a. 1. Summa. p. 1a 2ae q. 94. a. 2. Siehe unten n. 418.

— Es wird aber dieser Prozeß des Seins und Denkens auch noch in anderer Weise dargestellt. Das erste Glied setzt das abstract Allgemeine als den noch unentwickelten Grund, das zweite aber das Besondere, wozu sich der Grund entwickelt, das dritte endlich das concret Allgemeine als den entwickelten Grund, das in seinen Thätigkeiten verwirklichte Wesen.

373. Wir wollen hier nicht hervorheben, daß Hegel, indem er das allgemeine und unbestimmte Sein als den tiefsten Grund alles Wirklichen betrachtet, von der äußersten Folgerung, zu welcher nach Gerson der scotistische Formalismus führen mußte (n. 215), als von der ersten Wahrheit anhebt; ja, daß er die berüchtigte Behauptung Dinants, welche der so gemäßigte Thomas sich nicht enthalten konnte als eine wahnwitzige zu bezeichnen[1]), zum Prinzip der Philosophie erhebt, die Behauptung nämlich, der Urstoff der Dinge, jenes Unbestimmte, das für sich nicht dasein, aber alles werden kann, sei die Wesenheit Gottes. Wir fragen vor der Hand nur, ob Hegel, indem er das Sein, von dem er ausgeht, als den Urgrund alles Seins betrachtet, nicht ebensowohl als Fichte und Schelling mit einer Anschauung des Absoluten beginne. Soll das Sein, welches Grund alles Seins ist, gegeben sein; so kann es doch nur durch intellectuelle Anschauung gegeben sein. Und wenn die philosophirende Vernunft das Absolute nicht durch Anschauung erkennt; so kann sie es auch nicht mehr zu ihrem Prinzipe machen, es sei denn, daß sie es, in Folge einer Forderung, zu der sie sich berechtigt glaubt, voraussetzt. Also entweder Anschauung oder Voraussetzung.

Aber ist dies die einzige Voraussetzung, deren die neuere synthetische Philosophie bedarf? Hegel kann aus dem Sein, das er setzt, nach seiner Methode durchaus nichts erklären, ohne anzunehmen, daß der Prozeß des Werdens aller Dinge dieselben Momente habe, in welcher sich unser Denken entwickelt. Woher aber weiß er das? Wiederum muß er hier die Einheit des Seins und Denkens wie Schelling in der absoluten Identität zu schauen vorgeben, oder eingestehen, daß er, nachdem er den Anfang seiner Speculation vorausgesetzt, nur durch eine zweite Voraussetzung von demselben aus fortschreiten kann. — Dasselbe gilt aber auch

[1]) Cont. Gent. lib. 1. c. 17.

von Fichte's System. Möge sich immer der Geist zur Anschauung des sittlichen Endzwecks aufgeschwungen, und diesen auch als das Absolute erkannt haben; so kann er doch weder sein Leben noch die Erscheinungen außer ihm aus diesem Grunde auf jene Weise, die Fichte will, begreifen; es sei denn, daß er überdies voraussetzt, alle Geister seien von diesem Grunde als sein Positives (als sein eignes Selbst), die Natur aber als sein Negatives (als sein Anderes) gesetzt, beide Setzungen aber nur die ersten Momente, aus welchem sich das dritte, in dem der absolute Grund sich selbst erkennend vollendet wird, entwickelt. Wir haben hier den Grundgedanken dieser ganzen neueren Philosophie: der noch unbestimmte Grund, das Wesen im Zustande des bloßen Vermögens, geht durch seine Thätigkeit aus sich heraus, sich in seinen Erscheinungen besondernd; indem es aber, diese als seine Erscheinungen erkennend, sein Selbst findet, und aus ihm seine Thätigkeit und seine Erzeugnisse begreift, ist es der bis zum Bewußtsein entwickelte Grund, die sich selbst begreifende Vernunft.

374. Betrachtet man diese Speculation in ihrem Gegensatz zur alten, welche über das gemeine Denken nicht hinausgekommen sein soll; so dürfte man es ihr wohl zum Vorwurfe machen, daß sie eben jenes, was sie vor allem zu beweisen hatte, voraussetzt. Denn worauf kommt es im Kampfe mit der ehemaligen oder wenn man will, mit der gewöhnlichen und gemeinen Philosophie so sehr an, als zu entscheiden, ob der eine höchste Grund alles Seins und Lebens ein von allen endlichen Dingen und uns selbst unabhängiges, von Ewigkeit in seinem geistigen Leben vollendetes Wesen ist, das uns und alles, was endlich ist, nicht aus sich erzeugt, sondern mit freier Willensmacht auch nichts erschaffen hat? Durch die Voraussetzungen der Identitätsphilosophie wird aber eben dies geläugnet, und von vornherein als ausgemachte Wahrheit angenommen, daß der höchste Grund aller Dinge als solcher ursprünglich ein unentwickelter sei, und daß er die Dinge aus und in sich hervorbringe, in dem Maße, als er sich durch seine Thätigkeit entwickele, oder, wie man auch zu sagen angefangen hat, auswirke.

Manche Anhänger der neueren Philosophie räumen ein, daß sie mit Voraussetzungen anfangen; aber sie behaupten, daß nur auf diesem Wege die philosophirende Vernunft zum Ziele, in dem sie befriedigt ruhe, gelange. Es handele sich darum, die gegebne Wirklichkeit aus ihrem Grunde zu begreifen, einzusehen, nicht nur wodurch und warum alles Wirkliche sei und geschehe, sondern auch

weßhalb es nur so sein und geschehen könne, wie es ist und geschieht. Erringe die Vernunft eine solche Einsicht, so sei sie befriedigt, möge sie auch zu derselben nur durch jene Annahme des absoluten sich aus sich selbst entwickelnden Grundes gelangt sein. Denn es sei nicht zu zweifeln, daß eine Annahme, aus welcher das All mit seinen Erscheinungen eine befriedigende Erklärung finde, Wahrheit sei. Darum also, sagen sie, fänden die Voraussetzungen ihrer Speculation in der Vollendung dieser ihre Rechtfertigung. — Weil ferner die Vernunft nur dadurch befriedigt werde, daß sie alles aus Einem begreife; so sei wenigstens die Annahme des Absoluten eine Forderung des speculirenden Denkens. Die Vernunft setze das Absolute, weil ihre Thätigkeit nur in ihm ihr Ziel und Ende finde. Und so treten an die Stelle des verächtlich gewordnen Namens einer Hypothese jene der metaphysischen Voraussetzung und der Forderung des höheren Denkens.

Hermes verwirft diese Methode zu philosophiren, indem er die kurze Bemerkung macht, die Lüge werde dadurch, daß sie consequent sei, nicht zur Wahrheit. Man könnte ihm jedoch entgegnen, daß die Lüge, weil sie der Wahrheit widerspricht, auch mit der Wirklichkeit nicht übereinstimmt; daß also ein Prinzip der Philosophie, aus dem alles Wirkliche seine Erklärung finde, mit der Wahrheit nicht streiten, nicht Lüge sein könne. In der That findet das Prinzip des Pantheismus dadurch seine kräftigste Widerlegung, daß es um so grellere Widersprüche erzeugt, je mehr es auf die einzelnen Erscheinungen des Lebens, sei es der Natur oder des Geistes, angewendet wird.

Aber freilich die Identitätsphilosophie erklärt es für ihre Aufgabe, die Gegensätze, welche dem gemeinen Denken Widersprüche sind, durch die Erkenntniß der höchsten Wahrheit auszugleichen; darzuthun, daß Geist und Materie, Freiheit und Nothwendigkeit, Gutes und Böses im Absoluten Eins sind. So lange die schellingische Schule vorgab, die absolute Identität durch eine Anschauung zu erkennen, zu der nicht jeder sich zu erheben vermöge; mochte es schwerer sein, die Falschheit des Prinzips selber an's Licht zu ziehen. Seitdem aber Hegel es unternommen, die Gegensätze durch strenge Dialektik zu überwinden; ist die Lüge, die im Prinzipe selber liegt, für alle, die sehen wollen, in ihrer Nacktheit hervorgetreten. Als Beispiel diene der erste Schritt, den

Hegel auf dem von ihm erwählten Wege macht: die Erklärung des Werdens aus dem Sein und Nichts, deren wir schon oben gedachten. Unser Denken, heißt es, bewegt sich in den drei Gliedern der These, Antithese und Synthese. Das Sein also ist, wenngleich noch unentwickelt, doch ein positives; damit es aber zur Entwicklung komme, muß es sich zu seinem Andern, d. h. zum Nichts machen; Sein und Nichts zusammengefaßt geben aber das Werden. Daraus würde folgen, daß es in der Wirklichkeit ebensowenig ein Sein als ein Nichts, sondern nur ein aus der Verschmelzung beider bestehendes Werden gebe. Und dies stimmt vollkommen mit der Erklärung überein, die Hegel von Gott giebt: er ist ihm der ewige Prozeß. Aber sind nun die Gegensätze, welche das gemeine Denken als Widersprüche ansieht, ausgeglichen? Es ist freilich wahr, daß wir zum Begriff des Werdens nur durch Verknüpfung der Begriffe des Seins und Nichtseins kommen, und daß ein Werdendes weder schlechthin ist, noch nicht ist: aber wird es deßhalb begreiflich, daß der unentwickelte Grund, das Sein, dadurch sich entwickle, d. h. das Werden erzeuge, daß er sich zu seinem Gegentheile mache oder um mit der Schule zu reden, in das Nichts umschlage? Das heißt nicht Gegensätze ausgleichen, sondern durch dialektische Spielerei einer sinnlosen Behauptung den Anstrich tiefern Denkens geben.

Wenn es dagegen gelingen würde, ein Prinzip aufzustellen, aus dem die Vernunft sich die Wirklichkeit in Wahrheit auf befriedigende Weise erklären könnte; so dürfte man es einer solchen Philosophie allerdings verzeihen, wenn ihr Prinzip eine Voraussetzung wäre.

375. Doch wie dem auch sei, wir müssen hier, wo nach der Methode gefragt wird, noch besonders die veränderte Aufgabe, welche man sich bei jenem synthetischen Verfahren stellt, in's Auge fassen. Im allgemeinen besteht diese Aufgabe darin, die innere und äußere Welt, welche durch Erfahrung gegeben ist, aus ihrem übersinnlichen Grunde, sei es, daß die Vernunft diesen schaue oder voraussetze, zu begreifen. Man will darthun, daß die Wirklichkeit mit der Vernunft übereinstimmt. Insoweit könnte es scheinen, daß die synthetische Speculation genügsamer sei, als die analytische. Diese nämlich sucht zuerst die unwillkürliche Gewißheit, welche wir vom Sinnlichen haben, in eine philosophische zu verwandeln, und will dann aus dem auf solche Weise be-

kannten Sinnlichen das unbekannte Uebersinnliche erschließen: während jene synthetische Methode nichts anders anzustreben scheint, als die gegebne Wirklichkeit mit dem Denken der Vernunft zu durchdringen. Aber es scheint auch nur so: denn nachweisen, daß die Wirklichkeit mit der Vernunft übereinstimme, heißt dieser Philosophie so viel, als darthun, daß nach den Gesetzen der Vernunft die Welt, die wir durch Erfahrung kennen, sein und so sein mußte, wie sie ist. Wovon die Geschichte lehrt, daß es ist, von dem soll die Philosophie lehren, daß es sein muß. Dies ist die bekannte Reconstruction a priori des a posteriori Gegebnen.

Auch jene Philosophie, die mit dem analytischen Verfahren beginnt, stellt sich die Aufgabe, nachdem sie aus dem Sinnlichen das Uebersinnliche gefunden, aus diesem jenes zu begreifen. Allein, wie wir schon wissen, die Speculation der Vorzeit wollte in dem höchsten Sein keine hinreichenden Gründe finden, daß die Welt sein müsse, sondern nur, daß sie werden konnte. Die Uebereinstimmung des Wirklichen mit der Vernunft besteht ihr gemäß darin, daß alles, was wird und ist, nach den Gesetzen der Vernunft wird und ist; aber nicht darin, daß es den Gesetzen der Vernunft zufolge werden und sein muß. Hier tritt aber die Philosophie der Vorzeit auch mit manchen Gegnern der neueren synthetischen Speculation, und namentlich mit der Günther'schen Schule in grellen Widerspruch. Diese bekämpft mit allem Ernste jede Speculation, die vom Anschauen des Absoluten anhebt, und will durchaus, daß wir das Wesen nur aus der Erscheinung, und aus dem endlichen Wesen das unendliche erkennen. Aber ist sie einmal zu dieser Erkenntniß des unendlichen Seins gelangt, dann will sie aus ihm das Werden der Welt, und zwar dieser und keiner andern Welt als nothwendig erweisen. Nur dadurch glaubt sie der neuen Weltweisheit, die eine „Vernunft-Nothwendigkeit" fordert, mit Erfolg entgegentreten zu können, und spricht daher mit Geringschätzung von einer Philosophie, die jene Nothwendigkeit nicht erkennend, nun und nimmer aus der Welt der Möglichkeiten herauskomme.

376. Aber noch andere Gegner findet die alte Philosophie auch unter den katholischen Gelehrten. Seitdem im Anfange des vorigen Jahrhunderts aus Cartesius Schule Malebranche hervorgegangen war; gab und giebt es Gelehrte, welche in geradem

Gegensatz zu Günther, was dieser der Identitätsphilosophie einräumt, verwerfen, was er aber aus allen Kräften bekämpft, zugeben, ja als Prinzip der Philosophie aufstellen. Auch sie nämlich finden keinen Grund und Anfang der Erkenntniß, wenn nicht in der Anschauung des ewigen Seins; aber sie hüten sich deßhalb wohl, die Zufälligkeit des endlichen Seins aufzugeben. Manche dieser Gelehrten haben freilich über das Verhältniß der geschaffenen Dinge zu Gott und über die Schöpfung selbst Sätze aufgestellt, in denen sich nur zu deutlich offenbart, daß sie mit Erigena Scotus und den Identitätsphilosophen unserer Tage Anfang und Methode der Speculation gemein haben: andere jedoch sind nur bemüht, aus der Anschauung des Absoluten den Ursprung der Ideen zu erklären, und glauben dann alle übrigen Fragen der Philosophie in der gewöhnlichen Weise behandeln zu können.

In neuester Zeit hat die unmittelbare Erkenntniß des Göttlichen besonders in Frankreich Vertheidiger und hie und da Eingang in katholische Schulen gefunden. Man beabsichtigt die Anhänger unserer neuen deutschen Philosophie mit ihren eignen Waffen zu schlagen: und obgleich man dabei nicht selten von dem Fortschritte der philosophischen Erkenntniß in unserm Jahrhundert vieles redet; so will man doch, wie gewöhnlich, auch im katholischen Alterthume Gewährsmänner finden. Man beruft sich auf den h. Augustin und manche andere Väter; mitunter sogar auf Suarez und den h. Thomas. Dies hindert jedoch nicht, daß die Scholastiker im allgemeinen angeklagt werden, die höheren Blicke jener größten Denker nicht erfaßt, und darum sich über die Empirik der peripatetischen Schule nicht erhoben zu haben. Denn Aristoteles wird von diesen neuen Platonikern ohneweiters mit Locke und Condillac auf dieselbe Linie gesetzt. Hat ja auch er gesagt: Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu, und deßhalb sich nicht geschämt, die noch unentwickelte Vernunft eine tabula rasa zu nennen.

Weil wir es also unternommen haben, die Philosophie der Vorzeit hauptsächlich gegen jene Vorurtheile zu vertheidigen, welche auch bei rechtgläubigen Gelehrten Aufnahme gefunden haben: so müssen wir zunächst die Gründe prüfen, welche diese letztern für die unmittelbare Erkenntniß des Absoluten vorbringen; dann aber untersuchen, mit welchem Recht Günther und Andere jene Vernunft-Nothwendigkeit, von der sie reden, behaupten, und endlich

die Weise erklären, in welcher auch die Scholastiker die synthetische Methode mit der analytischen vereinigten. Wenn wir in der ersten Untersuchung darthuen, daß es für uns gar keine unmittelbare Erkenntniß des Göttlichen giebt noch geben kann, und also jede rein synthetische Methode unmöglich ist; in der zweiten aber, daß alles Sein außer dem göttlichen zufällig ist, und folglich aus dem Wesen Gottes wohl seine Möglichkeit, aber nicht seine Nothwendigkeit erkannt werden kann; so wird dadurch bewiesen sein, daß die neue Philosophie sowohl in der Voraussetzung, mit der sie beginnt, als in dem Ziele, bei dem sie enden will, irret, und dadurch werden wir in der dritten Untersuchung zur Erkenntniß der richtigen Methode gelangen.

Zweites Hauptstück.

Das Absolute wird nicht unmittelbar erkannt.

I.

Gründe, welche man für die unmittelbare Erkenntniß Gottes vorbringt.

377. Die Nothwendigkeit einer intellectuellen Anschauung des höchsten Wesens sucht man zunächst daraus zu beweisen, weil es ganz unbegreiflich sei, wie wir ohne eine solche aus dem Sinnlichen das Uebersinnliche erkennen könnten. Wenn nämlich, wie jenes dem Sinne erscheint, so nicht auch dieses sich der Vernunft durch sich selbst offenbarte; so könnte, sagt man, der Geist es nur durch irgend eine Verarbeitung der sinnlichen Vorstellungen erreichen. Wie immer aber die Vernunft, was sie durch die Sinne empfängt, bearbeite, es zerlegend und zusammensetzend, verbindend oder trennend, über-, unter-, nebenordnend; sie kann nie aus ihm herausbringen, was gar nicht in ihm, sondern seinem ganzen Sein und Wesen nach von ihm verschieden ist. Wenn ihr nicht die Ideen des Seins, des Ewigen, des Unermeßlichen, des Wahren, Guten, Schönen vorleuchteten; wie würde sich dann die Vernunft jemals bei Betrachtung des Sinnlichen zum Geistigen, geschweige denn zum Göttlichen aufschwingen? — Ja, heißt es ferner, nicht einmal die sinnlichen Dinge könnte sie ihrem Wesen nach erkennen. Haben wir ja selbst oben so sehr darauf gedrungen, daß die Wahrheit unseres Denkens über die Dinge von dem hinfälligen Dasein derselben, das allein die Sinne erfassen, unabhängig ist, und daß durch intellectuelle Vorstellungen erkennen, ebenso viel heißt, als die in stetem Wandel begriffene Wirklichkeit im Lichte des Ewigen und Unwandelbaren betrachten. Was ist nun aber dies Licht, worin die Vernunft das Wesen der Dinge erkennt, wenn nicht die Idee des reinen Seins, das ewige und unveränderliche Urbild von allem, was ist und sein kann? Nur dadurch daß diese Idee den Geist erleuchtet, ist er im Stande in den Dingen zu finden, was den Sinnen nicht erscheinen kann.

Aber man begnügt sich nicht, auf diese Weise die Möglichkeit des vermittelten Erkennens in Frage zu stellen; auch aus der Natur des Erkennens will man darthun, daß es vom Absoluten, als dem Unendlichen, Einfachsten, Höchsten beginnen müsse. Früher heißt es, muß das Unendliche als das Endliche erkannt werden. Weßhalb? „Das Endliche ist nur dadurch endlich, daß ihm etwas abgeht; nun kann aber kein Mangel ohne das Mangelnde, und folglich auch kein beschränktes Sein ohne das reine Sein, dem nichts mangelt, erkannt werden." — Derselbe Gedanke wird nur auf andere Weise eingekleidet, wenn man sagt: jedes geschaffene Wesen sei nur dadurch ein bestimmtes, d. h. ein Wesen dieser Gattung und Art; weil es nicht alles Sein, sondern zugleich mit dem Sein (dem Positiven) auch ein Nicht-sein (Negatives) in sich schließe. Es könne also auch in seiner Bestimmtheit nicht erkannt werden, ohne daß es in dieser seiner Beschränktheit erkannt werde. Der Erkenntniß der Beschränkung oder der Negation gehe aber die Erkenntniß des Positiven, das sie ausschließt, vorher. Früher also müsse das reine oder höchste Sein, das reine oder höchste Wahre, Gute u. s. w. als dies oder jenes Sein, Wahre und Gute erkannt werden.

Es kann nämlich, so fährt man fort, das einzelne Wahre und Gute, das mannigfaltig und deßhalb mehr oder wenig wahr und gut ist, nur dadurch erkannt werden, daß der Geist es mit der Idee des in sich Wahren und Guten vergleicht und nach ihr wie nach einer Norm beurtheilt; wenn er sich auch einer solchen Vergleichung und Beurtheilung nicht bewußt ist. Und ebenso kann er auch das endliche Sein in seiner Mannigfaltigkeit nur erkennen, weil er ein jedes mit dem absoluten Sein, der höchsten Norm alles Seins und alles Erkennbaren vergleicht. So muß also vor aller Erkenntniß der geschaffenen Wesen Gott, als die höchste Norm alles Seins, alles Wahren, Guten u. s. w. erkannt sein. — Mit Recht scheint man daher auch im allgemeinen zu schließen, daß wir keine Vollkommenheit der Dinge erkennen, es sei denn aus dem Verhältniß, das sie zu Gott, der absoluten Norm alles Vollkommnen haben. Denn wie die Wahrheit, so ist auch die Güte, die Gerechtigkeit, das Leben u. s. w. in den endlichen Dingen nur insofern, als sie Gott dem absolut Guten, Gerechten, Lebendigen u. s. w. ähnlich sind, an seiner Vollkommenheit theilnehmend; nun kann aber ein Wahres, Gutes u. s. w. als ein solches nur insofern erkannt werden, als es wahr, gut u. s. w. ist; somit

muß es nach jener seiner Aehnlichkeit mit dem höchsten Wahren und Guten und folglich dieses vor ihm erkannt werden. — Auf dieselbe Weise wollen Andere mit Gioberti darthun, daß die erste Erkenntniß, welche wir von den Dingen haben, ihren Ursprung aus Gott in sich schließe. Denn, sagen sie, diese erste Erkenntniß soll und muß ohne Zweifel eine wahre sein; sie kann es aber nur dadurch sein, daß sie die Dinge auffaßt, wie sie sind. Da also die Dinge ihrem innersten Wesen und Sein nach von Gott abhängig sind; so müssen sie auch von vornherein in dieser ihrer Abhängigkeit erkannt werden. Die absolut erste Erkenntniß ist demnach jene des absoluten Seins; die erste aber, die wir von den endlichen Dingen haben, daß sie von Gott ausgegangen sind.

Dies sind in aller Kürze die Gründe, welche man für die unmittelbare Erkenntniß des Absoluten vorzubringen pflegt. Wir werden dieselben in den folgenden Abschnitten, indem wir sie beantworten, näher erörtern; müssen aber schon hier aufmerksam machen, wie sehr in mehreren derselben das Prinzip der Identitätsphilosophie hervortritt: „Der Prozeß des Denkens, wodurch in uns das Wissen entsteht, muß dem Prozesse des Werdens, aus dem die Dinge außer uns hervorgehen, das Subject dem Objecte gleich sein.“ Möchte man trotzdem der letzten Folgerung dieser Philosophie ausweichen können, und nachdem man mit ihr dem menschlichen Geiste ein Denken, wie es nur Gott zukommt, beigelegt hat, nicht verleitet werden, Gott ein Sein, wie es nur die Welt haben kann, anzudichten! —

II.

Beweise der Scholastik gegen die unmittelbare Erkenntniß Gottes.

378. Obwohl die Gelehrten, welche in neuerer Zeit für die intellectuelle Anschauung das Wort genommen haben, über manche Punkte verschiedenen Ansichten folgen; so stimmen sie doch in dem, was als die Hauptsache anzusehen ist, überein. Das absolute oder göttliche Sein, sagen sie, sei der nächste Gegenstand der Vernunft; es werde also zuerst und durch sich erkannt, und nur im Lichte dieser Erkenntniß sei eine intellectuelle Auffassung des endlichen Seins uns möglich. Es möchte schwer sein, der Lehre, welche mit dem h. Thomas die ganze Scholastik vertrat, schärfer zu wider-

sprechen. Wo immer der Heilige von der Natur des menschlichen Erkennens handelt, spricht er sich dahin aus, daß die Wesenheit des Körperlichen der nächste Gegenstand unserer Vernunft ist, daß wir somit das Geistige und Göttliche nur nach seiner Aehnlichkeit und seinem Gegensatz mit dem Sinnlichen erkennen[1]). Wir wissen aber auch schon, durch welche Gründe er diese Sätze rechtfertigt. Bald weist er uns auf die Erfahrung hin, der gemäß die Vernunft sowohl bei Erwerbung als beim Gebrauche ihrer Vorstellungen an die Sinnlichkeit gebunden ist; so zwar, daß dem Menschen, der eines Sinnes von Geburt an beraubt ist, mit den sinnlichen auch die intellectuellen Vorstellungen von alle dem, was nur durch jenen Sinn wahrgenommen wird, abgehen, und durch die Verletzung der Organe des innern Sinnes auch der Gebrauch der schon erworbnen Begriffe gehindert wird (n. 49. 63.). Bald leitet er uns an, die Begriffe, die wir vom Geistigen und Göttlichen haben, zu prüfen, damit wir durch ihre thatsächliche Beschaffenheit überzeugt werden, daß uns in der That die Erkenntniß des Uebersinnlichen durch Analogie und Negation vermittelt wird (n. 39. ff.). Bald endlich geht er auf die höchsten Grundsätze der Erkenntnißlehre zurück (n. 18, ff.), und weist die Ursache unsers vermittelten Erkennens in dem Wesen des menschlichen Geistes nach. Es sei uns gestattet, diesen letzten Beweis hier mit einiger Aenderung zu wiederholen.

Das Erkennen ist nur dadurch möglich, daß das Erkannte wenn nicht seinem physischen, doch seinem idealen Sein nach mit dem Erkennenden vereinigt ist. Es muß aber auch das Erkennen dem Vermögen, dessen Act es ist, und wiederum das Vermögen dem Wesen des Geistes, in dem es wurzelt, entsprechen. Somit kann das Erkannte im Erkennenden nur nach Weise des Erken-

[1]) Cum intellectus humanus secundum statum praesentis vitae non possit intelligere substantias immateriales creatas, ut dictum est (art. praec.); multo minus potest intelligere essentiam substantiae increatae. Unde simpliciter dicendum est, quod Deus non est primum, quod a nobis cognoscitur; sed magis per creaturas in Dei cognitionem pervenimus, secundum illud Apostoli ad Rom 1, 20. Invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur. Primum autem, quod intelligitur a nobis secundum statum praesentis vitae, est quidditas rei materialis, quae est nostri intellectus objectum, ut multoties dictum est.
Summa. p. 1. q. 87. a. 3. cf. p. 1. q. 12. a. 12. De verit. q. 10. a. 11. Opusc. 70. super Boeth. de Trin. q. 1. a. 3.

nenden sein. Obgleich also jede Vernunft alles Sein zum Gegenstand haben kann; so muß doch die Art, wie sie desselben inne wird, (die Beschaffenheit des Gedankens, womit sie den Gegenstand erfaßt) immer der Art ihres eignen Seins entsprechen. Wie also die Vernunft das Materielle nicht etwa durch eine sinnliche, sondern nur durch eine intellectuelle Erkenntnißform in sich aufnehmen kann; so kann sie auch umgekehrt das Göttliche nicht in seiner Eigenthümlichkeit, sondern nur durch solche intellectuelle Vorstellungen erfassen, die ihrer Weise zu sein entsprechen. Was will das sagen? In Gott ist alles lautere Wirklichkeit, nichts zufällig, nichts bloß möglich, und darum keine Wandelbarkeit, die höchste Thätigkeit mit der tiefsten Ruhe verbunden. In dieser Reinheit des Seins bildet er mit dem Geschöpfe den größten Gegensatz. Denn alles Geschaffene, auch der reine Geist, ist seinem innersten Wesen nach potenzial, d. h. ein Mögliches, das theils verwirklicht ist, theis noch verwirklicht werden kann. Er ist also nicht lautere Wirklichkeit (actus purus), sondern besteht aus Vermögen und Wirklichkeit, und wie er deßhalb sein und nicht sein kann, so ist er auch der Vervollkommnung fähig, und mannigfaltiger Veränderung unterworfen. Weil also sein Erkennen ebensowenig als sein Sein ungemischt und ohne alle Zusammensetzung ist; so kann er durch seine natürlichen Kräfte keine Vorstellung bilden, womit er das göttliche Sein in seiner Lauterkeit erfasse. Nur das Geschaffene kann er in seiner Eigenthümlichkeit sich vorstellen, und also auch nur dies zum nächsten und unmittelbaren Gegenstand der Erkenntniß haben. Gilt dies aber vom reinen Geiste, so muß es noch vielmehr vom Menschen gelten. Denn weil die menschliche Seele ebensowohl sinnliche als intellectuelle Kräfte enthält; so ist in ihr die Vernunft ursprünglich pures Vermögen, und kann deßhalb ihre Thätigkeit nur von der Betrachtung des Sinnlichen beginnen. Sie also vermag nicht einmal in dem Geschaffenen das Intelligible unumhüllt zu schauen, sondern immer nur durch Vergleichung mit dem Körperlichen zu erkennen (n. 64.).

Wo Suarez von diesem Beweise des h. Thomas redet, bemerkt er, an Aristoteles Gleichniß erinnernd, daß zwischen jeder geschaffenen Vernunft und dem unerschaffenen göttlichen Lichte der Abstand unvergleichlich größer ist, als zwischen dem Auge einer Eule und dem Sonnenlicht. Wenn also, fährt er fort, nicht bloß das Auge der Eule, sondern auch manches viel vollkommnere nicht im Stande ist, die Sonne anzuschauen: um wie viel mehr muß

dann Gott jeder geschaffenen Vernunft, so lange sie nur durch ihre natürlichen Kräfte thätig ist, unsichtbar sein[1]). Und weil auch der Apostel, um die Unsichtbarkeit Gottes auszudrücken, sagt, daß er in unnahbarem Lichte wohne; so sei es gestattet über dieses Bild noch einige Worte hinzuzufügen. Weil das Licht nicht bloß anderes sichtbar macht, sondern auch selbst vor allem sichtbar ist; so wird auch der Gegenstand des Erkennens oftmals Licht genannt. Es bedeutet alsdann die Erkennbarkeit des Gegenstandes. Jedwedes ist aber dadurch und in dem Maße erkennbar und folglich Licht, als es ist: denn was nicht ist, kann nur aus dem, was ist, und auch das Mögliche nur aus dem Wirklichen erkannt werden. Wenn nun daraus folgt, daß alles Geschöpfliche um so weniger Licht ist, je mehr in ihm das Sein mit dem Nichtsein, das Wirkliche mit dem Möglichen vermischt, oder was dasselbe ist, je unvollkommner und wandelbarer es ist; so ersieht man daraus auch, warum Gott ganz Licht, und wie das Sein, so das Licht selber ist[2]). Obgleich nun hiemit auch gesagt ist, daß Gott mehr als alles andere durch sich selbst erkennbar ist; so darf man doch daraus nicht folgern, daß er es für uns sei: auch die Sonne ist durch sich selbst mehr als alle andere Körper sichtbar, aber darum kann sie nicht von jedem Auge angeschaut werden.

379. Es weist aber der h Thomas auch auf die Folgerungen hin, die in der Behauptung, daß unser Erkennen von Gott beginne, eingeschlossen sind, und trägt bei dieser Gelegenheit kein Bedenken, jene Behauptung für eine offenbar falsche zu erklären. Es stehen nämlich jene Folgerungen mit den Thatsachen unsers geistigen Lebens im allergrellsten Widerspruch. Was von einer Erkenntnißkraft zuerst erfaßt wird, das wird nicht durch entlehnte sondern eigenthümliche Vorstellungen, und folglich so wie es in

[1]) Quod etiam aptissime declarat sensibile exemplum, quo usus est Aristoteles, cum dixit, sicut se habet oculus noctuae ad lumen solis, ita comparari intellectum nostrum ad manifestissima naturae. Addereque nos possumus, infinita inaequalitate seu disproportione distare magis quemlibet intellectum creatum ab increato lumine divino, quam oculum noctuae a lumine solis: si ergo non solum oculus noctuae, verum etiam multi alii perfectiores non possunt solem in se directe intueri, quid mirum est, quod sit Deus invisibilis omni intellectui creato, propria et naturali virtute operanti?
Metaph. disp. 30. sect. 11.

[2]) Ipsa essentia divina totaliter lux intelligibilis est.
S. Thom. Quodl. 7. a. 1.

sich ist, erkannt. Wäre also Gott das Erste, das wir erkennen, so müßten wir ihn seinem Wesen nach erkennen, und folglich schon in diesem Leben durch den intellectuellen Besitz des höchsten Gutes glückselig sein. Ueberdies wären wir in den göttlichen Dingen keinem Irrthum oder Zweifel unterworfen. Denn da alles, was wir von Gott mit verschiedenen Namen aussagen, in Gott, dem reinsten und darum einfachsten Sein, nicht verschieden, sondern Eines ist; so muß, wer sein Wesen, eben dieses reinste Sein, erschaut, in ihm mit einem Blicke alles erkennen, was jene Namen aussagen. Er muß es aber auch mit einer Gewißheit erkennen, die jeden Zweifel unmöglich macht. Denn was zuerst erkannt wird, ist das Gewisseste von allem, was erkannt werden kann[1]). Nur darum können wir in der Gotteslehre irren und zweifeln, weil unsere Erkenntniß von Gott nicht einfach, wie ihr Gegenstand, sondern zusammengesetzt ist. Dies aber ist sie, weil wir sie dadurch erwerben müssen, daß wir uns von dem Vielen, das wir in seinen Werken finden, zu der Betrachtung der einen und einfachen Ursache erheben.

380. Diese Lehre, daß wir Gott nur aus seinen Werken, und alles Geistige und Göttliche durch Vorstellungen, die vom Sinnlichen entlehnt sind, erkennen, war jedoch nicht etwa den Scholastikern als Anhängern der aristotelischen Philosophie eigenthümlich; sondern längst vor ihnen durch die heiligen Väter in der Kirche allgemein verbreitet. Und zwar pflegen die Väter auch wie die Scholastiker hinzuzufügen, daß die unmittelbare Erkenntniß Gottes uns für jenes Leben vorbehalten, und als Krone der Gerechtigkeit denen, die im Kampfe des Glaubens ausharren, bereitet ist. Eben darin nämlich setzen auch sie den wesentlichen Unterschied der natürlichen und übernatürlichen Ordnung, daß wir in der ersten von den Geschöpfen beginnend zum Schöpfer auf-

[1]) Quidam dixerunt, quod primum, quod a mente humana cognoscitur etiam in hac vita, est ipse Deus, qui est veritas prima et per hanc omnia alia cognoscuntur. Sed hoc aperte est falsum: quia cognoscere Deum per essentiam est hominis beatitudo, unde sequeretur, omnem hominem beatum esse. Et praeterea, cum in divina essentia omnia, quae dicuntur de ipsa, sint unum, nullus erraret circa ea, quae de Deo dicuntur, quod experimento patet esse falsum: et iterum ea, quae sunt prima in cognitione intellectus oportet esse certissima, unde intellectus certus est, se ea intelligere, quod patet in proposito non esse.

Opusc. 70. Super Boeth. de Trinitate. q. I. a. 3.

steigen, und wenngleich sein Dasein ohne Schwierigkeit, seine Beschaffenheit jedoch nur mühsam und unvollkommen, in der zweiten aber Gott in sich selbst unmittelbar und aus ihm alle Dinge, wie sie sind, mit Klarheit und Leichtigkeit erkennen. Gott will diejenigen, welche seiner Gnade in diesem Leben entsprochen haben, in jenem der Seligkeit, die er selbst genießt, theilhaftig machen, und darum senkt er sich dann mit seinem Wesen in sie herab, sie durch diese Vereinigung mit ihm zu einem Erkennen befähigend, das über alle ihre natürlichen Kräfte hinausgeht.

Es war diese Lehre, welche die Väter den Eunomianern entgegensetzten, wenn diese vorgaben, das göttliche Wesen in sich selbst zu schauen, und sie beriefen sich für dieselbe nicht nur auf die so eben angegebnen Gründe der Vernunft, sondern auch auf das Ansehen der h. Schrift. Diese lehrt zwar mit Bestimmtheit, daß auch die Heiden, denen das Licht der Offenbarung nicht leuchtete, Gottes Dasein und Beschaffenheit erkennen konnten; aber sie giebt auch mit derselben Bestimmtheit den Weg, auf dem sie zu dieser Erkenntniß gelangen konnten, an. In den geschaffenen Dingen hat sich ihnen Gott geoffenbart (Röm. 1, 19.), und aus der Größe und Schönheit der Werke konnten sie auf die Größe und Schönheit des Schöpfers schließen (Weish. 13.). Allein, was noch viel mehr ist, selbst jene Erkenntniß, welche den Gläubigen durch die Gaben des h. Geistes verliehen wird, so sehr sie auch über das rein natürliche Erkennen erhaben sein mag, bleibt eine Erkenntniß in Räthseln und Bildern: nur denen, welche vollendet haben, wird es im Lande der Verklärung gegeben, Gottes Antlitz zu schauen (1. Korinth. 3, 12.) und ihn, wie er in sich ist, zu erkennen (2. Joh. 3, 2.).

Wir müssen aber bei dieser Gelegenheit auch von neuem an die Verschiedenheit der katholischen Mystiker von den alexandrinischen Philosophen erinnern. Diesen letztern, wie auch den Theosophen und andern Schwärmern des Mittelalters, war es eigen, eine intellectuelle Anschauung des göttlichen Seins vermittelst des verrufenen ἐνθουσιασμος zu behaupten. Nicht so die Mystiker unserer Kirche. Erstlich erklären sie jene Erkenntniß, zu welcher die Seele im vertrauten Umgange mit Gott erhoben wird, für eine Wirkung und zwar für eine außerordentliche Wirkung der Gnade, und sind weit entfernt, für dieselbe in der vernünftigen Natur der Seele ein anders Vermögen als jenes, wodurch sie für einen solchen Einfluß des göttlichen Lichtes empfänglich ist,

finden zu wollen. Ferner aber weisen sie ausführlich nach, daß selbst diese höchsten Gnaden die Seele nicht zu einer unmittelbaren Erkenntniß Gottes befähigen. Zwar ist der Gerechte durch die Gnade, die ihn heiligt, mit Gott so verbunden, daß er nicht mehr bloß der göttlichen Wirkungen, sondern auch des göttlichen Wesens theilhaftig ist, und deßhalb wird auch diese heiligende Gnade im eigentlichsten Sinne des Wortes ein Anfang der beseligenden Glorie genannt. Aber wenn deßhalb die Seele durch die Gaben, welche diese Gnade begleiten, und namentlich durch jene der Liebe und Weisheit, auch zu einem unmittelbaren Verkehre mit Gott gelangt; so ist doch die Erkenntniß, die sie in diesem Verkehre empfängt, höchstens eine Erfahrung, ein Empfinden und Kosten, kein intellectuelles Schauen[1]). Jede intellectuelle Erkenntniß Gottes bleibt auch auf den höchsten Stufen mystischer Erleuchtung in das Dunkel des Glaubens und in die vom Geschaffenen entlehnten Vorstellungen gehüllt.

So weit also waren alle erleuchteten Männer der katholischen Vorzeit entfernt, dem Menschen, so lange er hienieden wandelt, eine unmittelbare Kenntniß Gottes zuzuschreiben, geschweige denn dieses Schauen des Göttlichen zum Anfange aller Erkenntniß zu machen. Wir haben nun zu sehen, wie sich die Vertheidiger der intellectuellen Anschauung gegen diese Beweisführung der Scholastiker zu schützen suchen, und zugleich die Gründe zu prüfen, welche sie für ihre Meinung vorbringen. Zu dem Ende stellen wir die folgenden Fragen.

III.

Ob die Erkenntniß Gottes unmittelbar und dennoch unvollständig und unvollkommen sein könne.

381. Bei so einstimmiger Lehre der Väter und Theologen muß es befremden, daß in neuerer Zeit auch manche katholische Gelehrte sich für eine unmittelbare Erkenntniß Gottes, die dem Menschen *natürlich sei*, aussprechen, ja nicht anstehen zu behaupten, daß dieselbe dem Geiste *wesentlich* sei, so zwar, daß keine Vernunft ohne ein habituales Anschauen Gottes dasein, noch

[1]) S. Bonav. Itiner. IV.

ohne ein wirkliches, wenngleich unbewußtes, thätig sein, d. h. erkennen könne. Nämlich diese Gelehrten vertheidigen zwar eine unmittelbare Erkenntniß Gottes, durch die er als das unbeschränkte Sein und als das Urbild alles Geschaffenen aufgefaßt werde; aber eine solche Auffassung, sagen sie, sei nicht jene Anschauung, durch welche das Wesen Gottes, wie es in sich ist, mit Klarheit erkannt werde. Daher habe sie auch weder die Eigenschaften noch die Wirkungen, die von der himmlischen Anschauung unzertrennlich sind; vielmehr könne und müsse sie auch in diesem Leben vervollkommnet werden, und zwar vermittelst der Erkenntniß der Geschöpfe. Etwas anderes sei es, Gott für sich allein, als einen besondern und durch die Eigenschaften, die er in sich vereinigt, bestimmten Gegenstand; etwas anderes ihn nur durch die Ideen des Seins, des Wahren, des Guten an sich zugleich mit andern Gegenständen auffassen. Diese letztere, allerdings unmittelbare Erkenntniß gehe zwar, wenn auch nicht der Zeit, doch dem Ursprung nach der Erkenntniß der Geschöpfe voraus, und mache diese erst möglich; zu der ersteren aber gelange man von dem Dasein und der Beschaffenheit der Geschöpfe auf das Dasein und die Beschaffenheit des Schöpfers schließend. So erklärt trete die neue Erkenntnißtheorie mit der angeführten Lehre der Väter und Theologen nicht in Widerspruch: denn ohne Zweifel redeten diese von der bewußten und bestimmten Erkenntniß Gottes. — Wir müssen auf diese verschiedenen Punkte näher eingehen.

382. Nachdem Gerdil auf eine Weise, die wir später betrachten werden, darzuthun gesucht hat, daß wir die Idee eines Seins ohne Beschränkung nur dadurch gewinnen können, daß Gott selbst sich auf intelligible Weise mit unserer Seele vereinige, und der unmittelbare Gegenstand ihrer Erkenntniß werde; fügt er hinzu, es folge jedoch daraus keineswegs, daß wir durch diese Erkenntniß bereits der beseligenden Anschauung Gottes theilhaftig seien, und hebt sodann einen dreifachen Unterschied hervor. Es sei zwar die eine wie die andere dieser Erkenntnisse unmittelbar; aber in der ersteren werde Gott nur als das Sein ohne Beschränkung und das Urbild der Geschöpfe, in der zweiten aber auch die Tiefe seines Wesens und das Verhältniß aller Vollkommenheiten zu demselben erfaßt. Ferner gehöre die eine der natürlichen, die andere aber der übernatürlichen Ordnung an. Endlich sei die Anschauung Gottes in jenem Leben mit Wonne verbunden, während die Erkenntniß, die wir jetzt von den göttlichen Voll-

kommenheiten haben, von keiner entsprechenden Empfindung begleitet sei[1]).

Was Gerdil von den beiden letzteren Unterschieden sagt, kann nur insofern Bedeutung haben, als es sich auf das Vorhergehende stützt. Wenn die Erkenntniß, durch welche Gott als das unbeschränkte Sein erfaßt wird, die erste und die Bedingung aller andern Erkenntniß ist; so gehört sie ohne Zweifel der natürlichen Ordnung an; und ebenso gewiß ist die Thatsache, daß wir durch diese Erkenntniß nicht beseligt werden. Aber der Einwurf, den Gerdil beantworten wollte, hatte ja eben diesen Sinn, eine unmittelbare Erkenntniß Gottes könne nur übernatürlich sein, und müsse den Geist, der sie besäße, vollkommen und selig machen. Es genügt also nicht zu bemerken, daß man die Erkenntniß Gottes, die alles Wissens Anfang sein soll, den natürlichen Kräften des Geistes zuschreibe; sondern es müssen die Gründe widerlegt werden, auf welche die Theologen ihre Behauptung stützen, daß durch die natürlichen Kräfte keine unmittelbare Erkenntniß Gottes möglich sei. Und es dient zu nichts, wenn Gerdil sodann an vielen Beispielen zeigt, daß eine Erkenntniß von einer andern, mit der sie den Gegenstand gemein habe, dadurch könne verschieden sein, daß

[1]) Principes métaphy-iques de la Morale chrétienne lib. 2. principe 11. — Diese Schrift wurde erst nach Gerdil's Tod veröffentlicht, obgleich sie früher als die größere: Défense du sentiment de P. Malebranche sur la nature et l'origine des idées contre l'Examen de M. Locke — verfaßt wurde. Der letzteren aber schickt der Verfasser in der Gesammtausgabe seiner Werke, welche er selbst (im J. 1787) veranstaltete, die Erklärung voraus, daß sie eine Arbeit seiner frühesten Jugend, und es ihm bei Verfassung derselben nicht sowohl darum zu thun gewesen sei, Malebranche's Lehre als haltbar, denn Locke's Gegengründe als nichtig zu erweisen. Vielleicht darf man hierin den Grund suchen, weßhalb jene frühere Schrift vom Verfasser nie veröffentlicht wurde; ganz gewiß aber haben die Vertheidiger der intellectuellen Anschauung nach einer solchen Erklärung keinen Grund mehr sich unter den Schutzmantel des kirchlich gesinnten Cardinals zu flüchten: besonders da man in den zahlreichen Schriften, die Gerdil im gereiften Alter verfaßte, vergeblich die Ansichten „seiner frühesten Jugend" wiederzufinden sucht. Im Gegentheil redet er in ihnen über den Ursprung unserer Erkenntnisse auf ganz andere Weise. Vergl. Liberatore. Della conoscenza intellettuale p. 1. a. c. 2. art. 12. §. 3. Wenn übrigens Gerdil, um Malebranche zu vertheidigen, kein Bedenken trug, sich gegen die gesammte Scholastik zu erheben; so wird man es auch uns nicht verargen, wenn wir, um die Scholastik zu rechtfertigen, es nicht scheuen, uns mit ihm in Widerspruch zu setzen.

sie von einem Eindruck auf das Gemüth begleitet ist: er mußte vielmehr wiederum gegen die allgemeine Lehre der Theologen beweisen, daß die Erkenntniß Gottes unmittelbar und dennoch ohne einen solchen Einfluß auf das Gemüth sein könne. Indessen würde er dies vielleicht ohne Schwierigkeit haben beweisen können, wenn, was er über den ersten Unterschied sagt, gegründet wäre.

Diesen setzt er darin, daß die Vernunft bei ihrem natürlichen Erkennen zwar Gott zum unmittelbaren Gegenstand habe, jedoch ihn nur insofern, als er in seinem Sein unbeschränkt und Vorbild alles Geschaffenen ist, nicht aber auch seinem eigentlichen Wesen nach erfasse. Um dieses Wesen mit Klarheit zu erkennen, sei es nicht genug, das Sein ohne Beschränkung auf irgend eine Weise aufzufassen, sondern man müsse zugleich erkennen, wie dies unbeschränkte Sein in und durch sich selbst bestehe, und unbeschadet seiner höchsten Einfachheit alle Realitäten in sich enthalte.

Ganz recht: aber hat denn Gerdil hier wenigstens bewiesen, daß Gott unmittelbarer Gegenstand der Erkenntniß sein kann, ohne seinem Wesen nach erkannt zu werden? Er scheint geglaubt zu haben, daß dies keines Beweises bedürfe. Denn er spricht: „Weil es unläugbar ist, daß Gott, was in ihm Beziehung auf die Geschöpfe hat, und wodurch er ihr Urbild ist, oder auch einige seiner Attribute offenbaren kann, ohne den tieferen Grund seiner Wesenheit zu offenbaren: so sagen wir, daß die Erkenntniß, die der Geist von den Körpern hat, durch die Vereinigung des Geistes mit den göttlichen Ideen, die ihr Urbild sind, entsteht; daß aber die Erkenntniß, die er von Gott hat, sich auf das Attribut des unbeschränkten Seins oder der höchsten Vollkommenheit beschränkt, insofern diese von der Wesenheit, aus der sie hervorgeht, virtuell verschieden ist." — Indessen muß doch der h. Thomas eben das, was Gerdil hier für unläugbar erklärt, als ganz und gar falsch betrachtet haben. Denn an beiden Stellen, die wir anführten, setzt er voraus, daß es Eines und dasselbe sei, Gott zuerst und ihn seinem Wesen nach erkennen. Weil also, was vor allem andern erkannt wird, ohne Zweifel unmittelbar erkannt wird; so liegt in den Worten des h. Thomas auch die Voraussetzung, daß Gott nicht unmittelbar erkannt werden kann, ohne auch seinem Wesen nach erkannt zu werden. Er konnte dies aber nicht voraussetzen, wenn er wie Gerdil dafürhielt, daß Gott sich dem Geiste unmittelbar offenbaren könne, ohne sein Wesen zu offenbaren.

383. Um aber einzusehen, worauf diese Ansicht des h. Thomas oder vielmehr der Scholastiker überhaupt gegründet war, wird es dienlich sein, uns an die Erklärung des unmittelbaren Erkennens zu erinnern. Wir müssen, sagt der h. Thomas, ein dreifaches Mittel der intellectuellen Erkenntniß unterscheiden. Das erste ist dem Lichte, durch das die Gegenstände sichtbar werden, zu vergleichen: doch ist dasselbe nicht etwa der Vernunft, wie das Licht der Sonne dem Auge äußerlich, sondern eine ihr innewohnende Kraft, das Abstractionsvermögen (n. 73.). Das andere Mittel ist die Erkenntnißform, die man auch das Gedankenbild nennt, weil sie einigermaßen dem Bilde, welches das Auge durch das Licht empfängt, verglichen werden kann. Das dritte endlich ist eine Sache, durch deren Erkenntniß wir zur Erkenntniß einer andern gelangen; wie wenn wir etwas aus seinen Wirkungen oder durch das, was ihm entgegengesetzt ist, erkennen. Nur also, wo dieses dritte Mittel stattfindet, hört die Erkenntniß auf, eine unmittelbare zu sein. Denn das Licht und die Erkenntnißform sind nicht in dem Sinne Mittel, daß zunächst sie und dann aus ihnen der Gegenstand erkannt würde, sondern in dem Sinne, daß sie die Thätigkeit des Erkennens möglich machen und bestimmen. Wo immer aber die Vernunft das Gedankenbild von dem Gegenstand selbst empfängt, und also unmittelbar erkennt; da muß sie auch die Sache, insoweit sie dieselbe erkennt, so wie sie in sich ist, d. h. nach ihrer vollen Eigenthümlichkeit erkennen[1]). (cf. n. 39. 40.)

[1]) In visione intellectiva triplex medium contingit esse. Unum sub quo intellectus videt, quod disponit eum ad videndum; et hoc est in nobis lumen intellectus agentis, quod se habet ad intellectum possibilem nostrum, sicut lumen solis ad oculum. Aliud medium est, quo videt; hoc est species intelligibilis, quae intellectum possibilem determinat, et habet se ad intellectum possibilem, sicut species lapidis ad oculum. Tertium medium est, in quo aliquid videtur; et hoc est res aliqua, per quam in cognitionem alterius devenimus, sicut in effectu videmus caussam et in uno similium vel contrariorum videtur aliud: et hoc medium se habet ad intellectum sicut speculum ad visum corporalem, in quo oculus aliquam rem videt. Primum ergo et secundum medium non faciunt mediatam visionem: immediate enim dicitur aliquis lapidem videre, quamvis eum per speciem ejus in oculo receptum et per lumen videat: quia visus non fertur in haec media tanquam in visibilia, sed per haec media fertur in unum visibile, quod est extra oculum. Sed tertium medium facit visionem mediatam . . . . Quando aliquid videtur immediate per speciem suam, oportet quod spe-

Ehe wir hier fortfahren, müssen wir die Punkte hervorheben, in welchen Malebranche und nach ihm auch Gerdil von diesen Erklärungen des h. Thomas abweicht. Wenn nämlich Malebranche nach dem Vorgange des h. Augustin Plato's Lehre insoweit berichtigt, daß er den Ideen, welche die ewigen Urbilder der Dinge sind, kein anders Sein, als das sie in Gott haben, verleiht: so geht er jedoch bezüglich des Einflusses, den die ewigen Ideen auf unsere Erkenntniß haben müssen, noch viel weiter, als die Platoniker selbst. Während diese annahmen, daß die Ideen nicht durch sich selbst unsere Seele zur Erkenntniß der Dinge bestimmten, sondern in ihr die Formen, durch welche sie erkennt (die species intelligibiles der Scholastiker), erzeugten: behauptet Malebranche, daß sich die Ideen oder vielmehr die Wesenheit Gottes selbst, insofern sie die Urbilder aller Dinge in sich enthalte, auf intelligible Weise, also nach Art der Erkenntnißform mit der Seele vereinige, und dadurch sie zum Erkennen bestimme. Noch mehr, Malebranche verläßt, sei es nun absichtlich, sei es aus Versehen, auch darin die allgemeine Lehre, daß er die Idee, durch welche wir erkennen, als den nächsten und unmittelbarsten Gegenstand der Erkenntniß bezeichnet, während doch, was so eben der h. Thomas sagte, schon durch die Erfahrung außer allem Zweifel ist, daß wir nämlich die Ideen d. i. das, wodurch unser Geist erkennend ist, entweder gar nicht oder nur durch Reflexion über die Erkenntniß erkennen (n. 39. 160.). Gerdil ist auch hier Malebranche gefolgt. Nachdem er bewiesen zu haben meint, daß wir nicht durch erschaffene Formen (Gedankenbilder), sondern nur durch die unerschaffenen Urbilder die Dinge erkennen; schließt er, daß diese und folglich Gottes Wesenheit der nächste und unmittelbare Gegenstand der Erkenntniß seien.

384. Um nun auf unsere Frage zurückzukommen, so muß Gerdil, eben weil er an die Stelle der Gedankenbilder die in Gott enthaltnen Urbilder treten läßt, um so mehr auf den Satz bestehen, daß jede unmittelbare Erkenntniß, so weit sie reicht, den Gegenstand, wie er in sich ist, durch eigenthümliche nämlich, und nicht durch analoge Vorstellungen auffaßt. Denn wenn man hieran

---

cies illa repraesentet rem illam secundum completum esse suae speciei; alias non diceretur res illa immediate videri, sed umbra ejus, sicut si similitudo lucis fieret in oculo per modum coloris, quia est lux obumbrata. S. Thom. Quodlib. VII. a. 1.

Cf. Summa. p. 1. q. 12. a. 9. Suarez. De Angelis. l. 2. c. 17.

zweifeln könnte, so wäre es nur deßhalb, weil der Gegenstand sich durch eine Form, die allerdings nicht er selbst, sondern sein Abbild ist, offenbart. Wenn aber er oder sein ewiges Urbild nicht bloß ein Gedankenbild in uns erzeugt, sondern statt eines solchen durch sich selbst die Vernunft zum Erkennen bestimmt; so ist es ebenso unmöglich, daß er nicht, wie er in sich ist, aufgefaßt werde, als es unmöglich ist, daß das Denken nicht dem Gedanken d. i. der es unmittelbar bestimmenden Form völlig entspreche.

Jedoch wir sagten, daß durch die unmittelbare Erkenntniß der Gegenstand insoweit er erkannt wird, so erkannt wird, wie er in sich ist. Auch die unmittelbare Erkenntniß kann nämlich eine abstracte und unvollständige sein: die intellectuellen Vorstellungen z. B., womit wir das Sinnliche auffassen sind abstract, aber dennoch unmittelbar, insofern ihnen keine andere intellectuelle sondern nur sinnliche Vorstellungen vorausgehen. Nun versteht man zwar unter abstracten Vorstellungen gewöhnlich nur jene, in welchen von dem Individuellen und der Wirklichkeit abgesehen, und folglich nur das Allgemeine und Ideale betrachtet wird: indessen ist klar, daß wir ebenso auch die Substanz ohne die Accidenzen, und umgekehrt die eine oder andere Eigenschaft des Gegenstandes ohne die Substanz auffassen können, wie z. B. die Geometrie in den Körpern nur die Flächen betrachtet. Und zwar vermögen wir nach der Lehre der Scholastik auch in dem Sinnlichen nichts anders als die äußeren Eigenschaften durch unmittelbare und darum eigenthümliche Begriffe im strengen Sinne des Wortes zu erkennen. — Dies führt uns auf den Streitpunkt. Nach Gerdil ist die unmittelbare Erkenntniß Gottes, welche der Anfang alles Wissens sein soll, auf Attribute Gottes beschränkt, und darum nennt auch er sie eine abstracte[1]). Wir aber behaupten mit der Scholastik, daß es wohl von den Geschöpfen, aber nicht auch von Gott eine unmittelbare Erkenntniß geben kann, die abstract und darum unvollständig sei. Wird Gott unmittelbar erkannt, so wird er auch in seiner Individualität und Wirklichkeit

[1]) La connoissance, que nous avons de Dieu, est comme une connoissance abstraite, puisqu' elle nous représente non le fond même de l'essence divine, mais seulement l'attribut, par lequel cette essence est l'être sans restriction ou la souveraine perfection.
Principes métaph. l. c.

und seinem ganzen Wesen nach erkannt. Wir haben hauptsächlich dies Letzte darzuthun.

385. Was immer von Gott unmittelbar erkannt wird, das wird nicht durch analoge und negative, sondern durch eigenthümliche Vorstellungen und folglich so aufgefaßt, wie es in Gott ist. Wenn also Gott sich dem Geiste durch sich selbst offenbart, und dies zwar, wie Gerdil will, noch überdies dadurch, daß er sich mit der Vernunft wie das Intelligible vereinigt: so kann er von jenem Attribut der Unbeschränktheit seines Seins, wie auch von jeglichem andern, nur eine solche Erkenntniß geben, durch welche dies Attribut, *wie es in sich ist*, aufgefaßt wird. Nun ist aber kein göttliches Attribut, wie die Eigenschaften der Geschöpfe, ein die Wesenheit vervollkommnendes Accidenz, sondern es ist die göttliche Wesenheit selber; so zwar, daß alle Attribute unter sich und mit der Wesenheit in reinster Einfachheit Eines sind. Es ist also schlechterdings unmöglich, irgend ein Attribut Gottes direkt und durch es selbst zu erkennen, ohne mit ihm auch alle andern Attribute und die Tiefe der Wesenheit Gottes zu erkennen. — Gerdil selbst sagt an dieser Stelle, das Attribut der Unbeschränktheit sei von der Wesenheit, aus der es hervorgehe, virtuell verschieden. Er wird aber gewiß auch zugeben, daß es *nur* virtuell und nicht auch reell verschieden ist. Was heißt das aber anders, als daß wir zwar einen Grund haben, in unserm unvollkommnen Denken über Gott eine solche Unterscheidung zu machen, daß dieselbe jedoch im Sein Gottes selber nicht besteht? Das göttliche Sein schließt alle nur denkbaren Vollkommenheiten in sich, aber nicht als ein Aggregat von Vielem, sondern als jenes Eine, das, wenn man so reden darf, durch intensive Fülle alles Vollkommne ist. Sowohl wegen dieser unendlichen Vollkommenheit, als auch wegen seiner absoluten Unabhängigkeit, vermöge welcher er durch sich besteht, ist Gottes Sein ein durchaus eigenthümliches, von allem andern seinem ganzen Wesen nach verschiedenes. Wäre es uns also gegeben, dieses Sein durch intellectuelle Anschauung zu erkennen; so würden wir es auch in seiner Eigenthümlichkeit und folglich durch eine und dieselbe Vorstellung nicht bloß seine Unbeschränktheit, sondern auch jene absolute Unabhängigkeit, in der es durch sich besteht, und die Weise, in welcher es jegliche Vollkommenheit in sich enthält, erkennen; kurz wir würden jene Erkenntniß haben, die nach Gerdil's eigner Erklärung eine Anschauung der göttlichen Wesenheit wäre. — In den Dingen um uns her können wir sowohl

das Dasein, als auch manche Eigenschaften unmittelbar erkennen, ohne deßhalb auch ihr Wesen anzuschauen; aber nur darum ist dies möglich, weil ihr Dasein und ihre Eigenschaften nicht ihr Wesen sind.

386. Nach der allgemeinen Lehre der Theologen, die Suarez ausführlich behandelt[1]), ist es absolut unmöglich, daß die Seligen Gottes Wesen anschauen, ohne auch alle göttlichen Vollkommenheiten zu erkennen. Der Grund aber, den man dafür aus der Natur der Sache anführt, ist kein anderer als die Einfachheit des göttlichen Seins, von der wir reden. Daher sagt denn auch Suarez, die entgegengesetzte Meinung würde nur dann einigen Grund haben, wenn zwischen den Attributen und der Wesenheit irgend ein wirklicher Unterschied bestände. Wo aber, was wir in unserm abstracten Denken unterscheiden, in der Sache vollkommen Eines sei und sich wechselseitig einschließe; da sei es nicht möglich, daß das Eine ohne das Andere angeschaut werde. Und so erklärt er denn auch anderswo mit derselben Bestimmtheit, daß, wenn immer Gott oder einige seiner Attribute unmittelbar erkannt werden, nothwendigerweise ebenso die ganze Wesenheit Gottes erkannt werde[2]), und er setzt diese Wahrheit der Meinung entgegen, daß die Seele, wenn sie vom Körper befreit wäre, auch durch ihre natürlichen Kräfte zu einer gewissen Anschauung Gottes gelangen könne[3]).

Es hielten nämlich alle Theologen an der Lehre fest, in der natürlichen Ordnung werde von Gott nur das erkannt, was seine Werke offenbaren; namentlich daß er als Schöpfer aller Dinge selbst unerschaffen, ewig, unermeßlich, nur Einer ist, und alle Vollkommenheiten der Geschöpfe in eminenter Weise besitzt: in der übernatürlichen Ordnung aber werde uns auch das innere Leben Gottes, insbesondere das Geheimniß der h. Dreifaltigkeit und die vielen Wahrheiten, die mit demselben zusammenhangen, geoffenbart. Wie wir also die letzteren in diesem Leben durch den Glauben, in jenem durch die beseligende Anschauung erkennen; so meinten jene Theologen, deren Meinung Suarez widerlegt, daß die menschliche Seele, wenn es Gott nicht gefallen hätte, sie über

[1]) De Deo. lib. 2. c. 22. — [2]) Si videtur Deus vel aliqua attributa ejus, necesse est videri totam essentiam Dei. Tom. IV. De ult. fine. Disp. 16. sect. 2. n. 5.

[3]) In homine non est potentia ulla naturalis neque passiva neque activa nec totalis nec partialis ad videndum Deum sed obedientialis tantum. Ibid. n. 7.

die natürliche Ordnung zu erheben, nach ihrer Trennung vom Leibe jene andern Wahrheiten, die wir jetzt durch Nachdenken über die Geschöpfe erschließen, auf unmittelbare Weise erkennen, und dadurch der ihr natürlichen Glückseligkeit genießen würde. Dahingegen behauptete die herrschende Lehre, daß diese natürliche Glückseligkeit in einer Erkenntniß Gottes bestehen würde, die zwar viel vollkommner als die gegenwärtige Vernunfterkenntniß, aber doch insoweit derselben Art wäre, als auch sie aus den Werken Gottes geschöpft und folglich nicht unmittelbar sein würde. Weil man nun hiefür sich auf den eben aus Suarez mitgetheilten Grund berief, so ersehen wir daraus, daß die Unmöglichkeit, von Gott etwas unmittelbar zu erkennen, ohne sein ganzes Wesen zu schauen, nicht aus einer besonderen Beschaffenheit der Anschauung, deren sich die Seligen erfreuen, sondern aus der Natur der unmittelbaren Erkenntniß auf der einen, und aus der Beschaffenheit des göttlichen Seins auf der andern Seite gefolgert wurde. Man schloß mit dem h. Thomas: wenn Gott zuerst und folglich unmittelbar erkannt werde, so werde auch sein Wesen, wie es ist, geschaut; das aber sei die übernatürliche Glückseligkeit; und Suarez erklärt sich auch an einer vorhergehenden Stelle darüber noch ausdrücklicher[1]). So weit also waren diese großen Denker entfernt, Gerdil beizustimmen, wenn er sagt, es sei unläugbar, daß Gott sein unbeschränktes Sein und andere Vollkommenheiten offenbaren könne, ohne den Grund seines Wesens zu offenbaren; oder ihm nicht zu widersprechen, wenn er die unmittelbare Erkenntniß Gottes, die sich auf die Attribute beschränke, eine natürliche, jene aber, die sich auf das Wesen ausdehne, eine übernatürliche nennt.

Weil jedoch Gerdil und Andere, die seiner Ansicht folgen, die unmittelbare Erkenntniß, welche die Vernunft von Gott habe,

---

[1]) Advertendum est, valde errare eos, qui dicunt, hanc beatitudinem (naturalem) ex parte intellectus consistere in clara visione Dei ut est prima causa naturalis, quod videntur interdum insinuare, qui ponunt naturalem appetitum ad videndum Deum: est enim hoc omnino falsum, quia illa visio, utcumque consideretur, est supernaturalis et non debita naturae, et posset homo creari absque ordinatione ad illam consequendam, ut supra (disp. 4. sect. 3) ostensum est; neque quidquam refert distinctio de visione Dei ut prima causa vel sub alia ratione: qui omnis visio Dei est ejusdem rationis et per eam videtur Deus ut in se est tam ut trinus quam ut unus et tam ut auctor gratiae quam naturae. Disp. 15. sect. 1. n. 4.

nicht nur als eine beschränkte, sondern auch als eine weniger klare und bestimmte darstellen; in der Meinung hingegen, die Suarez bekämpft, eine klare Anschauung Gottes behauptet wird: so bemerken wir noch, daß hier die unmittelbare Erkenntniß nur klar genannt wird, um sie der dunklen des Glaubens oder der analogen des Denkens entgegenzusetzen. Wie jede unmittelbare Erkenntniß das, worauf sie sich erstreckt, nach seiner Eigenthümlichkeit auffaßt; so und ebendeßhalb ist auch jede klar und bestimmt, wie dies anderswo Suarez selbst ausdrücklich erklärt[1]). Es giebt auch in der himmlischen Anschauung eine höhere und geringere Klarheit, aber Unklarheit giebt es in keinem intellectuellen Schauen.

387. Nichtsdestoweniger hat man sich für die Ansicht Malebranche's auf die Lehre eines nicht unberühmten Scholastikers der neueren Zeit berufen. Martinez Ripalda soll behauptet haben, daß es außer der beseligenden Anschauung Gottes, welche uns in der h. Schrift verheißen wird, eine unmittelbare Erkenntniß des göttlichen Wesens geben könne, die viel unvollkommner als jene, und nicht über die natürlichen Kräfte der menschlichen Seele erhaben sei. Aber mit Unrecht wird so über Ripalda berichtet: derselbe hat von allem, was wir so eben als Lehre der Scholastik mittheilten, nichts geläugnet. Durch welches Mißverständniß hat man sich also verleiten lassen, jene Ansicht ihm zuzuschreiben? Nach der Erklärung, welche uns die hh. Väter von den Verheißungen des göttlichen Wortes geben, wird die Seele, welche Gott wie er in sich ist, schaut, dergestalt über sich selbst erhoben, daß sie auf eine Weise, die nur Gott natürlich ist, erkennt, und darum in Gottes Bild verklärt, an seiner unerschaffenen Glückseligkeit Antheil hat. Deßhalb also pflegen die Scholastiker zu behaupten, daß die Bestimmung zur himmlischen Anschauung Gottes nicht bloß über jedes Bedürfniß, das in unserer und der Engel Natur gegründet sein möchte, erhaben ist, sondern daß es gar kein so vollkommnes Geschöpf geben könne, dem sie natürlich wäre. Dies letzte also und nichts anders glaubt Ripalda in Zweifel ziehen zu dürfen[2]). Nirgend lehrt er, — worauf es hier ankommt, — daß es eine unmittelbare Erkenntniß Gottes geben könne, die nicht jene Anschauung von Angesicht zu Angesicht sei, welche uns ver-

[1]) Impossibile est, veritatem aliquam intelligibilem videri in se et sine medio nisi aperte et clara. Tom. I. De Deo. lib. 2. c. 18. n. 2.

[2]) De ente supernat. Disp. 27.

heißen ist; nirgend behauptet er, daß der Engel oder der vom Körper befreite menschliche Geist, geschweige denn die noch von der Last des Leibes niedergedrückte Seele den Blick zum reinsten Sein Gottes erheben, und wie immer es in sich selbst erschauen könne; ja selbst jenem vollkommensten Geschöpfe, das er für möglich hielt, würde seiner Erklärung nach die Anschauung Gottes nicht in dem Sinne natürlich sein, daß es durch die in seinem Wesen liegenden Erkenntnißkräfte zu derselben schon befähigt wäre, sondern nur in jenem, daß es zu der seinem Wesen entsprechenden Vollkommenheit nur dadurch gelangen könnte, daß Gott es einer solchen Anschauung theilhaftig machte.

388. Mit etwas mehr Recht könnte man sich auf Scotus berufen. Derselbe glaubte nämlich in den Engeln eine natürliche Erkenntniß annehmen zu dürfen, durch welche sie zwar Gott seinem Wesen nach erkännten, aber darum doch nicht von Angesicht zu Angesicht, d. h. so wie er in sich ist, schauten. Er geht von einer Unterscheidung aus, die nicht ohne Bedeutung ist. Wie die Einbildungskraft die Sache, obwohl nicht als gegenwärtig und wirklich, übrigens jedoch ebenso, wie das Auge sie schaut, vorstellen kann: so kann auch die Vernunft den Gegenstand seinem Wesen nach erkennen, ohne ihn durch diese Erkenntniß seiner Wirklichkeit nach gegenwärtig zu haben. Nur dort aber ist wahre Anschauung (cognitio intuitiva), wo das Erkannte seinem wirklichen Dasein nach vergegenwärtigt wird; jede andere Erkenntniß, möge sie auch das Wesen des Gegenstandes klar und bestimmt erfassen, bleibt eine abstracte (cognitio abstractiva)[1]). Die Anschauung Gottes also, so fährt Scotus fort, kann auch dem Engel nicht natürlich sein, wohl aber jene abstracte Erkenntniß, durch welche das Wesen Gottes, wenn auch nicht in seiner Wirklichkeit vergegenwärtigt, doch seiner Eigenthümlichkeit nach aufgefaßt wird. Denn wir dürfen zwar dem Engel nicht jede absolut mögliche Vollkommenheit der

[1]) Potest aliqua esse cognitio objecti, secundum quod abstrahit ab omni existentia actuali, et potest esse aliqua ejus, secundum quod existens, et secundum quod praesens in aliqua existentia actuali . . . . Primam voco abstractivam, quae est ipsius quidditatis, secundum quod abstrahitur ab existentia actuali et non existentia; secundam, scilicet quae est quidditatis rei secundum ejus existentiam actualem vel quae est rei praesentis secundum talem existentiam, voco intuitivam . . . . qua dicimur intueri rem sicut est in se . . . . et quae dicitur facie ad faciem . . . .

In lib. 2. dist. 3. q. 9.

intellectuellen Erkenntniß, aber auch keine so große Unvollkommenheit, als wir in uns erfahren; sondern müssen ihm alle jene Vollkommenheit zuschreiben, die der geschaffenen Vernunft eigen sein kann. Nun sieht man aber darin, daß ein geschaffener Geist jene abstracte Kenntniß der göttlichen Wesenheit besitze, keinen Widerspruch. Und somit kann man sie mit Grund in den Engeln annehmen[1]).

Indessen eben die Möglichkeit einer solchen Erkenntniß stellt Suarez in Abrede, und zwar aus dem sehr nahe liegenden Grunde, weil die göttliche Wesenheit ihrer Eigenthümlichkeit nach nicht erkannt werden kann, ohne daß sie auch ihrem wirklichen Sein nach dem Geiste vergegenwärtigt werde. Ist ja gerade dieses von allen wesentlichen Attributen Gottes das erste und vorzüglichste, daß er nothwendig und durch sich selbst ist, daß also das Sein ihm wesentlich, und wie der h. Thomas in aller Kürze sagt, Dasein und Wesen in ihm Eines sind. Obgleich also Scotus mit Recht sagt, daß wir manche Wesenheiten mit Bestimmtheit erkennen, ohne daß uns mit ihnen das Dasein der Dinge vergegenwärtigt werde; so durfte er doch dieses nicht auf die Erkenntniß Gottes übertragen. Denn in den Geschöpfen, die sein und nicht sein können, gehört das Sein nicht zur Wesenheit, und braucht deßhalb auch mit dieser nicht erkannt zu werden: wer immer aber Gottes Wesen in seiner Eigenthümlichkeit erfaßt, der muß auch in und mit ihm das göttliche Sein erfassen. — Wie also Suarez gegen Scotus sagt, daß Gott seinem Wesen nach nicht erkannt werden kann, ohne daß er auch in seiner Wirklichkeit dem Geiste gegenwärtig sei: so dürfen auch wir gegen Malebranche und Gerdil sagen, daß das göttliche Sein in seiner Unbeschränktheit nicht (unmittelbar) erkannt werden kann, ohne daß auch das Wesen Gottes (unmittelbar) erkannt, und dadurch der erkennende Geist beseligt werde. —

389. Aber freilich, wenn sich Gerdil auf Scotus berufen wollte, so würde er durch denselben an eben dieser Stelle noch

[1]) Hac distinctione praemissa, respondeo, quod licet secundum communiter loquentes non posset Angelus ex puris naturalibus habere cognitionem Dei intuitivam, tamen non videtur negandum, quin possit naturaliter habere cognitionem ejus abstractivam: hoc modo intelligendo, quod species aliqua distincte repraesentet istam essentiam, licet non repraesentet eam ut in se praesentialiter existentem. Ibid.

auf andere Weise widerlegt. Scotus nämlich bemerkt sehr nachdrücklich, daß jedoch die Engel jene abstracte Erkenntniß der göttlichen Wesenheit vermittelst einer Erkenntnißform (species), die ihnen Gott anerschaffe, und nicht etwa dadurch erhalten, daß die göttliche Wesenheit selbst sich mit ihnen in intelligibler Weise vereinige. Weßhalb dringt er hierauf? Er gab zwar nicht zu, daß Gott seinem Wesen nach nicht anders als durch eine solche Vereinigung mit dem erkennenden Geiste erkannt werden könne; aber darin stimmt er dem h. Thomas und allen Scholastikern bei, daß eine solche Vereinigung des Geistes mit Gott durchaus übernatürlich sei, und ohne allen Zweifel den Geist zur Anschauung Gottes von Angesicht zu Angesicht erhebe. Nun ist es aber, wie wir schon bemerkten, gerade dies, was Malebranche und Gerdil behaupten: jene unmittelbare Erkenntniß Gottes, welche ihnen zufolge der Vernunft nicht nur natürlich, sondern wesentlich ist, soll dadurch entstehen, daß sich die göttliche Wesenheit auf intelligible Weise mit der Seele vereinigt[1]).

Wenn wir endlich auch zugeben wollten, daß Scotus Ansicht von der abstracten Erkenntniß des göttlichen Wesens ihre Wahrscheinlichkeit habe, daß jene Theologen, die Suarez mit Schärfe tadelt, dennoch nicht ohne Grund eine Anschauung, in welcher Gott sich nur als Urheber der Welt und nicht auch seinem innern

---

[1]) Wir werden Gerdil sogleich sagen hören, daß die Seele durchaus nichts erkennen könne, es sei denn durch ihre unmittelbare Vereinigung mit Gott; und ebendort sucht er darzuthun, daß diese Gegenwart der göttlichen Wesenheit jegliche Erkenntnißform (species), von der die Schule rede, überflüssig mache. Défense. Dissert. prélim. n. 24. 25. Aber auch an der oben betrachteten Stelle steht er nicht an zu behaupten, daß die Vernunft gar keine Vorstellung vom Unendlichen haben würde: nisi aliqua res intelligibilis infinita esset intellectui conjuncta modo intelligibili (Princ. 11.). Und in demselben Werke hatte er bereits sich gleich von vornherein also ausgesprochen: Comme il n'y a que l'essence de Dieu, qui pour être l'Etre sans restriction, contient éminement la réalité et la perfection de toutes les choses possibles, et par consequence est la ressemblance parfaite de tous les êtres en tant, qu'elle contient les idées archetypes de tous: comme d'ailleurs l'essence divine est la seule, qu'on conçoive pouvoir s'unir intimement et d'une façon intelligible à tous les esprits: rien n'est plus simple, ni plus conforme á la raison, que dire, que c'est par cette union aux idées archetypes, que l'on aperçoit tout ce qu'on connaît par idée et non par sentiment confus. Princ. métaph. lib. 1. princ. 1.

Leben nach offenbare, angenommen, daß endlich selbst Ripalda dieser Meinung beigetreten sei: würden wir dann, was hier gegen Malebranche zu beweisen ist, nicht mehr für eine Lehre, worin alle Theologen vor ihm übereinstimmten, erklären dürfen? Die erwähnten Scholastiker behaupteten, daß man Gott unmittelbar erkennen könne, ohne ihn gleich den Seligen von Angesicht zu Angesicht anzuschauen: aber behaupteten sie auch, daß ein Geist Gott unmittelbar erkennen, und dennoch in der Lehre von Gott den Zweifeln und dem Irrthume unterliegen könne? Im Gegentheil, sie ließen in jener unmittelbaren Erkenntniß die natürliche Glückseligkeit bestehen; und eben darum behaupteten sie dieselbe, weil sie meinten, die vermittelte Erkenntniß Gottes genüge nicht, den Geist zu beseligen, wenn sie auch in ihrer Art vollkommen, und folglich frei von Irrthum und Ungewißheit wäre. Sie verlangten also noch mehr als dies, und darum behaupteten sie jene unmittelbare Erkenntniß. Ebenso sucht Scotus seine Meinung durch diesen Grund zu unterstützen: die Erkenntniß, welche dem Engel natürlich sei, müsse höherer Art sein als jene, in welcher des Menschen natürliche Glückseligkeit bestehe. — So würde also auch bei den Ansichten dieser Theologen die Beweisführung des h. Thomas ihre volle Kraft behalten; wir könnten immer noch mit ihm sagen: „Wenn Gott der nächste und unmittelbare Gegenstand unserer Erkenntniß wäre; so könnten wir in der Lehre von Gott weder zweifeln noch irren, und würden uns schon in diesem Leben der (wenn nicht übernatürlichen, doch wenigstens natürlichen) Glückseligkeit erfreuen."

Zu dem allen kommt endlich noch, daß wie Scotus von den Engeln, so auch jene andern Theologen nicht vom Menschen in seinem gegenwärtigen Zustande, sondern von der aus dem Leibe geschiedenen Seele reden. Wäre also dieser auch eine unmittelbare Erkenntniß Gottes natürlich; so dürfte man doch darum nicht dasselbe von dem Geiste, der noch an die Sinnlichkeit gebunden ist, behaupten: besonders da gerade aus dieser Eigenthümlichkeit der menschlichen Natur das Gegentheil bewiesen zu werden pflegt. Aber freilich, was die Scholastiker zu dem Ende sagen, wird von den Vertheidigern der intellectuellen Anschauung auf mehr als eine Weise angefochten, und wir müssen ihre Einreden prüfen.

IV.

Ob statt der Erkenntnißbilder, welche die Scholastik lehrte, vielmehr Gottes Wesenheit als das eine Medium, in dem wir alles erkennen, anzunehmen sei.

390. Man hat seit Cartesius die Weise, in welcher die Scholastik das Erkennen zu erklären suchte, und namentlich ihre Lehre von den Erkenntnißformen mannigfach bestritten: es ist aber auffallend zu sehen, bis zu welchem Grade man diese letztere entstellt. Um seine Ansicht über die Natur und den Ursprung des Erkennens zu erklären, beginnt der h. Thomas mit einer Hinweisung auf die Systeme der griechischen Empiriker und Platoniker, zwischen welchen Aristoteles die richtige Mitte gehalten habe. Die Empiriker erkannten den wesentlichen Unterschied zwischen der Vernunft und der Sinnlichkeit nicht an. Wie sie also meinten, der Sinn erkenne dadurch, daß materielle Bilder aus den Dingen in das Organ des Sinnes drängen; so ließen sie auch dies sinnliche Bild der Seele sich eindrücken, und dadurch die Begriffe entstehen. Plato hatte aus der intellectuellen Thätigkeit die geistige Natur der Seele erkannt, und einsehend, daß auf ein immaterielles Prinzip nichts Materielles einwirken könne, nahm er an, daß die Ideen der Dinge, die vor und außer diesen bestünden, auf unsere Seele wirkten, und dadurch in uns die intellectuelle Erkenntniß erzeugten. Aristoteles hingegen, der unsere Seele ebensowohl als Plato für ein geistiges Wesen hielt, aber zugleich betrachtete, daß dieselbe nicht bloß im Leibe wohne, sondern mit demselben zu einem Wesen und Sein verbunden sei, erklärte die doppelte Erkenntniß, die sinnliche nämlich und die vernünftige, daraus, daß die Seele außer dem Vermögen, welches, um zu wirken, eines leiblichen Organs bedürfe, ein höheres Vermögen besitze, das sich in seiner Thätigkeit keines solchen Organs bediene. Demzufolge gab er zu, daß die sinnliche Wahrnehmung auf Eindrücke, welche die Organe von den äußeren Gegenständen empfangen, erfolge; obschon er auch hier die von den Dingen ausfließenden Atomenbilder des Demokrit verwarf; die intellectuelle Erkenntniß aber ließ er nicht etwa daraus entstehen, daß die sinnliche Vorstellung sich der geistigen Substanz der Seele eindrücke, sondern daraus, daß jenes immaterielle Vermögen, die Vernunft von den Dingen,

welche die Sinne ihrer äußeren Erscheinung nach auffassen, intellectuelle Vorstellungen bilde, durch welche sie ihrem Wesen nach erkannt werden[1]).

Von diesem Gegensatz, den die peripatetische Lehre mit der Empirik bildet, ohne sich in Plato's Dichtungen zu verlieren, pflegen auch die spätern Scholastiker, wo sie von den Universalien handeln, mehr oder weniger ausführlich zu reden: als wir aber die Lehre von der Abstraction behandelten, haben wir bemerkt, mit welcher Sorgfalt man zu zeigen bemüht war, daß die sinnlichen Vorstellungen, so lange sie nur Bilder der Phantasie sind, die geistige Substanz nicht berühren, und folglich die Entstehung des intelligibelen Bildes durchaus nicht daraus erklärt werden darf, daß das sinnliche Bild dem Geiste eingedrückt werde (n. 74. 75.). Mag es immer sein, daß diese Lehre bei einigen der neuesten Scholastiker eine mangelhafte und nicht unverfängliche Darstellung gefunden habe: von Männern, die eine neue Bahn in der Erkenntnißtheorie zu brechen beabsichtigten, durfte man wohl mit Recht erwarten, daß sie die Lehre der Vorzeit, die sie beseitigen wollten, bei den vorzüglichen Vertretern derselben kennen zu lernen suchten.

Oder werden wir es einem Malebranche verzeihen, wenn er den Scholastikern ohneweiters die krassen Irrthümer Demokrits in ihrer ganzen Nacktheit und Erbärmlichkeit andichtet? Um seine Meinung als die einzig annehmbare zu erweisen, beginnt er damit, die vier anderen, welche außer derselben allein noch möglich seien, zu bestreiten. Die erste behaupte, daß die Dinge in uns die Vorstellungen erzeugen; die zweite, daß unsere Seele sie hervorbringe; die dritte, daß Gott sie uns anerschaffen habe oder sie, so oft wir erkennen, in uns erzeuge; die vierte endlich, daß unsere Seele alle Vollkommenheit, die sie in den Dingen finde, in sich selbst trage, und also durch ihr Wesen zur Erkenntniß aller Dinge ausgerüstet sei[2]). — Die erste dieser Meinungen also schreibt Malebranche

[1]) Summa. p. 1. q. 84. a. 6. De verit. q. 10. a. 6.

[2]) Nous assurons donc, qu'il est absolument necessaire, que les idées que nous avons des corps, et tous les autres objets que nous n'apercevons point par eux mêmes, viennent de ces mêmes corps ou de ces objets: ou bien, que notre âme ait la puissance, de produire ces idées: ou que Dieu les ait produites avec elle en la créant, ou qu'il les produise toutes les fois, qu'on pense à quelque objet: ou que l'âme ait en elle même toutes les perfections, qu'elle

nicht nur den alten Griechen, sondern auch den Scholastikern zu. Sie hätten, sagt er, die sinnlichen Vorstellungen aus Atomenbildern, die von den äußern Gegenständen durch die Luft in die Sinne flögen, erklärt, und ein solches materielles und sinnliches Erkenntnißbild sei ihnen die species impressa gewesen; die sodann, aus der Phantasie vermittelst des intellectus agens in die Vernunft übergehend, zur intellectuellen Vorstellung werde, und als solche species expressa heiße[1]). So legt also Malebranche den Scholastikern gerade die irrigen Ansichten, welche sie auf das Nachdrücklichste bekämpften, zur Last; und beweist sich überdies selbst ihrer Sprache in hohem Grade unkundig. Species impressa nannte man die in der Seele ruhende (habituale) Erkenntnißform, species expressa die in der wirklichen Vorstellung thätige; mochte sie eine sinnliche (species sensibilis) oder eine intectuelle (species intelligibilis) sein.

391. Es ist bedauernswerth, wenn auch ein Gerdil durch das, was Malebranche gegen die materiellen Erkenntnißbilder sagt, nicht etwa bloß Epicur oder Demokrit, sondern ebensowohl die Peripatetiker und Scholastiker für gründlich widerlegt hält[2]). Vergebens sieht man sich bei ihm nach einer Berichtigung der groben Verstöße Malebranche's um. — Er giebt ihm aber auch in allen folgenden Beweisführungen Recht. Nachdem Malebranche den eben erwähnten Irrthum bestritten, greift er die Meinung jener an, die, wie er sagt, dafürhalten, „daß unsere Seelen das Vermögen besitzen, die Vorstellungen der Dinge, an die sie denken wollen, hervorzubringen, und daß sie hiezu durch die Eindrücke veranlaßt werden, welche die Gegenstände auf den Leib machen, obgleich diese Eindrücke mit den Dingen, von denen sie herrühren, keine Aehnlichkeit haben." Wenn also Malebranche diese Ansicht

voit dans ces corps: ou enfin qu'elle soit unie avec un Être tout parfait et qui renferme généralement toutes les perfections intelligibles, ou toutes les idées des êtres créés. De la recherche de la vérité. liv. 3. part. 2. ch. 1.

[1]) Ils (les péripatéciens) appellent ces espèces-là impresses, parceque les objets les impriment dans les sens extérieurs. Ces espèces impresses étant matérielles et sensibles sont rendues intelligibles par l'intellect agent ou agissant et sont propres pour être reçues dans l'intellect patient. Ces espèces ainsi spiritualisées sont appelées espèces expresses, parceque elles sont exprimées des impresses. Ibid. p. 2. ch. 2.

[2]) Défense etc. sect. 2. ch. 1.

deßhalb für verwerflich erklärt, weil sie dem Geist eine Macht zu schaffen beilege; so findet Gerdil diesen Gegengrund sehr triftig. Man bemerke jedoch, daß hier unter Idee nicht die Vorstellung sondern die unmittelbare Ursache, das, was die Seele zum Erkennen bestimmt, (nach der Lehre der Scholastiker das Gedankenbild, verstanden wird. Zugegeben also, sagt Gerdil, daß eine Idee keine Substanz sei; so sei sie doch etwas Reales und überdies ein Geistiges, und als solches edler, als die Dinge, die durch sie gedacht werden. Dem Geiste also das Vermögen beilegen, Ideen hervorzubringen, heiße ebenso viel als ihm Macht zuschreiben, Wesen, die edler seien, als jene, welche Gott erschaffen hat, in's Dasein zu setzen[1]). Und man könne nicht entgegnen, daß die Seele ihre Ideen nicht aus nichts, sondern aus dem vorhergehenden sinnlichen Eindrucke bilde. Denn wie immer dieser sinnliche Eindruck bearbeitet und verwandelt werde, er könne nie zu einer geistigen Vorstellung umgeschaffen werden: Sagen also, daß die Seele die Ideen aus den sinnlichen Eindrücken bilde, heiße nur in absurder Redeweise behaupten, daß sie dieselben aus nichts erschaffe. Denn es sei ein Widerspruch, daß ein Ding aus einem andern, das zu seiner Entstehung nichts beitragen könne, gebildet werde: wie wenn man etwa sagen würde, daß ein Engel aus einem Stein hervorgebracht worden[2]).

392. Aber zuvörderst hätten Malebranche und Gerdil doch wissen sollen, daß jene Ansicht, die seit Aristoteles bis auf ihre Tage unter den Gelehrten aller Völker die gewöhnlichste war, weder den erkannten Gegenständen, noch auch der erkennenden Seele allein die Hervorbringung der Ideen zuschrieb, sondern den Satz des h. Augustin als Axiom aufstellte: Von beiden, dem Erkannten und dem Erkennenden, wird die Erkenntniß erzeugt[3]).

---

[1]) En assurant, que l'âme a la puissance de produire ses idées, on se met en danger d'assurer, qu'elle peut qroduire des Êtres plus nobles que ceux que Dieu a créés.

Ibid. sect. 3. ch. 1.

[2]) Il est á remarquer, que si on suppose pour sujet préexistant à la production d'une chose un sujet, qui ne puisse en rien contribuer à sa formation, la production de cette chose est une vraie création . . . . . d'où il suit, que produire un Ange d'une pierre, c'est le produire de rien par une création proprement dite. Il en est de même d'une idée spirituelle, qu'on supposerait produite d'une impression corperelle etc. Ibid.

[3]) Ab utroque notitia paritur a cognoscente et cognito. (oben n. 21.)

Gerade die Lehre also, welche als die allgemeinste von der neuen Theorie mehr als jede andere hätte berücksichtigt werden müssen, ist unter den vier Meinungen, die Malebranche zu widerlegen sucht, gar nicht einmal enthalten. Um aber zu zeigen, wie wenig gegen sie die eben mitgetheilten Gründe beweisen, brauchen wir nur an ihre hauptsächlichen Punkte zu erinnern.

Es wird also in ihr allerdings ein Einfluß des Gegenstandes auf den Ursprung der Erkenntnisse behauptet. Und um von der Wahrnehmung zu beginnen, so werden zwar die Organe der höheren Sinne nicht von den Gegenständen selbst, sondern von einem Medium, das Auge vom Lichte, das Ohr von der Luft berührt; aber es bleibt doch immer wahr, daß die Gegenstände durch das Medium auf die Organe zur Erzeugung der Erkenntniß einwirken. Denn ohne Zweifel hängt es von ihnen ab, welche Vorstellungen das Auge vermittelst des Lichtes und das Ohr vermittelst der Luft empfange. — Um dann die intellectuelle Erkenntniß zu erklären, hob Aristoteles, wie der h. Thomas bemerkte (n. 57.), zunächst hervor, daß es in den Dingen selbst außer den fließenden Eigenschaften, welche die Sinne wahrnehmen, auch ein bleibendes, unwandelbares Wesen geben müsse. Weil aber die Vernunft ein immaterielles Prinzip ist, so muß sie es vermögen, in den Dingen das, was ihnen als materiellen Wesen eigen ist, auszuscheiden, um nur das zu betrachten, was auch im Immateriellen sein kann und ist. Ebendadurch aber erhebt sie aus den wandelbaren Erscheinungen das unwandelbare Wesen. Indem die Seele mit jener abstrahirenden Thätigkeit sich zu dem Gegenstand, der ihr durch die Sinne erscheint, hinwendet, wird dieser ihr seinem Wesen nach erkennbar, das heißt, wie der Gegenstand durch das Licht, oder wenn man will, das Licht in Vereinigung mit dem Gegenstand in dem Auge das Sinnenbild erzeugt; so erzeugt der Gegenstand in Folge jener ausscheidenden Wirksamkeit der Vernunft in dieser das Gedankenbild: obgleich man auch hier, und hier ganz besonders vielmehr der Vernunft in Vereinigung mit dem Gegenstande die Erzeugung des Gedankenbildes zuschreiben darf: denn sie ist die hervorbringende, der Gegenstand aber nur die bestimmende, formgebende Ursache desselben (n. 75.).

Welche Kraft also könnten gegen diese Lehre die von Malebranche und Gerdil erhobnen Einwürfe haben? Wenn es sich wirklich darum handelte, sinnliche Eindrücke in intelligible Er-

kenntnißformen umzuwandeln; so müßten wir zugeben, daß dieses die Fähigkeit unserer Seele übersteige, ohne jedoch deßhalb Gerdil darin beizustimmen, daß es eine Schöpfung im strengen Sinne des Wortes sein würde. Selbst dann könnten wir ihm dies nicht einräumen, wenn die sinnliche Vorstellung auf die Entstehung der intellectuellen in der That so wenig Einfluß hätte als ein Stein auf die Entstehung des Engels, den Gott etwa aus ihm machen würde: denn es bleibt immer wahr, daß die Verwandlung einer Substanz in die andere nicht Schöpfung ist.

Indessen da die Verwandlung eines materiellen Wesens in ein geistiges die Macht des Geschöpfes ebenso wohl als das Schaffen übersteigt; so kommt es hier doch nur darauf an, ob nach der Erkenntnißtheorie der Vorzeit eine Umwandlung der sinnlichen Vorstellung in eine intellectuelle behauptet werde. Nun haben wir aber noch so eben in Erinnerung gebracht, daß die Scholastiker diese Umwandlung und Uebertragung des sinnlichen Bildes in die Vernunft ganz und gar verwerfen; daß die Vervollkommnung, Reinigung, Vergeistigung des Phantasiebildes, von der sie reden, nur darin besteht, daß von demselben Gegenstand, von welchem die Sinnlichkeit ein ihr entsprechendes, d. h. materielles Erkenntnißbild empfängt, die Vernunft in sich ein ihr eignes, d. h. immaterielles erzeugt. — Obgleich aber der Gegenstand und folglich die sinnliche Vorstellung, durch die er zunächst der Seele gegenwärtig ist, zur Entstehung des Gedankenbildes auf die erkärte Weise mitwirkt; so kann man doch die sinnliche Vorstellung nicht als das schon Existirende (le sujet préexistant), aus oder in welchem der Geist das Gedankenbild erzeuge, ansehen. Das Gedankenbild ist wie der Gedanke oder das Denken selbst seinem physischen Sein nach betrachtet, nichts anders als eine Erscheinung des erkennenden Geistes, und folglich ist das, woraus und worin es erzeugt wird, die Substanz des Geistes, und zwar namentlich das vernünftige Erkenntnißvermögen. Heißt ja ebendeßhalb dieses *νους δυναμικος*, weil es dem idealen Sein nach zu allem werden kann. Von einer Erschaffung aus nichts kann also hier gewiß nicht die Rede sein.

393. Gerdil hatte, ehe er in diese Beweise einging, bemerkt, daß dieselben eigentlich gegen jene gerichtet seien, welche unter den Ideen, die der erkennende Geist hervorbringe, nicht bloße Modificationen, sondern vom Geist reell verschiedene Dinge verständen. Nichts destoweniger spricht er aus anderm Grunde der

Seele auch das Vermögen ab, Gedanken in sich selbst zu erzeugen. Die Eindrücke, so erklärt er sich, welche die Sinne empfangen, seien nur die gelegenheitliche Ursache sowohl der Wahrnehmungen, als der Gedanken, welche Gott in unserer Seele durch sein unmittelbares Einwirken hervorrufe; und hinwiederum seien unsere Willensentschlüsse und Gedanken nur die Gelegenheit der verschiedenen Bewegungen, die Gott in unserem Körper hervorbringe[1]). Demzufolge sollen wir daraus, daß die Vorstellungen von den Dingen, wann wir wollen, unserm Geiste gegenwärtig sind, nur dieses folgern, daß, um Vorstellungen zu haben, gewöhnlich unser Wille nöthig sei; keineswegs aber, daß dieser unser Wille die hauptsächliche und wahre Ursache sei, welche sie dem Geiste vergegenwärtige, und noch viel weniger, daß unser Wille sie, sei es aus nichts oder auf was immer für eine Weise, hervorbringe[1]). — Aus alle dem ist klar, daß Gerdil, da er diese Schrift verfaßte, noch ganz in jener Ansicht der Cartesianer befangen war, die alle Wirksamkeit, durch welche in den Geschöpfen Veränderungen entstehen, nicht den Geschöpfen und Gott, sondern Gott allein zuschreibt. Wohin aber derlei Annahmen führen, und wie wenig sie gegründet seien, glauben wir nicht von neuem darthun zu müssen (n. 21. 55).

394. Jedoch, daß die Seele die Ideen, durch welche sie erkennt, in sich selber erzeuge, glaubt Gerdil noch auf ganz andere Weise widerlegen zu können. Die letzte der vier Meinungen, welche Malebranche, ehe er die seine aufstellt, bestreitet, ist, daß die Seele alles in ihrem eignen Wesen erkenne. Mit Recht bemerkt dagegen Malebranche, daß dies nur dann möglich sein würde, wenn das Wesen der Seele nicht beschränkt wäre, sondern wie das göttliche alle Vollkommenheit in sich enthielte; Gerdil aber meint, aus demselben Grunde sei es auch unmöglich, daß der Geist durch Ideen, die Modificationen seines Wesens seien, erkenne: und hier ist es, wo er die Scholastik mit ihren eignen

[1]) L'union de l'âme et du corps consiste précisement en ce, que par une loi générale de Dieu les impressions, qui se font sur les organes des sens étant portées à la partie principale du cerveau, sont la cause occasionelle des sensations, pensées ou idées, dont Dieu affecte l'âme par son action immédiate sur elle; et mutuellement les volontés ou pensées de l'âme sont les occasions de plusieurs mouvements, qu'il produit dans les corps.
Défense etc. Sect. 1. ch 3. n. 6.

[2]) Ibid. sect. 3. ch. 1. n. 4.

Waffen schlagen, und aus den Prinzipien des h. Thomas selbst beweisen will, daß nur Gottes unendlich vollkommne Wesenheit uns die Erkenntniß der Dinge vermitteln könne[1]).

Um sich Bahn zu machen, redet er zuvor von dem, was er die Grundlage der Lehre Malebranche's nennt, daß es nämlich zwischen dem Acte der Erkenntniß und der Idee, durch die erkannt wird, einen reellen Unterschied gebe, und er vertheidigt dies gegen Arnaud, welcher diesen Unterschied läugnend behaupte, daß der Act des Erkennens selbst eine Vorstellung oder Darstellung des Gegenstandes, und daher außer ihm kein Erkenntnißbild oder wie man es sonst nennen möge, nothwendig sei. Ein und dieselbe Sache heiße Erkenntniß (Wahrnehmung, perception) und Idee, jenachdem sie in ihrer Beziehung auf das erkennende Prinzip, das sie modifizire, und auf den erkannten Gegenstand, das sie vorstelle, betrachtet werde. —

Da Gerdil seine Schrift zunächst für Theologen bestimmt hat, so beruft er sich gegen Arnaud auf die unter diesen, wie er sagt, allgemeine Lehre, daß die Seligen Gott nicht durch einen Erkenntnißact, der das Wesen Gottes darstelle (ausdrücke), sondern nur dadurch schauen können, daß sich dieses Wesen selbst nach Art einer intelligiblen Form mit ihrer Erkenntnißkraft vereinige. Da es also eine Erkenntniß gebe, die nicht Darstellung des Erkannten sei; so könne man nicht behaupten, daß es in der Natur des Erkenntnißactes liege, den Gegenstand darzustellen. Doch nicht bloß dies: man müsse auch folgern, daß kein Erkenntnißact darstelle. Wie das? Die Erkenntnißacte können zwar untereinander verschieden sein, insofern sie verschiedene Gegenstände darstellen; aber nicht darin, daß der eine darstelle, der andere nicht. Denn ob sie ihren Gegenstand darstellen oder nicht, das muß von der Natur des Erkennens abhängen, und folglich jede oder keine Erkenntniß darstellend sein[2]).

395. Es ließe sich einwenden, auch wenn sowohl in uns als in den Seligen die Erkenntnißacte nur durch ihre Gegenstände unter einander verschieden wären, würde darum nicht folgen, daß, was unserm Erkennen wesentlich ist, auch dem Erkennen der Seligen

[1]) Er hat diesen Beweis an die Spitze des oben erwähnten Werkes: Principes métaphysiques de la morale chrétienne gestellt; ausführlicher aber behandelt er ihn Défense etc. Dissertation préliminaire n. 25.

[2]) Défense Diss. prél. n. 21—23.

wesentlich sei. Doch gehen wir für jetzt auf diese ganze Beweisführung nicht näher ein. Genug, was Gerdil eigentlich beweisen will, eben das war auch unter den Scholastikern allgemein angenommen, daß nämlich der Erkenntnißact etwas voraussetze, das ihn als seine Form oder doch nach Art einer Form bestimme. Die Bestimmtheit des Erkenntnißactes besteht darin, daß er diesen oder jenen Gegenstand auffaßt; folglich muß jenes Etwas, das er voraussetzt, den Gegenstand vergegenwärtigen, muß bewirken, daß er auf irgend eine Weise in dem Erkennenden und im Erkenntnißacte selber sei, es muß, wie Gerdil redet, ein Être représentif sein. Wie also will nun Gerdil die Scholastiker überführen, daß ihren eignen Prinzipien zufolge dieses nur die in Gott enthaltenen ewigen Urbilder der Dinge sein können?

Damit, sagt er, ein Gegenstand erkannt werde, müsse nach der Lehre des h. Thomas, ein intelligibles Gleichniß desselben dem Geiste gegenwärtig sein. Dieses Gleichniß könne aber die Erkenntniß nur unter der Bedingung vermitteln, daß es alle Realität und Vollkommenheit des zu erkennenden Gegenstandes einschließe. Daraus folgere dann der h. Lehrer, daß selbst der Engel nicht alle Dinge in seiner Erkenntnißkraft oder seinen eignen Modalitäten erkennen könne. Als Grund hievon aber gebe er an, daß ein erhabneres Geschöpf zwar einige Aehnlichkeit mit den niederen habe, deßhalb jedoch die Vernunft kein vollständiges Erkenntnißbild derselben sein könne. Denn jedes Geschöpf sei auf eine bestimmte Art des Seins beschränkt, und schließe also die eigenthümliche Art zu sein der anderen nicht in sich: nur Gottes Wesenheit, in welcher alle Vollkommenheit des Seins vereinigt sei, könne das intelligible Bild aller Dinge sein. Wenn also, so schließt Gerdil, um zu erkennen, ein intelligibles Bild des Gegenstandes, das alle Realität desselben enthalte, erforderlich ist; wenn die Seele ebensowenig als der Engel ein solches Bild in sich selbst und ihren Modalitäten findet; wenn es ihr auch kein anderes geschaffenes Wesen sein kann, weil ja jedes geschaffene Wesen endlich ist, und deßhalb kein anders vollständig vergegenwärtigen kann: so folgt offenbar, daß die Seele ein solches intelligibles Gleichniß nur in Gott finden, und daher nichts erkennen kann, es sei denn durch unmittelbare Vereinigung mit Gott[1]).

[2]) Défense. l. c. n. 25.

Bald nachher läßt Gerdil sich einwenden, trotz alle dem habe der h. Thomas nicht geglaubt, daß wir alle Dinge in Gott schaueten; und er entgegnet, daß er nicht untersuche, was der h. Thomas über diesen Punkt gelehrt, sondern was man seinen Prinzipien gemäß darüber lehren müsse, und sucht dann den auch ihm sehr ehrwürdigen Lehrer zu entschuldigen, daß er dem h. Augustin nicht ebenso in der Philosophie, als in der Theologie gefolgt sei[1]). Sehen wir also, ob in der That der h. Thomas mit sich selbst in so großem Widerspruche sei.

396. Gewiß ist, daß er an beiden Stellen, die Gerdil anführt, das gerade Gegentheil von dem, was dieser behauptet, zu lehren beabsichtigt. An der ersten will. er beweisen, daß dem Engel, an der zweiten, daß der menschlichen Seele nicht die eigne Substanz das Medium der Erkenntniß der Dinge sein kann, daß somit jener wie diese der Gedankenbilder bedarf. Diese Gedankenbilder sind aber, wie der Heilige so oft und auch an diesen Stellen selbst erklärt, nichts anders als eine gewisse Verfassung des erkennenden Prinzips, ohne welche dieses nicht thätig werden kann. Gerdil hat also die Sache geradezu umgekehrt, wenn er sagt, der h. Thomas schließe aus den aufgestellten Grundsätzen, daß „der Engel die Dinge nicht in seiner Vernunft, *das heißt* in seinen eignen Modificationen erkennen könne[2])." Der h. Thomas schließt im Gegentheil, daß der Engel nicht durch sein Wesen oder seine Vernunft an sich betrachtet, *sondern* erst durch gewisse Modificationen, welche diese vervollkommnen, zum Erkennen ausgerüstet ist[3]). Dasselbe lehrt er, wie wir schon wissen (n.

[1]) Ici l'on m'objectera sans doute, que malgré tout ce, que je viens d'avancer, S. Thomas n'a pourtant pas cru, qu'on vit tout en Dieu de cette vie. Je réponds premièrement, que je ne dispute point ici du sentiment de S. Thomas. Je n'ai fait que rapporter quelques uns de ses principes et en déduire quelques conséquences, qui m'ont paru assez naturelles: ce sera au lecteur équitable et éclairé à juger, si elles sont justes. Je réponds en second lieu que S. Thomas quelque fidèlement attaché, qu'il fût aax principes de S. Augustin dans la Théologie, n'a pas laissé, que de suivre une autre route dans la Philosophie. Défense. Diss. prél. n. 26.

[2]) S. Thomas conclut de là, que l'Ange même ne peut connaître toutes choses dans sa propre faculté intellective, *c'est à dire* dans ses propres modalités.

[3]) In Angelis non potest pertinere ad ipsam potentiam intellectivam, quod sit per se cognoscitiva omnium: quia oporteret, quod esset

46. 47.) vom Menschen, mit dem Unterschied jedoch, daß dem Engel die Erkenntnißformen anerschaffen sind, der Mensch aber dieselben erst durch Abstraction von den Dingen erhält. — Aber nun haben wir zu untersuchen, ob aus den Prinzipien des h. Thomas wirklich nur dies, oder ob daraus, wie Gerdil will, zu folgern sei, daß auch die geschaffene Vernunft nur durch die göttliche Wesenheit die Dinge erkenne. Zu dem Ende müssen wir des h. Thomas Worte mit den Folgerungen Gerdils vergleichen.

397. Der h. Lehrer also beginnt seine Beweisführung mit dem Satz: „Das, wodurch etwas erkannt werde, müsse ein wirkliches Gleichniß des Erkannten sein." Ist damit auch gesagt, was Gerdil dem h. Lehrer in den Mund legt: „Damit etwas erkannt werde, müsse sein intelligibles Gleichniß dem Geiste gegenwärtig sein[1])?". Ist es dasselbe: „Das Medium, wodurch erkannt wird, ist ein Gleichniß des Erkannten," und: „Alles, was erkannt wird, wird durch sein Gleichniß erkannt?" Wer dies letztere behauptet, der läugnet, daß irgend etwas ohne ein solches Medium erkannt werde. Ich sage: ohne ein solches Medium. Denn wir haben den h. Thomas oben ein dreifaches Medium der Erkenntniß unterscheiden hören: das erste ist das der Vernunft innewohnende Licht, das zweite die in ihr erzeugte Erkenntnißform, das dritte eine Sache, deren Erkenntniß zur Erkenntniß einer andern führt. Hier also ist von dem zweiten Medium, der Erkenntnißform (species), die Rede. Daß nun diese ein Gleichniß des Erkannten sein müsse, lehrt der h. Thomas hier wie überall; aber nie und nirgends, daß alles, was erkannt werde, nur durch ein solches

---

actus omnium, quod solius Dei est. Id enim, quo aliquid cognoscitur, oportet esse actualem similitudinem ejus, quod cognoscitur; unde sequeretur, si potentia Angeli per seipsam cognosceret omnia, quod esset similitudo et actus omnium. Unde oportet, quod superaddantur potentiae intellectivae ipsius aliquae species intelligibiles, quae sint similitudines rerum intellectarum.

Summa. p. 1. 2. q. 51. a. 1. ad 2.

Der h. Thomas weist hier nur auf die Lehre zurück, die er an ihrem Orte ausführlicher behandelt hatte. Auch dort schließt er: Solus Deus cognoscit omnia per suam essentiam; Angelus autem per suam essentiam non potest omnia cognoscere, sed oportet intellectum ejus aliquibus speciebus perfici ad res cognoscendas.

S. p. 1. q. 55. a. 1.

[1]) De ces principes de S. Thomas il suit: 1. Que pour appercevoir un objet, il faut, que la ressemblance intelligible de cet objet soit présent à l'esprit.

Gleichniß seiner, und nichts ohne ein derartiges Medium durch sich selbst erkannt werde. Vielmehr wiederholt er oft den Satz: damit etwas erkannt werde, müsse es selbst oder ein Gleichniß von ihm dem erkennenden Geist gegenwärtig sein. Hätte es also auch mit allen andern Folgerungen, die Gerdil zieht, seine Richtigkeit, so daß wir zu dem Schlusse kämen, nur die göttliche Wesenheit könne dem Geiste ein intelligibles Gleichniß der Dinge sein: so wäre doch nicht erwiesen, was Malebranche und Gerdil wollen, daß nämlich ein geschaffener Geist durchaus nichts erkennen könne, es sei denn durch die Wesenheit Gottes.

Aber wenn der h. Thomas nicht lehrt, daß alles, was erkannt wird, durch sein intelligibles Bild erkannt wird; so behauptet er noch vielweniger, was Gerdil ihn weiter sagen läßt: „daß ein intelligibles Bild die Wirklichkeit oder Realität und Vollkommenheit des Wesens der erkannten Sache einschließen müsse[1].“ Oder ist dies etwa in den Stellen, die Gerdil anführt, ausgesprochen? Er fügt den so eben mitgetheilten, in welchen man nichts dergleichen liest, diese andere bei: Similitudo intelligibilis, per quam intelligitur aliquid secundum suam substantiam, oportet, quod sit ejusdem speciei vel potius species ejus[2]). Aber unsere Leser sehen sogleich, daß der h. Lehrer hier nur den uns schon bekannten Satz wiederholt, damit etwas nicht wie immer sondern seinem Wesen nach (secundum suam substantiam) erkannt werde; müsse das Medium oder Gedankenbild, wodurch es erkannt wird, ihm völlig entspechend und eigenthümlich sein. Daß die Worte des h. Lehrers diesen und keinen andern Sinn haben, ist aus dem Zusammenhang der ganzen Stelle noch offenbarer. Es soll ja gerade dies in ihr bewiesen werden, daß der Engel aus seiner Wesenheit, obgleich sie Ebenbild Gottes ist, Gott seinem Wesen nach nicht erkennen kann[3]). — Ueberdies ist gar nicht von dem

[1]) Que cette ressemblance doit contenir l'acte ou soit la réalité et la perfection de l'essence même da la chose qu'on connaît.

[2]) Cont. Gent. lib. 3. c. 49.

[3]) Daher Franz von Ferrara: S. Thomas non dixit absolute, similitudinem intelligibilis, qua intelligitur aliquid, esse ejusdem speciei vel speciem ejus, sed addidit: per quam cognoscitur secundum substantiam; quia non inconvenit, per aliquam similitudinem, quae non est species rei intellectae, ipsam aliquo modo intelligi, puta quantum ad an est et quantum ad aliqua praedicata communia, sed bene repugnat, ut per talem speciem cognoscatur res perfecte et quidditative, quod est cognoscere ipsam quantum ad substantiam et effentiam. In l. c.

realen oder physischen Sein des intelligiblen Bildes die Rede, sondern von dem, was es als Bild ist: es muß ein eigenthümliches, kein entlehntes sein. Wie hätte sonst der Heilige also fortfahren können: sicut forma domus, quae est in mente artificis, est ejusdem speciei cum forma domus, quae est in materia, vel potius species ejus?

Im Geiste des Künstlers hat die Form ein geistiges, im Stoffe ein materielles Sein: aber als Bild ist die Form im im Geiste ein gleichartiges oder vielmehr eigenthümliches. Der Sinn also ist: damit ein geistiges Wesen, so wie es in sich ist, erkannt werde, genügt keine similitudo intelligibilis eines sinnlichen Gegenstandes, d. h. die von einem sinnlichen Gegenstand empfangen wurde; es wird dazu die similitudo intelligibilis eines Gegenstandes derselben Art (ejusdem speciei), also eines geistigen oder vielmehr die species eben des geistigen Wesens, das erkannt werden soll, erfordert.

398. Aber wenn der Grundsatz, den Gerdil dem h. Thomas zuschreiben will, in den Worten desselben nicht ausgesprochen ist; so ist er ebensowenig in den Gedanken, die der h. Lehrer entwickelt, eingeschlossen. Er will zeigen, daß der geschaffene Geist zur Erkenntniß der Dinge nicht schon durch sein eigen Wesen an sich, sondern erst durch Formen, die ihm nicht ohne Einfluß von außen kommen, befähigt ist. Wenn ein Prinzip nicht durch Formen, die zu seinem Wesen hinzukommen, sondern durch sein Wesen selbst alles besitzt, was zur Thätigkeit erforderlich ist; so muß seine Thätigkeit die allervollkommenste ihrer Art, ununterbrochen und unwandelbar, wie das Wesen sein. Wir können also schon aus der Erfahrung abnehmen, daß unsere Seele nicht durch ihre Wesenheit, sondern nur vermittelst mannigfaltiger Formen zum Erkennen ausgerüstet ist: denn sonst müßte sie, wie Gott, alles mit einem Gedanken umfassen und in steter Anschauung gegenwärtig haben. — Indessen der h. Thomas beweist dieselbe Wahrheit auch aus der Natur und den Ursachen des Erkennens. Durch die Erkenntniß hat der Geist den Gegenstand seinem idealen Sein nach in sich; die erkennende Thätigkeit selbst muß also wie ein lebendiger Ausdruck (ein Gleichniß) des Erkannten sein. Soll demnach ein Geist in seiner Lebensthätigkeit alle Dinge gleichsam ausprägen, und ihrem idealen Sein nach wiedererzeugen, ohne daß dazu die Dinge selbst mitwirken oder irgend ein anderer Einfluß von außen erforderlich sei: so muß er in seinem Wesen die verschiedenen Voll-

kommenheiten aller Dinge auf irgend eine Weise besitzen. Wir sagen auf irgend eine Weise. Er kann sie nicht auf dieselbe Weise besitzen, in welcher sie in den Dingen da sind; denn es ist unmöglich, daß ein Wesen die eigenthümliche Beschaffenheit verschiedenartiger Dinge habe; da ja die Arten nur dadurch bestehen, daß die eine die andere ausschließt. Es genügt aber auch nicht, daß er sie nur durch eine gewisse Aehnlichkeit besitze, wie z. B. der Mensch die Eigenschaften der Thiere: denn damit die Dinge erkannt werden, muß von jedem gerade das, wodurch es von den andern verschieden ist, dem Geiste gegenwärtig sein. Folglich kann nur jenes Wesen sich selbst die Erkenntniß der Dinge vermitteln, das als der Inbegriff alles Seins die Vollkommenheit eines jeden auf eminente Weise enthält[1]).

Gerdil folgert hieraus mit Recht, daß ein endlicher Geist auch nicht ein einziges von ihm verschiedenes Wesen durch seine eigne Wesenheit erkennen kann; aber darf er ferner schließen: auch das, was als Gedankenbild die Erkenntniß vermitteln solle, müsse, die Vollkommenheit des Erkannten *ihrer Realität* und *Wirklichkeit* nach in sich haben? Wenn dem so wäre, so würde es freilich mit der Theorie des h. Thomas übel stehen. Die species intelligibiles sind nach dieser Theorie keine vom Geist verschiedene Dinge, sondern in ihm erzeugte Formen. Es würde also folgen, daß der menschliche Geist zwar nicht wie Gott in seiner Wesenheit die Vollkommenheit aller Dinge auf eminente Weise besitze, aber dieselbe, wie er in der Erkenntniß wachse, erhalte, und folglich allmählig zu allem werde, und was noch mehr ist, sich selbst zu allem mache. Nun lehrten freilich die Scholastiker mit Aristoteles, daß unsere Seele, um alles zu erkennen, alles werden müsse; aber doch wohl nicht in physisch-realem, sondern nur in idealem Sinne, (secundum esse intentionale). Sie wird aber ihnen zufolge alles gerade durch die Erkenntnißformen oder Gedankenbilder: wie also der erkennende Geist nur in idealem Sinne das Erkannte

---

[1]) Quaelibet creatura habet esse finitum ac determinatum. Unde essentia superioris creaturae, etsi habeat quandam similitudinem inferioris creaturae, prout communicat in aliquo genere, non tamen complete habet similitudinem illius, quia determinatur ad aliquam speciem, praeter quam est species inferioris creaturae. Sed essentia Dei est perfecta similitudo omnium quantum ad omnia, quae in rebus inveniuntur, sicut universale principium omnium. Summa p. 1. q. 84. a. 2. ad 3.

ist; so braucht auch die Form, durch die er erkennt, nicht in physisch-realer, sondern nur in idealer Weise die Vollkommenheit des Erkannten zu enthalten.

399. Und kann etwa Gerdil diese Unterscheidung verwerfen, ohne jedwede Erkenntniß ganz unerklärlich zu machen? Geben wir ihm einmal zu, daß die göttliche Wesenheit das eine intelligible Bild sei, das in allen Geistern alle Erkenntniß erzeuge; er kann doch nicht läugnen, daß die dadurch in uns entstehende Erkenntniß eine Modification unsers Geistes, ein Lebensact desselben ist. Denn sonst würde er nicht mehr bloß behaupten, daß Gott in uns die Gedanken erzeuge, sondern auch, daß Gott in uns und nicht wir erkennen. Er läugnet es auch wirklich nicht. Hörten wir ihn ja den Unterschied der Idee von dem Erkenntnißacte darin setzen, daß dieser, nicht aber auch jene Modification unserer Seele sei. Aber muß er dann nicht auch einräumen, daß diese Erkenntniß, die Modification unserer Seele, ein lebendiger Ausdruck, ein geistiges Bild des Erkannten ist? Nicht dadurch werden wir im Erkennen des Erkannten inne, daß wir es selbst nach seinem physischen Sein und Wesen in uns haben, sondern dadurch, daß wir es in uns geistig wiedererzeugen und der Aehnlichkeit nach besitzen. Daher erklärten nicht nur der h. Thomas und die späteren Scholastiker, sondern auch der h. Anselm und ganz besonders der h. Augustinus, daß es zur Natur jedes Erkennens gehöre, das Erkannte nachzubilden und darzustellen. Ein Intelligibles kann vom reinen Geiste ohne ein Erkenntnißbild erkannt werden; wenn es nämlich seiner Substanz nach mit ihm vereinigt ist; aber dies hindert nicht, daß doch der Act, durch den es erkannt wird, Bild und Gleichniß sei. Daher ist auch die Erkenntniß, womit der Engel sein eigen Wesen auffaßt, eine Nachbildung, ein Gleichniß desselben. Findet ja dieses selbst in dem göttlichen Erkennen seine Bestätigung. (n. 18. ff.)

Obgleich also Gerdil mit Recht gegen Arnaud behauptet, daß die Erkenntniß ohne irgend etwas, welches den Gegenstand vergegenwärtige, gar nicht möglich sei; so hätte er doch keineswegs läugnen dürfen, daß auch die Erkenntniß selbst das Erkannte nachbilde und darstelle. Und gewiß, um dies zu läugnen, hat er sich mit großem Unrecht auf die Lehre der Theologen von der Anschauung der Seligen berufen. Denn die Theologen lehren zwar, daß diese Anschauung nicht durch eine im Geiste erzeugte Erkenntnißform geschehe; aber keineswegs, daß die Anschauung selbst

nicht ein Abbild und Ausdruck des göttlichen Wesens sei. Sie entsteht dadurch, daß sich die göttliche Wesenheit nach Art einer intelligiblen Form mit der Seele vereinigt; aber so wie es durch die Erkenntnißform geschieht, daß unsere erkennende Thätigkeit den Gegenstand in sich ausdrückt und darum der Aehnlichkeit nach innehat; also geschieht es auch durch jene Vereinigung der göttlichen Wesenheit mit der Vernunft der Seligen, daß diese in ihrem Schauen das Geschaute ausdrückt, und so von ihm das nachbildende Wort erzeugt. Wäre dem nicht so, sagt Suarez, so würde diese Anschauung auch keine wahre Erkenntniß sein: denn es gehört zum Wesen jeder Erkenntniß, daß sie durch Verähnlichung geschehe und ein geistiger Ausdruck des Erkannten sei[1]). Ebenso reden aber auch, wenn nicht alle, doch die meisten und bewährtesten Theologen, und ganz gewiß war dieses die Ansicht des h. Augustin, auf den uns Gerdil immer und überall verweist. Denn daraus, daß der erkennende Geist zu einem lebendigen Bilde des Erkannten werde, erklärt dieser h. Lehrer, weßhalb wir in diesem Leben, wo wir im Räthsel erkennen, mit Gott so wenig Aehnlichkeit haben, in jenem aber, wo wir ihn sehen werden, wie er ist, in sein Bild verklärt werden[2]).

400. Wollte Gerdil dennoch auf seiner Behauptung bestehen, daß die Erkenntniß als Modification unseres Geistes nicht Bild und Ausdruck des Erkannten, und folglich dieses nur insofern in dem Erkennenden sei, als sich mit diesem die ewigen Urbilder vereinigt hätten; so würde er nicht mehr bloß behaupten, daß diese und folglich die Substanz Gottes nach Art einer thätigen Form

---

[1]) Si intellectio Beatorum circa Deum non esset similitudo repraesentiva mentaliter, profecto nec esset notitia nec cognitio; quia de ratione notitiae et cognitionis est, ut sit similitudo.
De Deo lib. 2. c. 12.

[2]) In quantum Deum novimus, similes sumus, sed non ad aequalitatem, quia non tantum eum novimus, quantum ipse sit.
De Trin. lib. 9. c. 11.

In hac quippe imagine tunc perfecta erit Dei similitudo, quando Dei perfecta erit visio. Ibid. lib. 14. c. 17.

Cum tanta sit nunc in isto aenigmate dissimilitudo Dei et verbi Dei (er redet von dem innern Worte, dem Gedanken, womit wir Gott auffassen), quia tamen nonnulla similitudo reperta est, illud quoque fatendum est, quod etiam, cum similes ei erimus, quando videbimus eum sicuti est — (quod utique qui dixerit, hanc procul dubio, quae nunc est, dissimilitudinem attendit), — nec tunc natura illi erimus aequales. Ibid. lib. 15. c. 16.

auf die Seele wirkend die Erkenntniß erzeugten, sondern daß sie sich zur eigentlichen Form des erkennenden Geistes (zur causa formalis der Erkenntniß) machten. Denn dies ist einmal gewiß, daß der Erkenntnißact seine Bestimmtheit nur durch das erhält, wodurch er den Gegenstand seinem idealen Sein nach in sich hat. Da also dies in Folge jener Behauptung die Substanz Gottes, insofern sie die ewigen Ideen enthält, sein würde, so wäre sie im vollen Sinne die Form der erkennenden Vernunft. Das läßt sich aber nicht einmal von der Vernunft der Seligen, geschweige denn von der unsrigen sagen.

Freilich würde man zu dieser Folgerung auch noch durch jene Lehre Malebranche's genöthigt, daß die Erkenntniß ein bloßes von Gott in uns erzeugtes Leiden sei. Gerdil hat auch diese Behauptung zur seinigen gemacht. Wir entgegnen ihm aber mit Suarez und fast allen Theologen, daß nicht nur unsere gegenwärtige Erkenntniß, sondern auch die beseligende Anschauung eine Lebensthätigkeit ist: oder ist die himmlische Anschauung nicht das ewige Leben? Eben darin aber besteht das Wesen des Lebensactes, daß er von dem Prinzip selbst, in dem er ist, ausgeht. Läugnen also, daß der Geist in der Erkenntniß thätig sei, heißt ihn den leblosen Geschöpfen, die nur Einwirkungen von außen empfangen, gleich machen. Er würde sich wie ein Stoff verhalten, der die Form, die ihn bestimmende Kraft, nur leidend in sich aufnimmt; wie die Luft z. B. wenn sie erleuchtet, das Eisen, wenn es glühend wird. Und weil nach der Ansicht, von der wir reden, diese einwirkende Kraft Gottes Wesenheit wäre; so würde diese sich zum erkennenden Geist nicht anders wie die Lebensform zum belebten Stoffe verhalten: — eine ebenso absurde als gottlose, weil pantheistische Behauptung. So halten wir denn fest, daß der Geist im Erkennen selbst thätig ist. Worin aber besteht diese seine Thätigkeit, wenn nicht darin, daß er durch sie den Gegenstand ergreift und seiner inne wird? Er kann ihn aber nicht seinem physisch-realen, sondern nur seinem idealen Sein nach ergreifen und inne haben; und somit muß die erkennende Thätigkeit eine Art von Nachbildung des Gegenstandes sein.

Immer werden wir demnach auf das, was die Scholastiker zur Erklärung des Erkennens zu sagen pflegten, zurückgeführt: wie die Dinge außer dem physisch-realen Sein in ihnen selber, auch ein ideales in dem erkennenden Geiste haben können; so vermag auch der Geist außer seinem eignen physisch-realen Sein das ideale

Sein der Dinge in sich aufzunehmen (n. 19.) Wenn es aber mit der Beschränktheit des Geistes nicht streitet, daß er die Vollkommenheiten der Dinge, die er ihrer Wirklichkeit nach nicht besitzt, noch erhalten kann, durch den Erkenntnißact in idealer Weise d. h. der Aehnlichkeit nach in sich habe; so kann seine Beschränktheit auch nicht hindern, daß er die intelligiblen Gleichnisse der Dinge als Formen, durch die sein Erkennen bestimmt wird, in sich aufnehme. Denn kann der Erkenntnißact, obschon er nur die Thätigkeit eines endlichen Geistes ist, der lebendige Ausdruck des Gegenstandes sein; so muß auch eine Form oder Qualität des endlichen Geistes das intelligible Bild des Gegenstandes sein können. Ist ja dieses Bild nichts anders als das, wodurch der Erkenntnißact die Aehnlichkeit mit dem Erkannten besitzt. Dies aber war gegen Gerdil zu beweisen.

401. Aber warum wird denn, damit ein Geist ohne Erkenntnißformen durch sein Wesen selbst erkenne, erfordert, daß dieses Wesen die Vollkommenheit der Dinge in realer und eminenter Weise besitze? Weil es etwas ganz anderes ist, durch und aus sich selbst die Ideen der Dinge in sich erzeugen, und etwas ganz anders, dieselben von außen empfangen. Wenn es gestattet ist, ein Gleichniß nach dem bloßen Urtheil der Sinne zu wählen, so dürfen wir sagen, es gehöre allerdings eine besondere Beschaffenheit der Gewässer dazu, daß sich im See der Himmel mit seinem Gewölke und die umherliegenden Hügel und Waldungen spiegeln: aber eine ganz andere Beschaffenheit würde ohne Zweifel erfordert, damit der See diese Bilder nicht durch die Wirkung des Lichtes und der Gegenstände in sich aufnehme, sondern ohne allen äußern Einfluß in sich selber erzeugte. So also muß in uns das sinnliche Vermögen eine entsprechende Beschaffenheit haben, um die durch das Licht von den Dingen erhaltenen Eindrücke in sich aufnehmen, und dadurch die sinnlichen Vorstellungen empfangen zu können; eine ganz andere Beschaffenheit muß die Vernunft haben, die bei Erzeugung des Gedankenbildes in sich nach Art des Lichtes thätig ist; eine noch vollkommnere Beschaffenheit setzt die Erkenntniß des Engels voraus, da er die intelligiblen Bilder ohne alle Mitwirkung der Dinge durch den Einfluß des göttlichen Lichtes empfängt: aber von allen diesen ganz und gar verschieden muß die göttliche Vernunft sein, die unabhängig wie von den Dingen, so von allem, was nicht sie selbst ist, die Ideen der Dinge in sich besitzt, und wie durch ihre Macht die Ursache des realen, so

durch ihre Wesenheit die Ursache des idealen Seins der Dinge ist, und zwar jenes idealen Seins, das nicht als Nachbild die Dinge voraussetzt, sondern vielmehr als Vorbild Grund der Dinge ist.

Hiemit glauben wir den h. Thomas gegen den Vorwurf, mit seinen eignen Prinzipien zu streiten, hinlänglich geschützt zu haben: eben weil der geschaffene Geist nicht wie Gott durch sein eignes Wesen, sondern durch andersher empfangene Formen erkennt; braucht das, wodurch er erkennt, nicht seinem physischen Sein und Wesen nach die Vollkommenheiten der Dinge einzuschließen.

V.

Ob das intellectuelle Licht, durch das wir erkennen, die Idee des Absoluten sei.

402. Wenn Gerdil die Lehre von einer der Vernunft natürlichen Anschauung Gottes aus den Prinzipien des h. Thomas selbst rechtfertigen wollte, und deßhalb den h. Lehrer, wenngleich auf sehr gelinde Weise, des Widerspruchs mit sich selber zieh; so sind hingegen Gelehrte unserer Tage, die, wie er, in die Fußstapfen Malebranche's treten, weiter gegangen. Sie lassen die gewöhnliche Theorie der Scholastiker über die Abstraction und die Gedankenbilder bestehen; aber behaupten, daß dieselbe einer Ausführung und Vollendung bedürfe und gerade diese durch ihre Lehre von der intellectuellen Anschauung erhalte. Es komme nämlich eben darauf an zu bestimmen, was denn jenes intellectuelle Licht oder der intellectus agens, durch den wir Begriffe bilden, sei, und wie es geschehe, daß unsere Vernunft durch dasselbe an dem göttlichen Lichte theilnehme. Die gewöhnlichen Scholastiker, sagt man, seien bis zu diesen Fragen nicht vorgedrungen; aber beim h. Thomas finde man darüber wenigstens in Kürze den nöthigen Aufschluß.

Zunächst also wird hervorgehoben, daß der h. Thomas außer dem eigentlichen Erkenntnißvermögen, dem intellectus possibilis, den intellectus agens als ein Licht fordere, dessen Wirkung darin bestehe, daß es die sinnlichen Dinge für die Vernunft erst erkennbar mache. Demzufolge sei die Vernunft zwar Vermögen zu erkennen; damit sie aber wirklich erkenne, bedürfe sie nicht weniger eines geistigen Lichtes, als das Auge des Leibes eines materiellen. Worin nun, so fährt man fort, muß dieses Licht nach Thomas Lehre bestehen? Auf der einen Seite ist es das lumen intellec-

tuale, wodurch wir zu den Begriffen kommen; auf der andern Seite aber wiederholt der h. Lehrer oftmals, daß wir vermittelst jener höchsten Begriffe, die er prima intelligibilia nennt, alle andern bilden. Wenn man schon daraus schließen darf, daß dem h. Thomas zufolge das intellectuelle Licht nichts anders als eine habituale Erkenntniß sein könne; so findet dies seine Bestätigung in jener bekannten Stelle, wo er sagt, daß uns im Lichte des intellectus agens alles Wissen vermittelst der allgemeinsten Vorstellungen angeschaffen sei[1]). — Ist also dies Licht eine angeborne, habituale Erkenntniß, so fragt es sich weiter, was Gegenstand dieser unsern Geist erleuchtenden Erkenntniß sei. Es kann, antwortet man, nur Gott, der Absolute, sein. Denn wir denken in jenen höchsten Begriffen kein auf eine bestimmte Art beschränktes Sein oder Leben, nicht dieses oder jenes Eine, Gute, Wahre, sondern das Sein, das Leben an sich, das Eine, Wahre, Gute ganz im allgemeinen, ohne irgend eine Beschränkung. Wir können also auch diese Begriffe nicht durch die Dinge, die alle ein besonderes und beschränktes Sein haben, sondern nur dadurch erhalten, daß Gott, der durchaus Unbeschränkte, unserm Geiste gegenwärtig ist. —

Dieses vorausgesetzt glaubt man also in voller Uebereinstimmung mit dem h. Thomas über die Erkenntniß und das Licht, aus dem sie entspringt, folgende Ansicht aufstellen zu können: Das intellectuelle Licht mag immerhin als ein der Seele innewohnendes Vermögen betrachtet werden; es hat jedoch nicht, wie die andern Kräfte aus dem Wesen der Seele seinen Ursprung, sondern kommt zu diesem durch eine Einwirkung Gottes hinzu. Gott ist nämlich dem Geiste nicht bloß wie den übrigen Geschöpfen, sondern überdies auf intelligible Weise gegenwärtig, und eben dadurch theilt er ihm jene höchsten Begriffe mit, sich ihm als das Sein, das Leben, das Eine, Wahre, Gute offenbarend. Mit diesen höchsten Ideen zu den sinnlichen Vorstellungen sich wendend, ist dann die Vernunft im Stande, die Gegenstände dieser durch Begriffe aufzufassen, sie als dies oder jenes Sein u. s. w. denkend. — Man braucht deßhalb nicht mit Cartesius anzunehmen, daß unsere Seele, ohne sich dessen bewußt zu sein, immerfort durch jene höchsten Ideen denke: damit das lumen intellectuale ein habituales, etwas in uns als Vermögen Bleibendes sei, genügt, daß unsere Seele stets in jener Verbindung mit Gott sei, in Folge welcher es ge-

[1]) De verit. q. 10. a. 6. (siehe oben n. 77.)

schieht, daß, so oft sie willkürlich oder unwillkürlich denkt, Gott auf sie einwirkt. — Weil wir aber zunächst von den sinnlichen Vorstellungen zum Denken angeregt werden, und das Erste, was wir durch bestimmte Begriffe und mit Bewußtsein auffassen, der Gegenstand der sinnlichen Vorstellung ist; so bleibt es auch immer wahr, daß unser intellectuelles Erkennen, das bestimmte, und bewußte nämlich, vom Sinnlichen beginne.

Auf solche Weise also glaubt man die Theorie von der unmittelbaren Erkenntniß Gottes mit der Erkenntnißlehre der Scholastiker auszusöhnen, und auf eine befriedigendere Weise als es sonst geschehe, zu erklären, sowohl worin das der vernünftigen Seele eigene Licht bestehe, als auch weßhalb es vom h. Thomas eine participata similitudo increati luminis genannt werde. — Indessen hat der h. Lehrer sich über alle so eben berührten Punkte zu bestimmt ausgesprochen, als daß man ihm eine seiner Speculation so fremde Ansicht unterschieben könnte; und indem wir seine Aussprüche näher betrachten, werden wir in ihnen zugleich die Gründe finden, mit ihm jene Ansicht zu verwerfen.

403. Was also zunächst den Vergleich betrifft, in welchem gesagt wurde, so nothwendig dem Auge das körperliche Licht, so nothwendig sei der Vernunft ein geistiges; so stellt der h. Thomas im Anfang seines Commentars über Boethius Abhandlung von der h. Dreifaltigkeit eben diese Frage: „Ob der menschliche Geist, um zur Erkenntniß der Wahrheit zu gelangen einer neuen Erleuchtung durch das göttliche Licht bedürfe[1])." „Einer neuen Erleuchtung," das heißt, einer andern als derjenigen, welche ihm durch seine eigne Erkenntnißkraft gegeben ist. — Wie gewöhnlich beginnt der h. Lehrer von den Gründen weßhalb man glauben könnte, die Frage anders beantworten zu müssen, als er sie beantworten wird. Unter diesen aber finden wir auch den erwähnten Vergleich: „Wie sich das Auge des Leibes zu den zu schauenden Körpern, so verhält sich die Vernunft zu der zu erkennenden intelligibeln Wahrheit. Wie also das leibliche Auge die körperlichen Dinge nicht sehen kann, es sei denn daß es von der materiellen Sonne erleuchtet werde; so kann auch die Vernunft die Wahrheit nicht schauen, es sei denn sie werde vom Lichte der unsichtbaren Sonne, die Gott ist, erleuchtet." — Bald nachher folgt auch jener

[1]) Utrum mens humana ad cognitionem veritatis nova illustratione divinae lucis indigeat. Opusc. 70. (al. 68.)

Einwurf auf den besonders Malebranche so großes Gewicht legt: „Wenn die niedrigeren Geschöpfe in ihrem Leben und Wirken vom Einfluß der höheren abhangen, alles Lebendige in der Natur z. B. von dem Lichte der Sonne; so muß der Geist in all seiner Thätigkeit von Gott abhangen: ja noch mehr, alle Wirksamkeit der geschaffenen Ursachen ist von einer Einwirkung der höchsten Ursache d. i. Gottes bedingt, und somit kann der geschaffene Geist nicht erkennen, es sei denn daß auf ihn das unerschaffene Licht einwirke."

Dies die Einwürfe: wie aber löst der h. Thomas die gestellte Frage? Er geht von einem Satze aus, den wir ihn schon bei anderer Gelegenheit haben begründen hören: unsere Vernunft ist nicht bloß leidendes, sondern auch thätiges Vermögen; wenn aber das, so muß sie auch zur Erkenntniß der Wahrheit als der ihr eignen Thätigkeit durch sich selbst hinreichend ausgerüstet sein. Denn darin besteht die Verschiedenheit zwischen den leidenden und thätigen Vermögen, daß jene nur insofern zu ihrer Wirksamkeit gelangen als sie von diesen in Bewegung gesetzt werden, die thätigen aber wirken können, ohne von einem andern Prinzip bewegt zu sein. — Weil jedoch jede geschaffene Kraft endlich ist, so ist auch ihre Thätigkeit auf gewisse Wirkungen beschränkt, so daß sie zu andern nur durch neue Gaben des Schöpfers befähigt werden kann. Es giebt also Wahrheiten, zu deren Erkenntniß die Kraft der Vernunft genügt; es giebt aber auch andere, welche die Vernunft nicht erreichen kann, es sei denn daß ihr außer dem ihr natürlich innewohnenden Lichte ein höheres von Gott verliehen werde.

Wenn aber gesagt wurde, daß die Vernunft in der ihr eignen Sphäre zur Erkenntniß gelangt, ohne von Gott ein anderes Licht zu erhalten, als sie schon in sich selber besitzt; so ist damit, bemerkt der h. Thomas ferner, nicht jede göttliche Wirksamkeit ausgeschlossen. Denn außerdem daß Gott die Natur aller Dinge einrichtete, jedem die ihm eignen Formen und Kräfte, durch die sie sich auf ihre Weise bethätigen, verleihend; ist er auch in ihnen durch seine Vorsehung thätig, indem er die Kräfte aller Dinge zu der ihnen eignen Wirksamkeit leitet und bewegt. Denn wie die niederen Geschöpfe durch die ihnen allerdings eignen Kräfte dennoch ihre Wirkungen nur unter dem leitenden Einflusse der höheren zu Stande bringen; so werden alle geschaffenen Kräfte in ihrem Wirken vom Schöpfer geleitet und bewegt. Es ist also auch der menschliche Geist in der Erkenntniß jeglicher Wahrheit von der göttlichen Wirksamkeit abhängig; aber um jene Wahrheiten zu er-

kennen, auf die sich die ihm innewohnende Kraft erstreckt, bedarf er keines neuen Lichtes, sondern nur der Mitwirkung und Leitung.

Wenn hiemit der Einwurf, den man aus der Abhängigkeit der Geschöpfe vom Schöpfer hernimmt, schon hinlänglich beantwortet ist; so sieht man auch, was der h. Lehrer auf den Vergleich, wie das körperliche Auge von der Sonne, so müsse die Vernunft von Gott erleuchtet werden, erwiedern muß. Gott, sagt er, kann zwar als Urheber aller Erkenntniß mit der Sonne verglichen werden; aber es besteht doch dieser Unterschied, daß die unerschaffene Sonne unsern Geist erleuchtet, indem sie ihm außer dem leidenden auch ein thätiges Vermögen anerschafft, wodurch er selbst Licht ist und die Dinge erkennbar macht; das leibliche Auge aber von der es erleuchtenden Sonne keine ihm natürliche Kraft, durch welche es die Dinge sichtbar machen könnte, empfängt. Daher bedarf das Auge des Lichtes, das ihm von außen kommt: aber nicht auch die Vernunft[1]) — Wenn daher der h. Augustin mit Recht sagt[2]), daß wie die Luft durch das Licht hell, ohne dasselbe aber finster ist, so auch der Geist von Gott erleuchtet werde; so ist jedoch zu bemerken, daß diese Erleuchtung dadurch geschieht, daß Gott im Geiste das ihm natürliche Licht verursacht: denn er ist der Urheber nicht bloß des Werdens, sondern auch des Seins desselben[3]).

404. Es ist also offenbar, daß der h. Thomas unter dem Lichte, worin wir alles erkennen, was wir auf natürlichem Wege erkennen, die thätige Kraft der Vernunft versteht; Gott aber das Licht oder den Erleuchtenden nennt, weil er diese Kraft in uns erschafft und erhält, und keinesweges, weil er sich der Seele durch sich selbst offenbare, und durch diese Erkenntniß sie erleuchte. Der h. Lehrer spricht dies bei vielen Gelegenheiten auf mannigfaltige Weise aus[4]): wir heben jedoch nur jene Stellen hervor, an welchen

---

[1]) Oculus corporalis ex illustratione solis corporalis non consequitur lumen aliquod sibi naturale, per quod possit facere visibilia in actu: sicut consequitur mens ex illustratione solis increati et ideo oculus indiget semper exteriore lumine et non mens. Vgl. ob. n. 78.

[2]) Genes. ad litt. lib. 8. c. 12. —

[3]) Sicut aer illuminatur a lumine praesente, quod si fuerit absens continue tenebratur: ita mens illustratur a Deo, et ita etiam lumen naturale semper Deus in anima causat, non aliud et aliud sed idem; non est enim causa fieri ejus solum, sed etiam esse.

[4]) Zunächst lesen wir in demselben Werkchen, aus dem die obigen Stellen entnommen sind: Primum intelligibile non hoc modo influit in in-

er überdies erklärt, daß das intellectuelle Licht, der intellectus agens, aus dem Wesen der Seele gleich allen andern Kräften hervorgehe. Denn gerade dies glaubten ja die Gegner in Uebereinstimmung mit dem h. Thomas läugnen zu können. Gegen die Araber darthuend, daß jenes Licht, wodurch wir erkennen, der intellectus agens, etwas in unserer Seele, und nicht ein höheres Wesen sei, das gleich der Sonne über uns schwebe, macht sich der h. Lehrer den Einwurf: wenn es etwas in unserer Seele sei, so müsse es ein Vermögen sein, und als solches aus dem Wesen der Seele hervorgehen. Das könne aber nicht zugegeben werden, weil unsere Seele vielmehr das Licht, in dem sie erkenne, durch Theilnahme an einem höheren Lichte besitze. Und er entgegnet: allerdings gehe der intellectus agens gleich den übrigen Vermögen aus der Wesenheit der Seele hervor; es habe nämlich in der Immaterialität der Seele seinen Grund: da jedoch eben dies Wesen in seiner Immaterialität von der höchsten Vernunft erschaffen sei; so bleibe immer wahr, daß uns von dieser das Licht der Erkenntniß mitgetheilt werde[1]).

405. Indessen, heißt es, sind doch nach dem h. Thomas im Lichte des intellectus agens schon die höchsten Prinzipien enthalten, und daher diese, wie oben gesagt wurde, mit ihm uns angeboren. Dazu kommt, daß wir nach demselben h. Lehrer über alle Dinge nach der höchsten Wahrheit urtheilen, weil diese in unserer Seele zufolge jener höchsten Prinzipien wie in einem Spiegel

---

tellectum nostrum, quod intelligatur, sed quod praestat intelligendi virtutem. Und in Uebereinstimmung hiemit: Lux influxa divinitus in mentem est lux naturalis, per quam constituitur vis intellectiva. Wenn dann der h. Lehrer anderswo (S. p. 1. q. 88. a. 3. ad 1.) sagt: In luce primae veritatis omnia intelligimus et judicamus, in quantum ipsum lumen intellectus nostri sive naturale sive gratuitum, nihil aliud est quam quaedam impressio veritatis primae; so könnte dies impressio dunkel bleiben, wenn nicht sogleich folgte: Propter Deum autem alia cognoscuntur non sicut propter primum cognitum, sed sicut propter primam cognoscitivae virtutis causam. Ibid. ad. 2.
Cf. Cont. Gent. lib. 1. q. 11. ad. 5. Quaest. Disp. De creat. spirit. a. 10.

[1]) Cum essentia animae sit immaterialis a supremo intellectu creata, nihil prohibet, virtutem, quae a supremo intellectu participatur, per quam abstrahit a materia, ab essentia ipsius procedere, sicut et alias potentias. S. p. 1. q. 79. a. 4. ad. 5.
Cf. Quaest. disp. De spirit. creat. 10. ad. 4.

wiederleuchtet[1]). Er scheint also doch unter jenem Lichte eine Erkenntniß und zwar keine andere als die des Absoluten verstanden zu haben.

Ob und inwiefern nach der Lehre des h. Thomas die ersten Erkenntnisse (prima intelligibilia) angeboren genannt werden dürfen; haben wir schon anderswo untersucht. (n. 77.). Wenn aber an den hier angeführten Stellen gesagt wird, daß vermittelst derselben die erste Wahrheit in unserer Seele wie in einem Spiegel wiederleuchtet; so möchte es scheinen, daß dadurch allerdings eine ebenso vollkommne als leichte Erkenntniß der höchsten Wahrheit, d. h. Gottes als der Anfang unseres Erkennens bezeichnet werde. Indessen brauchen wir, um vom Gegentheil zu überzeugen, nur an die Bedeutung des vom Spiegel entlehnten Gleichnisses zu erinnern. Im Spiegel erkennen heißt nämlich bei den Scholastikern, und namentlich beim h. Thomas nach dessen wiederholter Erklärung nichts anders, als den Gegenstand nicht durch ihn selbst, sondern durch einen andern erkennen[2]). Man muß also bei diesem Gleichnisse nicht die Klarheit und Vollkommenheit, welche ein Spiegelbild haben kann, sondern nur dies in's Auge fassen, daß wir den Gegenstand nicht unmittelbar, sondern durch sein in einem Andern enthaltenes Bild erkennen. Wie es übrigens von der Be-

---

[1]) Anima non secundum quamcumque veritatem judicat de rebus omnibus, sed secundum veritatem primam, inquantum resultat in ea sicut in speculo, secundum prima intelligibilia. S. p. 1. q. 16. a. 6.

[2]) Tripliciter aliquid cognoscitur: uno modo per praesentiam suae essentiae in cognoscente . . . . alio modo per praesentiam suae similitudinis in potentia cognoscitiva . . . . tertio modo per hoc, quod similitudo rei cognitae non accipitur immediate ab ipsa re cognita, sed a re aliqua, in qua resultat: sicut videmus hominem in speculo . . . . Tertiae cognitioni assimilatur cognitio, qua nos cognoscimus Deum in via per similitudinem ejus in creaturis resultantem. S. p. 1. q. 56. a. 3.

Ebenso hieß es an der oben aus Quodl. 7. angeführten Stelle: Tertium medium est, in quo aliquid videtur et hoc est res aliqua, per quam in cognitionem alterius devenimus, sicut in effectu videmus causam . . . . et hoc medium se habet ad intellectum sicut speculum ad visum corporalem . . . . Tertium medium facit visionem mediatam: visus enim prius fertur in speculum sicut in visibile, quo mediante accipit speciem rei visae in specie vel speculo: similiter intellectus cognoscens causam in causato fertur in ipsum causatum sicut in quoddam intelligibile, ex quo transit in cognitionem causae.

schaffenheit des Spiegels abhängt, ob aus ihm der Gegenstand vollkommen oder mangelhaft erkannt werde; also kann auch die vermittelte Erkenntniß der Vernunft sehr verschiedenartig sein. Wenn Gott, — um bei dem Gleichniß zu bleiben, — der Spiegel ist, in dem wir die Dinge sehen; so müssen wir diese ihrem ganzen Wesen nach durchschauen: wenn aber unsere Seele der Spiegel ist, in dem wir Gott erkennen; so kann diese Erkenntniß nur sehr dürftig und uneigentlich sein. — Zu dem allen kommt nun aber noch, daß der h. Thomas nicht schlechthin sagt, die absolute Wahrheit leuchte in unserer Seele wie in einem Spiegel wieder, sondern an beiden Stellen hinzufügt: secundum prima intelligibilia. Was anders aber kann das heißen, wenn nicht, daß unsere Seele, die ihrem ganzen Wesen nach Ebenbild Gottes ist, dadurch zum Bilde Gottes, der unerschaffenen Wahrheit wird, daß sie die Prinzipien erkennt und in ihnen eine Norm, Wahres von Falschem zu unterscheiden, besitzt[1])? In diesen Stellen des h. Thomas ist also gewiß nicht ausgesprochen, daß wir, wie unsere Gegner wollen, zuerst Gott, die unerschaffene Wahrheit und in ihr die prima intelligibilia erkennen; sondern vielmehr das gerade Gegentheil. Denn wenn die unerschaffene Wahrheit aus unserer Seele, wie aus einem Spiegel erkannt wird; so wird sie durch das erkannt, was unsere Seele zu ihrem Bilde macht. Was aber macht sie zu diesem Bilde? Wie der h. Thomas ausdrücklich erklärt: das Licht der Vernunft, insofern in ihm die prima intelligibilia enthalten sind[2]).

Aber nun behauptete man, daß der Gegenstand eben dieser ersten und höchsten Begriffe nichts anders als Gott, der Absolute, sein könne, und dies führt uns zu einem Punkte, nach dem allein dieser ganze Streit entschieden werden kann. Es ist keinem Zweifel unterworfen, daß wir zu den Begriffen, in denen wir die ver-

---

[1]) Es liegt dies in den Worten selbst, die man uns entgegenstellt (S. p. 1. q. 16. a. 6. De verit. q. 11. a. 1.); aber auch anderswo hat es der Heilige sehr bestimmt ausgesprochen: Quaedam sunt vera, in quibus omnes homines concordant, sicut sunt prima principia intellectus tam speculativi quam practici, secundum quod universaliter in mentibus hominum divinae veritatis quaedam imago resultat. Cont. Gent. lib. 3. c. 47.

[2]) Rationis lumen, quo principia hujusmodi sunt nobis nota, est nobis a Deo inditum quasi quaedam similitudo increatae veritatis in nobis resultantis. De verit. q. 11. a. 11.

schiedenartigen Dinge auffassen, nur durch jene höchsten Vorstellungen, die der h. Thomas prima intelligibilia nennt, gelangen. Ist also der Gegenstand dieser ersten Elemente alles Wissens in der That das Absolute; so behauptet man mit Recht, daß wir dieses unmittelbar und durch es alles andere erkennen: ist aber ihr Gegenstand nicht das Absolute, sondern das Allgemeine; so beginnt unser Erkennen durch Abstraction von dem Endlichen und Sinnlichen, und dies ist was wir jetzt näher betrachten wollen.

VI.

Ob der Gegenstand der höchsten Begriffe das Absolute sei.

406. Wenn wir auch hier zunächst nach der Lehre des h. Thomas fragen, so kann über diese kein Zweifel obwalten. Er beantwortet die Frage, ob Gott das Erste sei, das von uns erkannt werde, auch auf folgende Weise: „Das Erste, was jedwede Erkenntnißkraft erkennt, ist der ihr eigene Gegenstand. Was aber ihr eigner Gegenstand sei, hängt von ihrer Beschaffenheit ab. Man bemerke also, daß die menschliche Vernunft ein doppeltes Vermögen enthält, ein leidendes, das den Begriff in sich aufnimmt, und ein thätiges, das den Gegenstand für die Vernunft erkennbar (intelligibel) macht, und dadurch den Begriff erzeugt. Da nun das thätige Vermögen dem leidenden entspricht; so kann für die menschliche Vernunft nur das eigentlicher Gegenstand sein, was nicht durch sich selbst intelligibel ist, sondern erst durch die Thätigkeit der Vernunft (die Abstraction) intelligibel wird. Das ist aber das Sinnliche und nicht das Geistige und Göttliche, welches, weil immateriell, schon an sich intelligibel ist. Wiederum muß unter dem, was die Vernunft vom Sinnlichen erkennt, jenes das frühere sein, was (in dem Sinnlichen selbst) der abstrahirenden Vernunft zuerst begegnet, und dies ist, was vielerlei, sei es wie ein Allgemeines das Besondere, sei es wie ein Ganzes seine Theile in sich begreift. Das Allgemeine und das Zusammengesetzte also wird von uns früher erkannt; woraus klar ist, daß in keiner Weise Gott und die reinen Geister das Erste sein können, was wir erkennen[1])." — Hier setzt also der Heilige das, was unsere

[1]) Cuilibet potentiae est cognoscibile primo suum proprium objectum. Cum autem in intellectu humano sit potentia activa et pas-

ersten Vorstellungen ergreifen, als das Allgemeine dem Absoluten geradezu entgegen.

407. Und weil er, wie an dieser Stelle, so an manchen andern[1]) ausdrücklich lehrt, daß auch jene höchsten Begriffe (die prima intelligibilia) durch Abstraction vom Sinnlichen gewonnen werden; so läßt sich schon daraus folgern, daß nur das Allgemeine und nicht das Absolute ihr Gegenstand sein könne. Denn worin besteht die Abstraction, wenn nicht darin, daß die Vernunft in dem Einzeldinge von dem, was ihm als solchem eigen ist, absehend, das betrachtet, was zwar in ihm ist, aber nicht in ihm allein, sondern auch in anderm ist oder sein kann? Das aber ist das Allgemeine, und nicht das Absolute: denn nur das Allgemeine kann vervielfältigt werden, nicht aber das Absolute, das seines Gleichen nicht hat. Damit soll, wie wir schon wissen, nicht gesagt sein, daß wir durch die ersten Begriffe ihren Gegenstand schon als etwas, das in vielen ist, sondern daß wir durch sie von dem Gegenstand nur das, was in vielen ist, erkennen. Was wir also zuerst durch Abstraction vom Sinnlichen erkennen, ist das Sein desselben, aber nicht das ihm als diesem oder jenem Gegenstand eigenthümliche Sein, sondern das Sein überhaupt; wir erkennen, daß es ist, daß es *etwas*, daß es ein *Ding* ist. Obgleich aber dies Sein, was wir zuerst von dem Einzelding, das wir wahrnehmen, denken, in diesem Einzelding seinen ersten und eigentlichen Gegenstand hat; so kann es doch von allen andern endlichen Dingen in demselben Sinne mit Wahrheit ausgesagt werden. So gewiß also das allen Dingen gemeinsame Sein nicht das Ab-

---

siva, objectum potentiae passivae, scilicet intellectus possibilis, erit id, quod est actu per potentiam activam, scilicet intellectum agentem; quia potentiae passivae debet respondere suum activum. Intellectus autem agens non facit intelligibiles formas separatas, quae sunt ex se ipsis intelligibiles, sed formas, quas abstrahit a phantasmatibus, et ideo hujusmodi sunt, quae prius intellectus noster intelligit. Et inter haec illa sunt priora, quae intellectui abstrahenti primo occurunt. Haec autem sunt, quae plura comprehendunt, vel per modum totius universalis vel per modum totius integralis, et ideo magis universalia sunt primo nota intellectui et composita componentibus, ut diffinitum partibus diffinitionis . . . . . Unde patet, quod Deus et aliae substantiae separatae nullo modo possunt esse primo intellecta.

Super Boeth. de Trin. l. c.

[1]) Vergleiche die schon oben (n. 77.) betrachteten: De verit. q. 10. a. 6. q. 11. a. 1.

solute ist, und so gewiß wir von diesem alles, was unsere Begriffe auffassen, auch das Sein, nicht im eigenthümlichen, sondern nur im analogen Sinne aussagen können; so gewiß ist auch der Gegenstand unsers ersten Begriffs nicht das absolute, sondern das allgemeine Sein.

408. Aber hören wir den h. Lehrer über die Verwechselung des Absoluten und Allgemeinen sich noch bestimmter erklären. „Zu dem pantheistischen Irrthum, daß Gott das eigentliche (formale) Sein aller Dinge sei, sind manche, sagt er, dadurch verleitet worden, daß sie das Allgemeine mit dem Absoluten oder Göttlichen verwechselten. Weil nämlich das Allgemeine durch etwas, was ihm beigelegt wird, bestimmt, d. h. zur Art und zum Einzelwesen wird; so meinten sie, das Absolute, dem nichts beigelegt wird, müsse kein Besonderes, sondern das Allgemeine sein. Aber sie beachteten nicht, daß ein Allgemeines in der Wirklichkeit nicht ohne eine Beilage sein kann, sondern nur ohne dieselbe von uns aufgefaßt wird, und daß wir das Allgemeine zwar ohne diese Beilage denken, aber doch als ein solches, dem vieles beigelegt werden kann: während das Absolute ein Sein ist, dem nicht bloß in unsern Gedanken, sondern auch in der Wirklichkeit nichts beigelegt ist, noch beigelegt werden kann[1])." Demzufolge ist der Begriff des *Seins im allgemeinen* der *unbestimmteste* und ebendeßhalb der *inhaltsärmste*, der Begriff des *absoluten Seins* im Gegentheil der *bestimmteste* und *inhaltsreichste*, den es geben kann.

409. Wenn also der h. Thomas diese Begriffe des Allgemeinen und Absoluten so scharf unterscheidet und so weit aus-

[1]) Quia id, quod commune est, per additionem specificatur vel individuatur, aestimaverunt, divinum esse, cui nulla fit additio, non esse aliquid proprium, sed esse commune omnium: non considerantes, quod id, quod commune est vel universale, sine additione esse non potest, sed sine additione consideratur; non enim animal potest esse absque rationali vel irrationali differentia, quamvis sine his differentiis cogitetur; licet etiam cogitetur universale absque additione, non tamen absque receptibilitate additionis est; nam si animali nulla differentia addi posset, genus non esset; et similiter est de omnibus aliis nominibus. Divinum autem esse est absque additione, non solum cogitatione, sed etiam in rerum natura; et non solum absque additione, sed etiam absque receptibilitate additionis. Cont. Gent. lib. 1. c. 26.

Cf. QQ. disp. De pot. q. 1. a. 2. ad 7. In l. 1. sect. dist. 8. q. 4. a. 1. ad 1.

einander hält, daß er ihre Verwechselung als die Quelle des größten Irrthums angiebt; so vernehmen wir ihn jetzt über jenes Sein, das Gegenstand unserer ersten Vorstellungen ist. Im Anfang seiner Untersuchung über die Wahrheit lesen wir, wie man bei Prüfung der Beweisführungen auf Urtheile, die nicht mehr bewiesen, sondern aus ihnen selbst als wahr erkannt werden, so müsse man auch bei Erklärung der Begriffe auf solche Elemente, die keiner Erklärung mehr bedürfen, zurückgeführt werden, Das erste aber, was die Vernunft begreife, und auf was sie alle Begriffe zurückführe, sei das Sein (ens). Alle übrigen intellectuellen Vorstellungen entstehen also daraus, daß dieser erste Begriff des Seins Bestimmungen erhält[1]). Wenn also das allgemeine Sein vom absoluten dadurch verschieden ist, daß es zwar keine Bestimmungen hat, aber derselben fähig ist; so folgt offenbar, daß nach dem h. Thomas jenes Sein, welches wir zuerst erkennen, nicht das absolute, sondern das allgemeine ist: denn es erhält Bestimmungen.

Es wird uns aber auch sogleich erklärt, auf welche Weise es dieselben erhalte: nicht nämlich wie ein Gattungsbegriff durch die Attribute der Art bestimmt wird. Denn was der Art eigenthümlich ist, liegt außer dem Gattungsbegriff; vom Sein aber kann nichts ausgesagt werden, was nicht ebenfalls ein Sein wäre; und aus diesem Grund ist das Sein auch kein eigentlicher Gattungsbegriff. Was ihm also, um es näher zu bestimmen, begelegt wird, das drückt vielmehr verschiedene Weisen zu sein aus. Und zwar sind dies entweder Weisen, die nicht jedem Sein zukommen, und durch die Auffassung dieser bilden wir die Gattungsbegriffe, Substanz, Körper, Pflanze, Thier, Mensch u. s. w. oder es sind Weisen, die allem Sein eigenthümlich sind, und diese werden durch die transcendentalen Begriffe Etwas, Ding, Eines, Wahres, Gutes, ausgedrückt.

Offenbar ist der Begriff des Seins, wovon hier der h. Thomas redet, derjenige, welcher in allen andern Begriffen als ihr erstes Element enthalten ist. Und auch dies spricht er bei anderer

---

[1]) Sicut in demonstrabilibus oportet fieri reductionem in aliqua principia per se nota, ita investigando, quid est unumquodque: alias utrobique in infinitum iretur, et sic periret omnino scientia et cognitio rerum. Illud vero, quod primo intellectus concipit quasi notissimum, et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens. Unde oportet, quod omnes aliae conceptiones intellectus accipiantur ex additione ad ens. De ver. q. 1. a. 1.

Gelegenheit auf das Bestimmteste aus. Er wiederholt daselbst, daß der erste Begriff, den wir bilden, jener des Seins, und darum der Satz vom Widerspruch das höchste Prinzip der Vernunft ist; fügt aber ausdrücklich hinzu, daß jener erste Begriff in allem, was wir erkennen, eingeschlossen ist[1]). Wenn also nach den so eben erwogenen Erklärungen des Heiligen der Gegenstand dieses ersten Begriffs das allgemeine Sein ist, das wir durch Abstraction vom Sinnlichen erkennen; so konnte er denen, die eine unmittelbare Erkenntniß des Absoluten vertheidigen, nicht schärfer widersprechen. Denn gerade dies ist es ja, was sie wollen, es sei das absolute Sein, das wir in allem, was wir erkennen, miterkennen, als die höchste Norm nämlich, nach der wir alles erkennen.

410. Hiernach läßt sich denn auch jene Unterscheidung, durch welche sie ihre Ansicht mit der Lehre des Heiligen zu versöhnen suchen, beurtheilen. Wenn nämlich derselbe die ausdrückliche Frage, ob Gott das Erste sei, das wir erkennen, auf das Entschiedenste verneint: so soll er dies nur von jener Erkenntniß, durch welche Gott in seiner Verschiedenheit von allen andern Wesen und nach den ihm eignen Vollkommenheiten; keineswegs aber auch von jener verstehen, durch welche er in den höchsten Begriffen des Seins, Wahren oder Guten aufgefaßt werde. Wir dürften auch hier erwiedern, daß der h. Lehrer, wenn eine solche Unterscheidung Statt fände, sie selbst gemacht hätte, und das um so mehr, als der Gang seiner Gedanken ihn wie von selbst auf sie geführt haben würde. Aber weil wir nun gesehen haben, daß ihm zufolge jene ersten Begriffe nicht das Absolute, sondern das Allgemeine zum Gegenstande haben; so ist damit vielmehr jene Unterscheidung gänzlich ausgeschlossen. Ueberzeugen wir uns noch mehr hievon.

In der schon mehr erwähnten Untersuchung, ob Gott das Erste sei, das die Vernunft erkennt; macht er sich den Einwurf: In jeder Erkenntniß, welche von dem Früheren und Einfacheren zum Späteren und Zusammengesetzten fortschreite, müsse das Erste und Einfachste früher erkannt werden; die menschliche Erkenntniß

---

[1]) Quod primo cadit in apprehensione, est ens, cujus intellectus includitur in omnibus, quaecunque quis apprehendit. Et ideo principium indemonstrabile est: quod non est simul affirmare et negare, quod fundatur super rationem Entis et Non-entis.
S. p. 1. 2. q. 94. a. 2.

aber sei eine solche: so müsse also Gott, weil er das schlechthin Erste und Einfachste sei, auch von uns zuerst erkannt werden[1]). Wie sollte also der h. Lehrer, wenn er der Ansicht, die man ihm zuschreiben will, gewesen wäre, sie hier nicht ausgesprochen und erwiedert haben, als das reine Sein, das schlechthin Erste und Höchste, werde Gott allerdings von uns früher als alles andere aufgefaßt? Er giebt aber eine ganz andere Antwort: „Die Erkenntniß, sagt er, beginnt freilich von dem Ersten, aber nicht von dem absolut Ersten, sondern von dem, was in dem ihr eigenthümlichen Gegenstand das Erste ist; da also der eigenthümliche Gegenstand der menschlichen Vernunft die sinnlichen Dinge sind, so beginnt unsere Erkenntniß mit jenen Begriffen, die unter den vom Sinnlichen abstrahirten die ersten und einfachsten sind, wie Seiendes, Eines; aber nicht auch von dem, was zwar schlechthin das Erste und Einfachste, aber in dem eigenthümlichen Gegenstand der menschlichen Vernunft nicht enthalten ist[2])."

Vergleichen wir noch eine andere Stelle desselben h. Lehrers. „Wie jenes Sein, sagt er, das von allen Dingen ausgesagt werden kann, das erste (höchste) Allgemeine ist; so ist das Sein von dem alle Dinge ihren Ursprung haben, das erste Ursachliche (die höchste Ursache), Gott. Da also das höchste Allgemeine der erste Begriff ist, den die Vernunft bildet; so sollte man schließen, daß wir auch das erste Ursachliche ohneweiters durch sich selbst erkennen müßten[3])."

---

[1]) In omni cognitione, in qua ea, quae sunt priora et simpliciora, prius cognoscuntur, id quod est primum et simplicissimum, primo cognoscitur; sed in cognitione humana ea, quae prius occurrunt, sunt priora et simpliciora, ut videtur, quia ens est primum quod cadit in conceptione humana, ut Avicenna dicit; esse autem est primum inter creata; ergo et cognitioni humanae primo occurrit Deus, qui est simpliciter primum et simplicissimum.

[2]) Quamvis illa, quae sunt prima in genere eorum, quae intellectus abstrahit a phantasmatibus, sint prima cognita a nobis, ut ens et unum; non tamen oportet, quod illa, quae sunt prima simpliciter quae non continentur in genere proprii objecti (sint prima nobis cognita) sicut et ista.

Obschon die Erklärung, welche wir von diesen Worten des h. Lehrers geben, in ihren selber liegt, so erinnern wir doch an jene schon oben benützte Stelle: Intellectus humani, qui est conjunctus corpoi, proprium objectum est quidditas sive natura in materia corporali existens, et per hujusmodi naturas visibilium rerum etiam in invisibilium rerum aliqualem notitiam ascendit. S. p. 1. q. 84. a. 7.

[3]) Sicut ens, quod de omnibus praedicatur, est primum in communitate; ita ens, a quo omnia causantur, est primum in causalitate,

Aber, entgegnet er sodann, dem ist nicht so. Denn das höchste Allgemeine ist seinem Wesen nach in jeglichem Dinge und über keines erhaben; darum wird es auch zugleich mit jeglichem Dinge erkannt: aber das höchste Ursachliche ist über alle Dinge ohne Verhältniß erhaben, und darum kann es durch keine Erkenntniß irgend eines Andern hinlänglich erkannt werden. Da sich also in diesem Leben unser Denken in den Begriffen, die wir von den Dingen abstrahiren, bewegt; so können wir zwar das allgemeine, aber keineswegs das unerschaffene Sein hinlänglich erkennen[1]). — Man wird uns bemerken, daß der h. Thomas hier von der vollkommnen Erkenntniß Gottes rede; wie denn auch die Frage, die er bespricht, jene ist, ob wir Gott in diesem Leben seiner Wesenheit nach erkennen. Indessen ohne auf die schon behandelte Wahrheit zurückzugehen, daß Gott, in dem Sein und Wesenheit Eines sind, nicht unmittelbar erkannt werden kann, ohne seinem Wesen nach erkannt zu werden; erwiedern wir, daß der h. Lehrer hier von neuem jenes Sein, dessen Erkenntniß in der Erkenntniß jedes Dinges eingeschlossen ist, für das allgemeine erklärt, und von dem göttlichen scharf unterscheidet; daß er ferner von der zwar unvollkommnen, aber doch unmittelbaren Erkenntniß Gottes, die unsere Gegner lehren, selbst hier, wo er nicht sowohl dazu veranlaßt, als gedrängt worden wäre, keine Erwähnung thut. Er bleibt allüberall dabei, was wir in diesem Leben erkennen, erkennen wir durch die vom Sinnlichen abstrahirten Begriffe.

411. Und um eine besonders in unsern Tagen so wichtige Wahrheit immer mehr zu beleuchten, so kehren wir zu dem Satze zurück, daß die Vorstellung des allgemeinen Seins kein Gattungsbegriff ist. Sie ist es darum nicht, weil jede Art und jedes Einzelwesen etwas von der Gattung Verschiedenes enthalten muß: es

---

scilicet Deus. Sed ens, quod est primum in communitate, est prima conceptio intellectus nostri in statu viae. Ergo et ens, quod est primum in causalitate, statim per essentiam suam in statu viae cognoscere possumus. De ver. q. 10. a. 11.

[1]) Ens, quod est primum per communitatem, cum sit idem per essentiam rei cuilibet, nullius proportionem excedit, et ideo in cognitione cujuslibet rei ipsum cognoscitur; sed ens, quod est primum in causalitate, excedit improportionaliter omnes alias res, unde per nullius alterius cognitionem sufficienter cognosci potest; et ideo in statu viae, in quo per species a rebus abstractas intelligimus, cognoscimus ens commune sufficienter, non autem ens increatum. Ibid. ad 10.

kann aber nichts geben, was außer dem Begriffe des Seins läge. Dadurch wird also nicht etwa ausgeschlossen, sondern vielmehr hervorgehoben, daß jenes Sein, welches Gegenstand des allgemeinsten Begriffes ist, in allen Dingen als das allen gemeinsame ist. Nun müssen wir aber auch vom absoluten Sein behaupten, daß es weder selbst Gattung, noch unter eine Gattung gestellt ist. Das absolute Sein ist nämlich jenes Wesen, welches alles Sein in sich faßt, und von dem nichts, was durch irgend eine rein positive Vorstellung aufgefaßt wird, geläugnet werden kann. Und weil es ebendeßhalb unendlich ist, so kann es nur als Einzelwesen dasein, mit keinem andern etwas gemein und in keinem andern seines Gleichen haben. Wenn also die Vorstellung des Absoluten kein Gattungsbegriff ist, so kommt dies daher, weil es, um so zu reden, auf dem Gipfel der Einzelheit und Bestimmtheit steht, und im graden Gegensatz zum Allgemeinen, das in's unendliche vervielfältigt werden kann, nur Eines ist und sein kann. Das Sein im allgemeinen aber ist nur deßhalb kein Gattungsbegriff, weil es auf dem Gipfel der Allgemeinheit steht, das allgemeinste und unbestimmteste von allem ist. Gerade darum ist es also nicht (im eigentlichen Sinne) Gattung, weil es nicht bloß in vielen, sondern in allen endlichen Dingen ist. — Was hat nun dies mit unserer Frage zu thun? Was wir durch allgemeine Begriffe auffassen, das ist in allen Dingen, die unter demselben stehen, wirklich; nicht als Eines, an dem alle Theil hätten, sondern als ein Vervielfältigtes. Dies aber gilt ebensowohl von jenen höchsten oder ursprünglichen Begriffen, als von den Gattungs- und Artbegriffen. Insofern nämlich jene allgemeinsten Vorstellungen Sein, Wahres, Gutes, Leben u. s. w. die Elemente der Begriffe sind, durch welche wir die Dinge denken; müssen sie auch in den Dingen ihren wirklichen Gegenstand haben. Würde also durch diese Begriffe des Seins, Wahren, Guten, wenn wir durch sie die Dinge denken, das Absolute aufgefaßt; so müßte dieses in den Dingen als das ihnen Gemeinsame wirklich, d. h. Gott müßte das Sein, Wesen, Leben aller Dinge, das Allgemeine im Sinne des extremsten Formalismus des Mittelalters und der Identitätsphilosophie unserer Tage sein.

VII.

Ob das Unendliche früher als das Endliche erkannt werden müsse.

412. Mehr als einem der Beweisgründe, die man für die unmittelbare Erkenntniß Gottes vorbringt, liegt dieser Gedanke zu Grunde: „Die Dinge seien dadurch bestimmt, d. h. solche und nicht andere, daß sie diese oder jene Vollkommenheit in sich schließen, anderer aber entbehren, oder was dasselbe ist, etwas und nicht alles Sein enthalten; nun könne aber dieses Etwas, der bestimmte Grad des Seins nicht erkannt werden, wenn nicht früher das Sein selbst in seiner Reinheit, also Gott erkannt sei.“ Man verfällt hier in denselben Fehler, dem wir schon in der Lehre Kant's vom Raume und der Zeit begegneten. Kant meinte, wir könnten von keinen besonderen Räumen und Zeiten Begriffe haben, wenn wir nicht vorher von dem in's Unendliche ausgedehnten Raum und der ohne Aufhören fortlaufenden Zeit eine Vorstellung hätten. Denn, sagt er, alle einzelnen Räume und Zeiten seien nur Theile dieser. Dagegen haben wir bemerkt, daß wir allerdings keine Vorstellung von diesem oder jenem Raume haben können, ohne die Vorstellung vom Raume *im allgemeinen* zu haben; daß wir aber diese durch die Betrachtung jedes einzelnen Raumes gewinnen, und dazu nicht nur der Vorstellung des ins Unermeßliche ausgedehnten Raumes nicht bedürfen, sondern zu dieser erst von jener und zwar durch angestrengtes Nachdenken gelangen (n. 359.). Dies gilt nun aber noch vielmehr, wenn nicht von dem ohne Ende Vergrößerten, sondern von dem wahrhaft Unendlichen die Rede ist. — Um irgend ein Ding als ein Seiendes, Lebendes, Vernünftiges zu denken, müssen wir freilich die Vorstellung des Seins, des Lebens, der Vernunft, aber nicht des absoluten Seins, des absoluten Lebens, der absoluten Vernunft besitzen. Jene Vorstellung des Seins, des Lebens *im allgemeinen* können wir darum aus der Betrachtung des durch die Sinne vorgestellten Einzeldinges erhalten, weil auf der einen Seite in diesem Dinge wahres Sein und Leben ist, und auf der andern Seite unsere Vernunft als immaterielle Erkenntnißkraft im Stande ist, in ihm mit Ausscheidung des Zufälligen das Wesentliche zu erfassen. Die Vorstellung des *absoluten* Seins und Lebens aber gewinnen wir nur durch fortgesetztes Nachdenken.

413. Um aber von vornherein einem der gewöhnlichsten Einwürfe gegen diese Lehre zu begegnen, so wird in ihr nicht behauptet, daß die Erkenntniß Gottes dem Menschen fern liege. Als Urheber und Beherrscher der Welt, als unser Schöpfer und Herr wird Gott ohne Mühe von allen erkannt; und dies darum, weil eine solche Erkenntniß sowohl die uns natürliche, als auch die nothwendigste ist. Sie ist uns natürlich, weil es unserer Vernunft eigenthümlich ist, wie aus den Erscheinungen das Sein, so aus den Wirkungen die Ursache zu erkennen; sie ist die nothwendigste, weil wir zunächst durch sie zur Verehrung Gottes und zur Beobachtung seines Gesetzes bewogen werden. Es ist also diese Erkenntniß, von welcher sowohl die h. Schrift als auch die Kirchenväter lehren, daß sie ohne alle Schwierigkeit beim bloßen Anblick der Schöpfung gewonnen wird. Sie wird vervollkommnet, wenn wir, auf demselben Wege fortschreitend, von der Größe, Pracht und Schönheit der geschaffenen Dinge auf die Größe, Macht und Herrlichkeit des Schöpfers schließen; aber vollendet wird sie erst durch die Einsicht, daß in ihm, dem Unerschaffenen und darum Ewigen und Nothwendigen, die Vollkommenheiten, die wir in den Geschöpfen finden, zwar in aller Wahrheit, aber auf ganz andere Weise sind; so nämlich, daß Gott die Weisheit, die Macht, die Heiligkeit selber und darum sein ganzes Wesen und Sein nichts als Weisheit, Macht und Heiligkeit ist. Erst hier gelangen wir zur Erkenntniß des Einfachen, des Absoluten, des Unendlichen, d. h. zur reinsten und vollkommensten Erkenntniß Gottes, deren wir in diesem Leben fähig sind.

„Erst hier," so entgegnet man uns, „gelangen wir zur Erkenntniß, daß Gott d. h. daß der Schöpfer und Herr der Welt das Absolute und Unendliche ist; allerdings: aber deßhalb gelangen wir nicht erst hier zur Idee des Absoluten und Unendlichen; diese kann, ehe wir das Verhältniß des Absoluten zur Welt, ja ohne daß wir sie, diese Idee, selbst in ihrer Eigenthümlichkeit mit Bewußtsein erfaßt haben, allen unsern Begriffen vorausgehen."

Wir geben zu, daß wir das Absolute und Unendliche denken können, ohne einzusehen, daß wir in ihm Gott, den Urheber aller Dinge, denken; aber wir läugnen, daß wir auch nur zu der Idee des Absoluten und Unendlichen auf anderm Wege kommen, als den wir oben bezeichnet haben. Zur entgegengesetzten Meinung wird man durch ein Mißverständniß, welches der h. Thomas hervorhebt, verleitet. Wo nämlich der heilige Lehrer untersucht, ob Gottes Da-

sein unmittelbar, wie die Prinzipien erkannt werde; bemerkt er, daß zwar Gottes Sein, weil es in keinem andern, sondern in sich selbst seinen Grund habe, auch durch sich selbst das gewisseste, daß es aber deßhalb nicht auch uns durch sich selbst bekannt und gewiß sei[1]). So hat jede Wirkung den Grund ihres Daseins in ihrer Ursache; aber es kann doch für uns die Wirkung der Grund sein, wodurch uns die Ursache bekannt und gewiß wird. Der Fehlgriff also besteht darin, daß man, was dem erkannten Gegenstand eigen ist, auf die Art der Erkenntniß, die wir vom Gegenstand haben, überträgt; nicht bedenkend, daß, wo immer das Erkennende ein Unvollkommnes, das Erkannte aber ein Vollkommnes ist, die Erkenntniß in umgekehrtem Verhältniß zum Gegenstand stehen muß. So also verfährt man auch, indem man sagt, die Idee des Unendlichen sei eine positive, und müsse als solche der Idee des Endlichen, die negativ sei, vorausgehen.

414. Die Idee des Unendlichen ist ohne Zweifel ihrem Gegenstande oder Inhalte nach eine positive; d. h. was durch sie gedacht wird, ist ein Positives und zwar ein solches Positive, in dem nichts Negatives ist: aber es fragt sich, ob die Idee des Unendlichen in uns auch als Erkenntnißact eine positive sei, so daß wir sie ohne Verneinung bildeten. Ebenso stellt auch jede Idee eines Endlichen ein Etwas vor, in dem mit dem Positiven Negatives vereinigt ist: wiederum aber fragt es sich, ob deßhalb in uns die erste Auffassung des Endlichen Verneinung, und ob es Verneinung des Unendlichen sei. Dies also stellen wir mit der Scholastik in Abrede, und behaupten, daß wir ebensowenig zur Vorstellung des Unendlichen durch einfache Bejahung gelangen, als unsere Erkenntniß des Endlichen von der Verneinung beginnt. Was wir vom Endlichen zuerst erkennen, ist das Positive, das es enthält, indem wir es als ein Seiendes, ein Lebendiges u. s. w. auffassen. Erst wenn wir das Endliche als ein Endliches erkennen, tritt die Verneinung ein. Aber setzt diese Verneinung die Vorstellung des Unendlichen voraus? Mit nichten. Denn es ist nicht die Unendlichkeit, welche wir von dem, was wir als Endliches denken, verneinen. Was denn? Nichts anders als fernere, über das Positive, das wir in ihm erkennen, hinausliegende Vollkommenheit. Wie es nicht dasselbe ist, das Leben der Pflanze in seiner Beschränktheit als ein nur vegetatives, und es in seinem Gegensatz zum Leben des Engels

[1]) S. p. 2. q. 1. a. 1. Cont. Gent. lib. 1. c. 10. et 11.

als ein nicht intellectuelles denken; so ist es auch etwas anders, ein Ding überhaupt als ein endliches und es in seinem Gegensatz zum Unendlichen als ein nicht unendliches erkennen. Um das Leben der Pflanze als ein bloß vegetatives zu bestimmen, brauchen wir nur einzusehen, daß es noch ein vollkommneres Leben, als das, welches wir in der Pflanze wahrnehmen und Vegetation nennen, geben könne; bedürfen aber keineswegs der Vorstellung des intellectuellen und noch weniger des rein intellectuellen Lebens. Ebenso müssen wir auch, um etwas als ein Endliches zu denken, einsehen, daß es außer oder über ihm Vollkommneres, aber nicht auch, daß es ein Unendliches gebe oder geben könne[1]). —

Wie gelangen wir also zur Vorstellung des Unendlichen? Alles Endliche ist ein solches, über das hinaus es etwas Besseres, Vollkommneres geben kann: unendlich ist das, über welches hinaus es nichts Vollkommneres geben kann. Dies ist der Begriff, den uns die Scholastik vom Unendlichen giebt, und jemehr wir den Gedanken des Unendlichen prüfen, desto mehr werden wir uns überzeugen, daß es keinen getreueren Ausdruck desselben geben kann[2]). Um also etwas als ein Endliches zu denken, müssen wir urtheilen, daß es Vollkommenheiten gebe, die es nicht in sich schließe; um aber etwas als das Unendliche zu denken, müssen wir urtheilen, daß es keine Vollkommenheit gebe, die es nicht in sich fasse. Durch jene erste Verneinung setzen wir in dem, was wir denken, Schranken; durch diese andere heben wir jede Schranke auf. Man mag also mit Gerdil und Günther sagen[3]), daß wir zum Gedanken des Unendlichen durch eine doppelte Verneinung, die auch hier eine verstärkte Bejahung sei, gelangen; so bleibt doch immer wahr, worin Günther auch der Scholastik nicht widerspricht, daß wir früher das Endliche als das Unendliche denken: denn der zweiten Verneinung muß die erste vorausgehen.

---

[1]) Wir läugnen also in der von Andern oft wiederholten Beweisführung Gerdils gerade den ersten Satz, auf dem alles Folgende ruht: Le fini n'est fini, que par la négation de l'infini; donc on ne peut connaître qu'une chose soit finie, si on ne réfléchit à la négation de l'infini et on ne connaît la négation de l'infini, que par l'idée qu'on a de l'infini; puisque on ne peut connaître une négation que par le moyen de la réalité, qui lui est opposée.
Défense. sect. 6. ch. 3. n. 11.

[2]) Suarez. De Deo. lib. 2. c. 1.

[3]) Gerdil. Principes Métaph. lib. 2. princ. 5. Günther s. oben n. 44.

415. Dies läßt sich aber auch aus der Beschaffenheit unseres Gedankens von dem Unendlichen darthun. Wenn wir das Unendliche als etwas, worüber hinaus es nichts Vollkommneres geben kann, denken; so denken wir es allerdings auch als jenes Wesen, das alles Vollkommne in sich schließt. Aber von diesem All, diesem unermeßlichen Ozean des Seins, wie der h. Johannes von Damaskus redet, können wir uns nichtsdestoweniger nur durch den Gegensatz, den es mit dem Beschränkten bildet, eine Vorstellung machen. Denn wie verfahren wir, um uns den Inhalt dieses Begriffes zu vergegenwärtigen? Wir denken uns immer erhabnere Wesen, sowohl die Zahl als die Ausdehnung der Vollkommenheiten, die wir ihnen beilegen, vermehrend. Aber wir sehen dann ein, daß wir auf diesem Wege zwar in's Unendliche fortschreiten, aber nie zum Unendlichen gelangen. Um das, über welchem wir nichts denken können, zu erfassen, dürfen wir weder Zahl noch Größe, sondern müssen ein Wesen denken, das in seiner reinsten Einfachheit alle Vollkommenheiten vereinigt; so jedoch, daß diese weder mit der Wesenheit nach Art von Eigenschaften, noch unter sich zusammengesetzt, sondern vielmehr alle die Eine Wesenheit selber sind. Wenn wir nun überhaupt das Eine und Untheilbare nur im Gegensatze zum Theilbaren erkennen[1]); so sind wir noch viel weniger im Stande, uns von jenem Einfachen, das alles und jedes Vollkommne ist, anders als durch den Gegensatz, den es mit dem Zusammengesetzten und deßhalb Endlichen bildet, eine Vorstellung zu machen. Was aber in seiner Eigenthümlichkeit nur durch den Gegensatz mit Anderm erkannt wird, wird durch Verneinung erkannt.

Die Vertheidiger der unmittelbaren Erkenntniß Gottes pflegen sehr darauf zu dringen, daß man durch keine Anhäufung oder, wie sie auch spottweise reden, Aufthürmung des Endlichen je das Unendliche erreiche: nicht anders als wenn denen, welche die unmittelbare Erkenntniß läugnen, nur dieser Weg übrig bliebe, vom Endlichen zum Unendlichen zu gelangen. Sie sollten aber bedenken, daß einen solchen Weg nur jene versuchen könnten, welche zwar das Unendliche aus dem Endlichen zu erkennen, aber den-

[1]) Quod est omnino indivisibile, ut punctum et unitas, quae nec actu nec potentia dividun'ur, per posterius cognoscitur per privationem divisibilis; unde punctum privative definitur: punctum est, cujus pars non est; et similiter ratio unius est, quod sit indivisibile. Et hujus ratio est, quia tale indivisibile habet quandam oppositionem ad rem corporalem, cujus quidditatem primo et per se intellectus accipit. S. Thom. S. p. 1. q. 85. a. 8.

noch, wie Malebranche und seine Anhänger, von ihm eine positive Vorstellung zu erlangen glaubten; keineswegs aber diejenigen, welche einsehen, daß sie die Idee des Unendlichen durch Verneinung der Beschränktheit, die sie im Endlichen finden, erhalten. Wie weit übrigens die Scholastik entfernt war, sich die erste Erkenntniß des Unendlichen auf jene unbeholfene Weise zu erklären, brauchen wir nach allem Gesagten wohl nicht erst darzuthun.

416. Es wird aber ihre Lehre immer mehr in's Licht treten, wenn wir jenen andern Einwurf prüfen, in welchem man das reine oder absolute Sein an die Stelle des Unendlichen treten läßt. „Ein Wesen, sagt man, könne nur dadurch ein solches (dieses und kein anderes) sein, weil es einige Realität in sich schließe, anderer ermangele. Dieser Mangel sei aber nicht erkennbar, wenn nicht vorher das, dem nichts mangelt, das reine Sein, erkannt wäre."

Es ist wahr, daß die Geschöpfe nur deßhalb solche, d. h. nach Gattung, Art und Individualität bestimmte und unter sich verschiedene Wesen sein können, weil jedwedes von ihnen nicht alles Sein, sondern nur irgend einen Grad desselben besitzt; und daraus folgt allerdings, daß es nicht vollständig erkannt wird, so lange es nicht in seinem Gegensatz zum Absoluten, das über aller Gattung ist, erkannt wird: aber folgt daraus, daß seine Erkenntniß von diesem Gegensatz beginnen, und also ihr die Idee des Absoluten vorausgehen muß? Wenn dies Wesen in Vergleich mit dem Absoluten nicht mangelhaft, d. i. in seinem Sein beschränkt wäre; so könnte es auch kein nach Gattung und Art bestimmtes, z. B. kein sinnlich lebendiges Wesen sein. Ganz recht. Aber kann deßhalb das, was es ist, seine sinnlich lebendige Wesenheit nicht erkannt werden, ohne daß sein Mangel, seine Beschränktheit erkannt werde? Wir haben es schon geläugnet. Aber wäre dem dennoch so, müßte auch die Beschränktheit vor oder mit der bestimmten Wesenheit erkannt werden; so würde noch gar nicht folgen, daß diese Erkenntniß nur aus der Idee des Absoluten gewonnen werde. Und weßhalb nicht? Aus dem schon erklärten Grunde, weil ein Wesen uns ein mangelhaftes ist, sobald wir einsehen, daß sein Begriff nicht jegliche Vollkommenheit, die wir denken können, enthält. Durch die Vorstellung, die wir hiedurch gewinnen, es nämlich als ein Wesen denkend, in dem das Sein mit dem Nichtsein vermischt ist, werden wir zwar zur Vorstellung des lauteren Seins hingeleitet; aber keineswegs muß diese jener

vorhergehen. Man bemerke auch hier, daß die Idee des reinen Seins nicht die Idee des unbestimmten Seins ist. Von diesem letzteren fängt unser Erkennen an, und schreitet fort, indem es mehr und mehr Bestimmungen und dadurch Individuen, Arten, Gattungen erfaßt. Erst durch die Betrachtung dessen, was es heiße, ein auf solche Weise bestimmtes Wesen sein, erhebt sich dann der Geist zu dem Gedanken jenes Seins, das nicht in nackter Unbestimmtheit unter, sondern in vollster Bestimmtheit über aller Gattung steht. Denn der Gedanke des absoluten oder reinen Seins ist unter allen Gedanken, deren die Vernunft fähig ist, der erhabenste.

417. „Aber, sagt man ferner, das alles gilt nur von dem bewußten Erkennen. Gewiß können wir das Absolute in jener seiner Eigenthümlichkeit, als ein über alle Verschiedenheit der Gattungen und Arten erhabnes Sein mit Bewußtsein nur durch den Gegensatz, den es mit dem Endlichen bildet, auffassen. Aber dies hindert nicht, daß die Idee desselben allen andern Begriffen als eine unbewußte vorausgehe. Indem man eine unmittelbare Erkenntniß des Absoluten behauptet, will man nichts anders sagen, als daß wir bei der Analyse unserer Begriffe unter ihren Elementen stets die Idee des Absoluten, und zwar als die höchste Norm finden, nach der sie alle gebildet sind. So wenig wir dies oder jenes Wahre und Gute erkennen, ohne die Idee des an sich Wahren und Guten zu haben; eben so wenig können wir die Dinge als dies oder jenes Sein auffassen, ohne die Idee des Seins an sich zu besitzen. Daß aber dies absolute Sein, dessen Idee aller Erkenntniß vorleuchtet, ein in der Wirklichkeit daseiendes, und über alle Dinge eben durch die Reinheit seines Seins erhabnes Wesen sei; erkennen wir freilich erst durch vielfältiges Nachdenken. Etwas anderes ist es, die Idee eines Wesens haben, und etwas anderes, sich des Inhalts dieser Idee und zwar mit Bestimmtheit bewußt sein."

Allerdings: indessen was wir behaupten, behaupten wir ebensowohl von dem unbewußten, als von dem bewußten Erkennen: es beginnt von dem Geringsten und nicht von dem Höchsten. Und eben darum glauben wir es mit Grund zu behaupten, weil wir bei der Analyse unserer Begriffe unter ihren Elementen nicht, wie man uns entgegensetzt, die Idee des Absoluten, sondern nur die Idee des Allgemeinen finden. Um irgend ein Seiendes, ein Wahres, ein Gutes zu erkennen, müssen wir die Idee des Seins, des Wahren, des Guten, aber nicht die Idee des absoluten Seins,

Wahren und Guten haben. Die Idee des Seins schließt freilich keine bestimmte Art des Seins in sich, noch drückt sie auch irgend einen Mangel aus: aber ist sie deßhalb schon die Idee des absoluten Seins? Ist es dasselbe, das Sein denken, ohne die Gattung und Art, in der es in den Dingen da ist, mitzudenken, und jenes Sein denken, das über alle Gattung und Art erhaben ist? dasselbe, das Sein denken, ohne einen Mangel mitzudenken, und das Sein denken, in welchem kein Mangel ist, noch sein kann? Nur dann denken wir das Absolute, wenn wir vom Sein, das wir denken, jeglichen Mangel und die Möglichkeit, nach Gattung und Art bestimmt zu werden, ausschließen. Nicht diese Idee aber, sondern wie oben der h. Thomas erklärte, nur die Idee des noch unbestimmten, aber bestimmbaren Seins finden wir als erstes Element in allen unsern Vorstellungen.

418. Wir erwiedern demnach ferner: wenn die Idee des Absoluten eine unbewußte ist, so können wir sie doch zur bewußten machen. Sobald wir aber dies thuen, sie in ihrer Eigenthümlichkeit betrachtend; so müssen wir aus ihrer Beschaffenheit selber schließen, daß sie nicht die erste sein könne. Und um dies noch auf andere Weise, als es oben von der Idee des Unendlichen geschah, darzuthun, müssen wir auf die Lehre von den analogen Begriffen zurückkommen. Analog ist ein Begriff, welcher von mehreren Dingen zwar nicht in verschiedenem, aber auch nicht wie z. B. ein Gattungsbegriff im selben Sinne ausgesagt werden kann: wie wenn man den Leib und wenn man die Speise gesund nennt. Nun kann es aber geschehen, daß wir von der Eigenschaft, die wir durch einen solchen Begriff dem einen Gegenstand beilegen, keine Kenntniß haben, als durch die Eigenschaft des andern Gegenstandes, dem derselbe Begriff zukommt, wie dies aus dem angeführten Beispiel klar ist. Man nennt also, wenigstens in unserer Sprache, auch jene Begriffe analoge, in welchen der Gegenstand nur nach der Analogie, die er mit andern hat, aufgefaßt wird; und setzt also die analogen Begriffe den eigenthümlichen entgegen. Nun ist aber die Idee des Seins an sich d. h. des Seins im Allgemeinen ein analoger Begriff im ersten Sinne; denn nicht im selben Sinne wird das Sein von der Substanz und dem Accidenz, von Gott und dem Geschöpfe ausgesagt: die Idee des absoluten Seins aber ist ein analoger Begriff im zweiten Sinne des Wortes. Nur dadurch gelangen wir zur Vorstellung des Absoluten, daß wir auf der einen Seite jegliches Sein und

alles Gute, das wir in den Geschöpfen kennen, in Gott als ihrem Urheber denken; dann aber durch Verneinung der Beschränktheit, in der wir es in den Geschöpfen finden, die Begriffe, die es ausdrücken, über ihre eigentliche Bedeutung erheben. Dabei erhalten wir aber von der Weise, in welcher Gott alles, was wir von ihm aussagen, ist, keinen andern Begriff, als den uns jene Aehnlichkeit und dieser Gegensatz geben mag. (n. 193 ff.)

Und weil wir zunächst zu katholischen Gelehrten reden, so müssen wir hervorheben, daß hiemit nur eine allgemeine Lehre der hh. Väter und berühmtesten Theologen wiederholt wird. Oder behaupten diese nicht ebensowohl von den höchsten Begriffen als von allen übrigen, daß sie auf Gott übertragen nur analogen Werth haben? Wie wir Gott das Leben, die Weisheit und alles Vollkommne nennen, und doch auch wiederum sagen müssen, daß er nichts von allem diesen, sondern ein unergründliches Etwas ist, das durch keinen Namen bestimmt wird; ebenso heißen wir ihn Substanz und Sein, aber dürfen deßhalb nicht vergessen, daß auch diese Begriffe nicht entsprechend sind, daß er nicht Substanz und nicht Sein, nämlich nicht das ist, was diese Namen in ihrer Beschränktheit aussagen, sondern ein Höheres, das kein Name nennt, das aber, obwohl Eines und einfach, alles Gute und Vollkommne, was gedacht und genannt werden kann, in sich schließt. Ohne Zweifel muß dies in seiner Einfachheit alles umfassende Wesen seiner Beschaffenheit nach ein ganz besonderes, von allen andern durchaus verschiedenes sein: jedoch diese seine eigenthümliche Beschaffenheit können wir wohl, wie es eben geschah, dem übrigen Sein gegenüber bestimmen, nicht aber in sich selbst erkennen, vom Unendlichen keine intellectuelle Anschauung gewinnen (n. 191.).

Diese Beschaffenheit unsers Denkens über Gott hatte auch Gerdil nicht genug vor Augen, da er behauptete, daß wir Gott nicht als das unbeschränkte Sein denken könnten, wenn er nicht selbst auf intelligible Weise mit unserer Vernunft vereinigt wäre. Die Erkenntniß, sagt er, die wir durch ein Gedankenbild haben, könne sich nicht über dieses hinaus erstrecken. Wenn also das Gedankenbild nicht unendlich sei, so könne es auch nur die Erkenntniß einer endlichen Größe oder Vollkommenheit vermitteln. Nun sei aber unsere Vorstellung vom unbeschränkten Sein über alles Endliche erhaben; und somit nur dadurch möglich, daß statt eines Gedankenbildes das Unendliche selbst sich mit unserer Vernunft auf intelligible Weise vereinige, und zum unmittelbaren Ge-

genstand der Erkenntniß mache[1]). — Indeß wenn es wahr ist, daß durch ein endliches Gedankenbild das Unendliche nicht erkannt werden kann; so ist es doch nur von jener Erkenntniß wahr, in welcher das Unendliche, wie es in sich ist, keineswegs aber auch von jener, in welcher es nur nach der Analogie und dem Gegensatz mit dem Endlichen erfaßt wird. Die ganze obige Beweisführung, auf welche Gerdil und Andere mit ihm das größte Gewicht legen, steht und fällt also mit der Behauptung, daß wir das unbeschränkte Sein nicht bloß durch Vergleichung mit dem beschränkten erkennen, sondern von ihm eine durchaus positive, durch keine Verneinung gebildete Vorstellung haben. In der That hatte sich auch Gerdil, ehe er jenen Beweis vorbrachte, viele Mühe gegeben, diese Behauptung zu begründen.

419. Zunächst redet er vom Ursprung der entgegengesetzten Ansicht. Unter den heidnischen Völkern, so berichtet er, war die Idee von der Gottheit auf vielfache Weise entstellt; es konnten also die weiseren Männer nur dadurch zu einer vollkommneren Erkenntniß Gottes gelangen, daß sie aus dem Begriff, durch den sie ihn dachten, alle jene unwürdigen und fremdartigen Vorstellungen, welche Sinnlichkeit, Einbildungskraft und Erziehung in ihn gelegt hatten, entfernten. Hiedurch also, meint Gerdil, seien dann gar Manche verleitet worden zu glauben, daß die Idee Gottes nur negativ, und in keiner Weise positiv sei[2]). Dies sei aber sehr irrthümlich. Denn wenn man das Fremdartige von dem

---

[1]) On ne doit pas craindre d'assurer, que »nisi aliqua res intelligibilis infinita esset intellectui conjuncta modo intelligibili,« l'entendement ne pourrait pas penser à une quantité plus grande que quelque quantité finie donnée. En voici la demonstration. La connaissance de l'entendement ne s'étend pas au delà de l'espèce intelligible, qui lui est unie. Or est-il que si l'espèce intelligible, qui lui est unie, n'est pas absolument infinie, elle n'égale ou équivalente qu' à une quantité finie donnée. Donc la connaissance de l'entendement ne pourrait s'étendre au delà de cette quantité finie donnée. Or est-il que l'entendement porte sa connaissance au delà de quelque quantité ou perfection finie donnée. Donc l'objet immédiat de sa connaissance »est res intelligibilis infinita.« Or est-il qu'il n'y ait que Dieu, qui soit »res intelligibilis infinita«. Donc Dieu est l'objet immédiat de la connaissance de l'entendement. Princ. Métaph. lib. 2. pr. 11.

[2]) Le soin, que les philosophes ont eu de dépouiller la notion juste et commune de la Divinité des fausses et grossières idées, que les préjugés des sens, de l'imagination et de l'éducation lui avaient

Begriff Gottes ausschließe, so bleibe doch der Grund, dem es eben beigefügt war, nämlich die richtige Vorstellung von der Gottheit; und wenn die Philosophen diese nicht gehabt hätten, so würden sie den Begriff Gottes von dem Unzukömmlichen gar nicht haben reinigen können. Ueberdies sei es ja dasselbe, nur eine negative, und gar keine Vorstellung von einem Gegenstande haben. Es sei also durchaus falsch, was die Scholastiker zu sagen pflegten, daß wir nämlich von Gott wissen, daß, aber nicht, was er ist. Denn wenn wir nur wüßten, daß es ein Etwas gebe, das man Gott nenne, ohne irgendwie zu wissen, was Gott sei; so könnten wir auch nicht wissen, ob er körperlich oder unkörperlich, zusammengesetzt oder einfach, unendlich oder endlich sei[1]). — Man sieht also, daß Gerdil unter jenen, welche er hier widerlegen will, auch und ganz besonders die Scholastiker versteht; was übrigens auch schon daraus abzunehmen ist, daß er anderswo, um die Meinung, die er angreift, zu bezeichnen, sich gerade des unter den Scholastikern gebräuchlichen Ausdrucks bedient. Er tadelt jene, welche meinen, daß sie von Gott nur eine negative Idee hätten und ihn nur per remotionem erkennen[2]).

Aber war es denn Gerdil unbekannt, daß die Lehre, auf welche er als eine durchaus irrige hinweist, unter den hh. Vätern ebenso allgemein als unter den Scholastikern war? Wer etwa daran zweifelt, kann sich ohne alle Mühe bei Petavius[3]) davon überzeugen: wir aber brauchen hier nur einige Punkte derselben hervorzuheben, um darzuthun, wie ungegründet alles ist, was Gerdil über ihren Ursprung und zu ihrer Widerlegung vorbringt.

Wenn also die Scholastiker sagten, daß wir zwar Gottes Dasein, aber darum nicht auch sein Wesen erkennen; so wollten

---

ajoutées, a été la cause, que plusieurs ont cru, que l'idée de Dieu n'était que négative et nullement positive, quoique elle soit réellement très positive. Principes Métaph. lib. 2. pr. 5.

[1]) Donc ce que disent les Scholastiques, que de Deo cognoscimus quoad est, non quoad quid est, est absolument faux ou équivoque etc. Ibid.

[2]) . . . L'effort, qu'ils ont été obligés de faire, pour écarter de la notion de Dieu toutes ces idées (sensibles), a fait croire à plusieurs, qu'ils n' avaient de Dieu qu'une idée négative et qu'ils ne le conaissaient que per remotionem.
Défense. Sect. 6. ch. 3. n. 3.

[3]) Tom. I. De Deo. lib. 1. c. 5. Vergl. auch hier n. 439. 455. 457. 459. 463.

sie damit gewiß nicht sagen, daß wir nur das Dasein und nichts von der Beschaffenheit Gottes, sondern nur, daß wir seine Wesenheit nicht, wie sie in sich beschaffen ist, erkennen, und deßhalb die Frage, was er sei, nicht durch eine eigentliche Erklärung beantworten können. Man kann doch wohl manches von einem Gegenstande wissen, und auch solches, was ihm eigenthümlich ist, ohne deßhalb noch mit Bestimmtheit sein Wesen d. h. den Grund und Inbegriff alles dessen, was ihm eigenthümlich ist, zu kennen. Die Scholastiker pflegen dies schon in der Logik zu bemerken, damit man nämlich nicht mißverstehe, was sie mit Aristoteles sagen, zuerst frage man, ob, und dann, was der Gegenstand sei. Denn wenn man gar keine bestimmte Vorstellung von dem hätte, was ein Name ausdrückt; so könnte man auch nach dem Dasein nicht fragen[1]). Es kann also von Gott manches ausgesagt werden, was nur ihm zukommt, obschon es keineswegs seine Wesenheit bezeichnet, z. B. daß er Schöpfer und Herr des Weltalls ist; und deßhalb wird auch sein Dasein bewiesen, indem man zeigt, daß es einen gemeinsamen Urheber aller Dinge geben muß.

Was dann die Erkenntniß der Beschaffenheit Gottes betrifft, so ist kaum begreiflich, wie Gerdil den Scholastikern die sinnlose Meinung andichten konnte, daß wir dieselbe nur durch Verneinung erkenneten. Sie widerlegen es ausdrücklich, und zeigen, daß und wie wir die Vollkommenheiten, welche wir aus den Geschöpfen kennen, von Gott behaupten müssen[2]). Diese ihre Lehre erörternd, haben wir jedoch erklärt, in welcher Weise unsere Erkenntniß Gottes eben dadurch vervollkommnet wird, daß wir durch die Verneinung bestimmen, wie das, was die Bejahung ausdrückt, in Gott zu denken, oder vielmehr wie es in ihm nicht zu denken sei[3]). Was

---

[1]) Man sehe den Commentar des h. Thomas in Aristotelis Poster. lib. 1. lect. 2. Aber auch in der Untersuchung über Gott weist der h. Lehrer eben hierauf zurück: Cum demonstratur causa per effectum, necesse est uti effectu loco definitionis causae ad probandum causam esse: et hoc maxime contingit in Deo: quia ad probandum aliquid esse, necesse est accipere pro medio quid significet nomen, non autem quod quid est; quia quaestio quid est sequitur ad quaestionem an est. Nomina autem Deo imponuntur ab effectibus. S. p. 1. q. 2. a. 2. ad 2. Cf. QQ. disp. De verit. q. 10. a. 12. ad 4. in contrarium.

[2]) S. Thom. Summa. P. 1. q. 13. a. 2. Scot. in l. 1. sent. dist. 3. q. 2. ab initio.

[3]) Theol. der Vorz. Abh. 2. Hptst. 4.

die Bejahung von Gott ausspricht, wird durch die Verneinung nicht etwa aufgehoben, sondern durch diese vielmehr ausgesagt, es sei das Bejahte alles wahr, aber in einem viel höheren Sinne wahr, als wir zu fassen vermögen.

Man sieht daher auch, wie wenig die Lehre der Scholastiker von dem Einwurf, den ihr Gerdil entgegensetzt, berührt wird. Wenn man nicht wissen könnte, sagte er, was Gott sei; so könne man auch nicht bestimmen, ob er körperlich oder unkörperlich, zusammengesetzt oder einfach sei. Es hätte dieser Einwurf Grund, wenn, was Gerdil kurz vorher sagte, wahr wäre, nämlich: eine negative Idee haben, sei dasselbe, als keine Idee haben, und durch Verneinung erkennen dasselbe, als gar nicht erkennen. Wer ist jemals so thöricht gewesen, zu glauben, daß er einen Gegenstand durch bloße Verneinung erkennen könne? aber wer wird auch hinwiederum läugnen, daß wir von einem Gegenstand manches durch Bejahung aussprechen, und dennoch sein eigenthümliches Wesen nur durch den Gegensatz, den es mit andern bildet, also nur durch Verneinung bestimmen können? —

420 Allein wie will nun Gerdil, worauf ihm alles ankommt, beweisen, daß wir vom Unendlichen eine positive Idee und eine intellectuelle Anschauung haben? Er beginnt von der bei den Scholastikern gewöhnlichen Unterscheidung zwischen dem, was in's Unendliche zunehmen kann (infinitum in potentia) und dem, was unendlich ist, und darum nicht zunehmen kann (infinitum actu;) und unternimmt es dann, an dem Beispiele des Raumes zu zeigen, daß wir nicht bloß von dem infinitum in potentia, sondern auch von dem actu infinitum eine positive Vorstellung haben. Vom Raume will er dieses darthun? ist denn der Raum ein wirklich Unendliches? Gerdil behauptet es. Locke, gegen den er streitet, hatte zugegeben, daß wir einen Raum ohne Gränzen denken; nun läßt sich aber, fährt Gerdil fort, nicht läugnen, daß, was keine Gränzen hat, unendlich ist. Somit denken wir den Raum als ein wirklich Unendliches[1]). Locke räumt aber ferner ein, daß wir den Raum, den wir in unserer Vorstellung über jede gegebne Gränze ausdehnen, übrigens als dem begränzten, welchen wir durch Erfahrung kennen, gleichförmig denken; woraus denn Gerdil

[1]) Ce qui n'a point de bornes, est a tuellement infini; donc l'idée d'un espace sans bornes est l'idée d'un espace infini.
Défense. sect. 6. ch. 3. n. 8.

folgert, daß die Idee des unbegränzten Raumes ebenso positiv sein müsse als jene des begränzten. „Jedoch, so schließt er, positiv oder nicht, genug es ist eine reale Erkenntniß, und eine solche, die wir nicht durch Vermehrung bestimmter Größen gewinnen, und das reicht hin, das ganze System Locke's umzustürzen."

Dem mag so sein: indessen wenn bewiesen werden soll, was nicht nur gegen Locke, sondern auch gegen die Scholastik zur Vertheidigung Malebranche's bewiesen werden mußte; können wir es nicht dahin gestellt sein lassen, ob wir eine positive Vorstellung des Unendlichen haben, wenn wir einen Raum ohne Gränzen denken. Zunächst also würde daraus, daß wir den Raum, den wir jenseits aller Gränzen denken, von dem begränzten Raume im Uebrigen nicht verschieden denken, zwar folgen, daß wir von etwas, das ohne Gränzen wäre, aber nicht, daß wir von demselben, insofern es ohne Gränzen ist, eine positive Vorstellung hätten. Der Raum als Raum könnte uns durch eine positive Vorstellung, aber seine Unendlichkeit doch immer nur durch Verneinung bekannt sein; indem wir nämlich den unendlichen Raum in seiner Unendlichkeit uns nicht anders als durch den Gegensatz mit dem begränzten Raum vorzustellen vermöchten.

Aber werden wir zugeben, daß der Raum nicht bloß in's Unendliche vergrößert werden kann, sondern (actu) unendlich sei, und von uns als solcher gedacht werde? Gerdil sucht es auch dadurch zu erhärten, daß ein dem Vermögen nach (potentia) Unendliches ein wirklich (actu) Unendliches voraussetze. Könnte ja, sagt er, die Materie nicht in's Unendliche theilbar sein, wenn sie nicht schon wirklich unendlich viele Theile in sich schlösse. Ebenso würden wir auch in unsern Gedanken nicht einen Raumtheil an den andern reihen können, wenn wir nicht die Vorstellung des unendlichen Raumes hätten, der sie alle einschließe.

Geben wir einmal zu, daß die Materie, um in's Unendliche theilbar zu sein, unendlich viele Theile in sich enthalten müsse; würde daraus folgen, daß *jedwedes*, das in's Unendliche zu*nehmen* kann, ein wirklich Unendliches seiner Art voraussetze? Mit nichten. Gerdil wird nicht läugnen, daß zu den Körpern, die da sind, immer neue ohne Aufhören hinzukommen könnten; setzt aber dies voraus, daß schon unendlich viele Körper irgendwo existiren? Und die Dauer des Weltalls wird sie nicht in's Unendliche zunehmen? und doch sind die Theile derselben, die ohne Ende aufeinander folgen, nicht schon vorhanden.

Freilich, wird man erwiedern, aber dies ist das Eigenthümliche der Zeit, daß ihre Theile nicht nebeneinander da sind, sondern der eine beginnt, während der andere aufhört zu sein: wohingegen die in's Unendliche vermehrten Körper von einem Raume eingeschlossen sein müßten. —

Das ist allerdings der Gedanke Gerdil's: ebenso wie Kant, meint er, daß der Raum ein Unendliches sei, in dem alle jetzt daseienden Körper jeder einen Theil einnehmen, aber immer mehr Körper Platz finden können: mit dem Unterschied jedoch, daß Kant diesen unendlichen Raum für eine reine, und daher leere Anschauung, Gerdil aber für ein Wirkliches hält. Ist jedoch nicht eben dies ein Irrthum, den Raum für sich d. h. abgesehen von den Körpern, als ein Wirkliches zu denken? Innerhalb der Körperwelt ist der Raum ohne Zweifel etwas Wirkliches; aber jenseits derselben ist er nichts als eine Möglichkeit. Daß außer der bestehenden Welt immer mehr Körper hervorgebracht, und die daseienden in immer größerer Weite von einander entfernt werden können; setzt keineswegs den Raum als ein wirkliches Unendliche, sondern nur als ein Wirkliches voraus, das ebenso wie die Körper und die Entfernung der Körper immer größer werden kann.

Auf jenen ersten Beweis also, den Gerdil führte: „Wir denken einen Raum ohne Gränzen, was aber ohne Gränzen, das ist auch unendlich;" — erwiedern wir, daß wir den wirklichen Raum und die wirkliche Zeit nothwendig als begränzt und folglich als endlich; den noch unbestimmten Raum und die noch unbestimmte Zeit freilich auch ohne bestimmte Gränzen, und nur den außer der wirklichen Welt noch möglichen Raum und die zukünftige Zeit ohne Ende, und folglich weder den Raum noch die Zeit als ein wirklich Unendliches (actu infinitum) denken. Und wollen wir mit Genauigkeit reden, so haben wir gar keine Vorstellung von einem unendlichen Raume und einer unendlichen Zeit, sondern nur die Einsicht, daß Raum und Zeit Größen sind, die in's Unendliche vermehrt werden können.

421. Gerdil zwar meint, daß man nur darum läugne, sich einen unendlichen Raum denken zu können, weil man ihn sich nicht mit der Einbildungskraft vorstellen könne. Aber wir reden von den intellectuellen Vorstellungen, und sagen: Was nicht sein kann, kann auch nicht gedacht, und folglich mit der Vernunft ebensowenig als mit der Einbildungskraft angeschaut werden; ein wirklicher Raum ohne Gränzen ist aber ebenso unmöglich, als eine

wirkliche Zeit ohne Maß oder Zahl. Denn was ist der wirkliche Raum, wenn nicht die Orte, welche die wirklichen Körper einnehmen, und die Entfernungen, die zwischen den Körpern bestehen? Diese Orte und Entfernungen aber sind nothwendig endlich, und folglich auch ihr Inbegriff der wirkliche Raum. Nur das denken wir, was ist; nämlich die in der Natur der Dinge liegende Möglichkeit, daß der wirkliche Raum ebenso wie die Körper, ihr Umfang und ihre Entfernung, ohne Aufhören vergrößert werde. Wenn dagegen Gerdil so sehr darauf dringt, daß der Raum als ein wirklich Unendliches gedacht werde; so möchte dies zuletzt seinen Grund darin haben, daß er sich von Malebranche verleiten ließ, den Raum mit der göttlichen Unermeßlichkeit zu verwechseln: und wenn er so oft seinen unendlichen Raum auch eine Ausdehnung ohne Gränzen nennt, so kann man nicht umhin, sich an das erste Attribut der Einen Substanz Spinoza's zu erinnern; wenngleich ohne Zweifel Gerdil weit entfernt war, darauf hindeuten zu wollen. —

Indeß sehen wir hievon ab, und geben wir einmal zu, daß ein wirklich unbegränzter Raum denkbar sei; noch mehr, geben wir zu, daß dieser unbegränzte Raum gleich unserer Atmosphäre mit Luft und Licht erfüllt sei: würden wir deßhalb, diese gränzenlose Ausdehnung und diese Massen ohne Maß uns vorstellend, das Unendliche, nach dem wir fragen, denken? Keineswegs. Gäbe es auch, sagt der h. Thomas, einen unendlichen Körper, so wäre das nur ein Unendliches der Größe nach; die wahre Unendlichkeit aber, jene, die wir von Gott aussagen, ist eine Unendlichkeit des Wesens und des Seins[1]). Jene Massen von Luft und Licht wären auch bei unendlicher Größe ihrem Sein nach sehr beschränkt; denn sie würden doch immer nur die ihnen eignen Realitäten besitzen, jener der übrigen Körper aber, geschweige denn der Vollkommenheiten geistiger Wesen entbehren. Dieses muß aber um so mehr auch vom Raume gelten, als derselbe, wenn er auch abgesehen von den Körpern etwas Wirkliches wäre, doch ohne Zweifel keine Substanz sein könnte. Somit würde Gerdil, auch wenn alles, was er vom Raume sagte, zugegeben werden müßte,

[1]) Aliud est esse infinitum secundum essentiam et secundum magnitudinem. Dato enim, quod esset aliquod corpus infinitum secundum magnitudinem, utpote ignis vel aër, non tamen esset infinitum secundum essentiam; quia essentia sua esset terminata ad aliquam speciem per formam et ad aliquod individuum per materiam. S. p. 1. q. 7. a. 3.

dennoch nicht bewiesen haben, was er beweisen mußte. Denn jenes Unendliche, dessen Erkenntniß ihm zufolge die Erkenntniß aller Dinge vermittelt, ist ja das seinem Wesen nach Unendliche, das Sein ohne Beschränkung. Von diesem also und nicht von der Ausdehnung ohne Schranken mußte er zeigen, daß wir es nicht durch seinen Gegensatz mit dem Endlichen, sondern durch sich selbst erkennen; und um so mehr mußte er dieses beweisen, als die Scholastiker, die er widerlegen will, die Unmöglichkeit, das Absolute direkt zu erkennen, gerade aus der Unendlichkeit des Seins darzuthun pflegen (n. 378.).

VIII.

Ob die Dinge von uns in der Ordnung, in welcher sie entstehen und sind, erkannt werden.

422. Gerdil schließt die Untersuchung, in welche wir ihm gefolgt sind, mit einer Stelle, in welcher Malebranche jenen seinen Satz, daß wir das Unendliche früher als das Endliche erkennen, sehr schlagend beweisen soll. Die Stelle lautet also: „Das unendliche Sein denken wir schon dadurch allein, daß wir das Sein denken, ohne zu bestimmen, ob es endlich oder unendlich sei: um aber ein endliches Sein zu denken, müssen wir nothwendig von der allgemeinen Vorstellung des Seins etwas ausscheiden; diese also muß vorhergehen: somit erkennt der Geist nichts, es sei denn in der Idee des Unendlichen selbst: und diese Idee wird so wenig durch Vereinigung und Vermischung aller Ideen der besonderen Wesen, wie die Philosophen meinen, gebildet, daß vielmehr umgekehrt alle besonderen Ideen nur auf einer Theilnahme an der allgemeinen Idee des Unendlichen beruhen; wie auch Gott sein Sein nicht von den Geschöpfen erhält, sondern alle Geschöpfe nur dadurch sind, daß sie auf unvollkommne Weise am göttlichen Sein Theil haben[1])."

---

[1]) Rien n'est plus vrai, que le raisonnement du P. Malebranche, que nous avons l'idée de l'infini avant celle du fini. Car nous concevons l'Être infini de cela seul, que nous concevons l'Être, sans penser, s'il est fini ou infini: mais afin que nous concevions un être fini, il faut nécessairement retrancher quelque chose de cette notion générale de l'Être, la quelle par conséquence doit précé-

In diesen wenigen Sätzen Malebranche's finden wir die beiden Ansichten, von welchen die Anhänger der synthetischen Philosophie am meisten irregeleitet werden, vereinigt. Die erste besteht in der schon mehr erwähnten Verwechslung des Absoluten und Unendlichen mit dem Allgemeinen und Unbestimmten. Dadurch, daß wir das Sein denken, ohne zu denken, ob es endlich oder unendlich sei, haben wir wohl die Vorstellung des allgemeinen und unbestimmten, aber keineswegs des absoluten und unendlichen Seins; und nicht dadurch erhalten wir den Begriff eines endlichen Wesens, daß wir aus der Idee des Unendlichen etwas ausscheiden, sondern dadurch daß wir zu dem Sein im Allgemeinen, dem unbestimmten, etwas hinzudenken, wodurch es bestimmt wird. Doch darüber möge, was im sechsten Abschnitt aus dem h. Thomas mitgetheilt wurde, genügen. — Der andere Irrthum, den wir in Malebranche's Beweisführung finden, ist die Voraussetzung, daß die Ordnung, in welcher die Dinge erkannt werden, keine andere sein könne, als jene, in welcher sie entstehen. Wie das göttliche Sein nicht etwa die Dinge zur Voraussetzung hat, sondern umgekehrt die Dinge Gottes Sein als ihren letzten Grund voraussetzen; so meint er, könne auch das Unendliche nicht aus dem Endlichen, sondern dieses müsse aus jenem erkannt werden. Und wenn er vom göttlichen Erkennen redete, so hätte er ohne Zweifel Recht. Denn dieses kann nicht von den Dingen verursacht werden, sondern muß vielmehr als eine Ursache der Dinge früher als diese sein. Umgekehrt aber wird in uns das Wissen von den Dingen verursacht, beginnt von ihnen und endet in Gott, dem Grunde von allem. Dies ist die Lehre, welche der h. Thomas an vielen Orten wiederholt, und welche von uns schon oben (n. 219.) ausführlicher mitgetheilt wurde.

423. Hätten Gerdil und Andere, die ihm gefolgt sind, dieselbe vor Augen gehabt; so würden sie sich wohl für ihren Grundsatz, daß auch wir das Endliche aus dem Unendlichen erkennen,

---

der: ainsi l'esprit n'apperçoit aucune chose, que dans l'idée même de l'infini: et tant s'en faut, que cette idée soit formée par l'assemblage confus de toutes les idées des êtres particuliers, comme le pensent les philosophes, qu'au contraire, toutes ces idées particulières ne sont que des participations de l'idée générale de l'infini, de même que Dieu ne tient pas son être des créatures, mais toutes les créatures ne sont que des participations imparfaites de l'Être divin. Défense. Sect. 6. ch. 3. n. 11.

auf einen Beweis, den der h. Thomas für das Dasein Gottes vorbringt, nicht berufen haben. Dieser Beweis ist aus den verschiedenen Graden des Seins, die wir in den Dingen unterscheiden, entnommen. „Es giebt, sagt der Heilige, in den Dingen ein mehr oder weniger Gutes, Wahres, Edles und so ferner. Dies Mehr und Weniger wird aber von den verschiedenen Wesen ausgesagt, jenachdem sie dem, was am Meisten (ein solches) ist, sich nähern; wie z. B. mehr warm ist, was sich mehr dem Wärmsten nähert. Es giebt also ein Wahrstes, ein Bestes, ein Edelstes und folglich auch etwas, das am Meisten ist[1])." — Darin findet nun Gerdil klar ausgesprochen, nicht nur, daß es verschiedene Grade von Vollkommenheit in den Dingen gebe, sondern auch, daß wir diese Grade nur unterscheiden können, indem wir sie mit der höchsten Vollkommenheit, als der einzigen Norm, nach der sie können beurtheilt werden, vergleichen. „Wenn aber das, schließt er, so wird diese höchste Vollkommenheit zuerst, und aus ihr das mehr oder minder Vollkommne erkannt[2])." Somit wird der h. Thomas wiederum durch seine eignen Prinzipien widerlegt.

Indessen macht sich doch Gerdil selbst einen Einwurf aus dem Beispiel, das der h. Thomas von dem Wärmeren und Wärmsten hernimmt: „Man könne, so lautet der Einwurf, urtheilen, daß eine Sache wärmer, als die andere sei, ohne eine Vorstellung von der größten Wärme zu haben." Und wie löst Gerdil diese Schwierigkeit? „Die Wärme, antwortet er, sei nichts als eine Empfindung der Seele; diese könne also urtheilen, daß die Empfindung der Wärme, die sie jetzt habe, stärker sei, als die vorhergehende, ohne deßhalb die Empfindung der höchsten Wärme, die möglich ist, erfahren zu haben. Aber die verschiedenen Grade der Vollkommenheit der Dinge seien nicht wie die Wärme Modificationen der Seele, und somit könne die Seele sie auch nicht nach der Empfindung, die sie in sich erfahre, sondern nur durch Vergleichung mit der höchsten Vollkommenheit unterscheiden."

---

[1]) Invenitur enim in rebus aliquid magis et minus bonum et verum et nobile et sic de aliis hujusmodi. Sed magis et minus dicuntur de diversis, secundum quod appropinquant diversimode ad aliquid, quod maxime est, sicut magis calidum est, quod magis appropinquat maxime calido. Est igitur aliquid, quod est verissimum et optimum et nobilissimum et per consequens maxime ens. S. p. 1. q. 2. a. 3.

[2]) Défense. Dissert. préliminaire. n. 26. Principes métaphys. liv. 2. pr. 10.

Es ist ein sonderlicher Schluß: „Die Seele kann die Grade der Vollkommenheit, die in den Dingen sind, nicht nach den Empfindungen, die sie in sich erfährt, unterscheiden; also muß sie dieselben durch Vergleichung mit der höchsten Vollkommenheit kennen lernen." Doch ohne hierauf näher einzugehen, fragen wir, ob denn Gerdil nicht vielmehr hätte schließen müssen, daß der h. Thomas in der Wärme ein sehr unpassendes Beispiel gewählt habe? Wenn er sagen wollte, die höheren und niederen Grade könnten nur aus dem höchsten erkannt werden; so durfte er nicht auf die verschiedenen Grade der Wärme, als auf ein bekanntes Beispiel hinweisen: denn von diesen ist es ja, wie Gerdil eingesteht, nicht wahr, daß die niederen aus dem höchsten erkannt werden. Was wollte also der h. Lehrer sagen? Nichts anders, als was in seinen Worten selber liegt. Es ist ja in dieser ganzen Stelle nicht von der Erkenntniß der verschiedenen und höchsten Grade, sondern von ihrem Dasein die Rede. Und wenn etwa der Ausdruck magis et minus dicuntur auf die Erkenntniß hinzuweisen scheinen könnte; so geht aus dem Zusatz: sicut magis calidum est, quod magis appropinquat maxime calido hervor, daß der Heilige auch jenes dicuntur in keinem andern Sinne nahm: wie denn auch wir statt „höhere und niedere Grade sind" zu sagen pflegen: „höhere und niedere Grade nennt man jene, welche u. s. w." Was der h. Thomas hier zu beweisen hatte und wirklich beweist, ist dies: „Weil es ein mehr oder weniger Gutes, Wahres, Edles giebt, so muß es auch ein Bestes, Wahrstes und Edelstes geben; denn verschiedene Grade setzen einen höchsten Grad voraus. Das Beste und Wahrste ist aber nichts anders als das höchste Sein, das, was am meisten ist. Denn jegliches Gute und Wahre ist in dem Grade gut und wahr, als es ist (Sein hat)." Darin konnte nun Gerdil den Grundsatz, daß die niederen und höheren Grade aus dem höchsten erkannt werden, nur deßhalb finden, weil er mit Malebranche in dem Vorurtheil befangen war, daß die Ordnung, in welcher die Dinge von uns erkannt werden, der Ordnung ihres Seins entsprechen müsse.

424. Es giebt Gelehrte, welche die Anschauung des Absoluten nicht bloß, wie Gerdil aus den Prinzipien des h. Thomas herleiten, sondern bei diesem h. Lehrer als die ihm eigne Ansicht nachweisen wollen, und auch sie berufen sich auf die eben erwogne Stelle. Sie hätten aber, abgesehen von allem, was wir oben aus der Erkennt-

nißlehre des Heiligen mitgetheilt haben, aus dem Artikel selbst, worin jene Stelle vorkommt, die wahre Ansicht des h. Thomas leicht ermitteln können. Er beginnt nämlich mit der Frage, ob Gott von uns durch sich selbst, also unmittelbar erkannt werde, und dieselbe wie überall, auch hier verneinend, macht er sich den Einwurf: „Es sei unmittelbar gewiß, daß es Wahrheit gebe, Gott aber sei die Wahrheit." Nach der Ansicht unserer Gegner hätte er also hierauf erwiedern müssen: „Das Dasein der Wahrheit sei zwar unmittelbar gewiß; aber darum werde von uns nicht sofort mit Bestimmtheit erkannt, daß die Wahrheit ein für sich bestehendes Wesen, und zwar das höchste Wesen selbst, daß sie Gott sei." Wie aber lautet die Antwort des h Thomas? „Daß es, sagt er, irgend eine Wahrheit gebe, die Wahrheit im allgemeinen, sei zwar unmittelbar gewiß; aber nicht auch, daß es eine höchste Wahrheit gebe." Dies nämlich wird uns erst daraus gewiß, daß es ein mehr und minder Wahres giebt. Demzufolge müssen wir, um das mehr und minder Gute, Wahre, Vollkommne zu denken, den Begriff des Guten, des Wahren, des Vollkommnen, aber keineswegs den Begriff des absolut Guten, Wahren, Vollkommnen haben.

Aber noch mehr. In den Sätzen, welche man aus dem h. Lehrer anführt, ist nicht nur nicht bewiesen, was unsere Gegner wollen, daß nämlich das höchste Wahre und Gute früher als das mehr und minder Wahre und Gute erkannt werde; sondern nicht einmal, daß wir aus dem mehr oder minder Guten das absolut Gute und Wahre erkennen. Wie das? Daraus, daß es Grade des Seins, und somit mehr und minder Wahres und Gutes giebt, folgt freilich, daß es unter dem Wahren und Guten ein Wahrstes und Bestes giebt; aber es folgt noch keineswegs, daß es auch ein absolut Gutes und Wahres, ein Gutes, Wahres, ein Sein ohne Beschränkung giebt. „Aber, dann folgt auch daraus das Dasein Gottes nicht." Freilich nicht, und deßhalb schließt auch der h. Thomas seine Beweisführung nicht mit dem angeführten Satze: es müsse also auch etwas geben, das am meisten wahr u. s. w sei; sondern, um hieraus das Dasein Gottes zu folgern, fährt er vielmehr mit einem Axiom der damals allgemein gültigen Philosophie also fort: „In jeglicher Art aber ist das, worin sich, was der Art eigenthümlich ist, im höchsten Grade findet, die Ursache alles andern derselben Art; wie z. B. das Feuer, das unter

allem Warmen das Wärmste ist, auch die Ursache alles Warmen ist. Giebt es also etwas, das unter allem, was ist, am meisten ist, ein höchstes Sein, ein Wahrstes und Bestes; so giebt es auch etwas, das allen Dingen Ursache ihres Seins, ihrer Wahrheit und jeglicher Vollkommenheit ist; und diese höchste Ursache alles Seins, alles Guten und Wahren nennen wir Gott."

So hat nun der h. Thomas aus den verschiedenen Graden des Seins Gott zwar als die Ursache aller Dinge; aber deßhalb noch immer nicht als das Absolute erkannt. Zu dieser Erkenntniß leitet er uns erst in den folgenden Untersuchungen hin, indem er zeigt, daß dies Wesen, welches die Ursache alles Seins ist, in reinster Einfachheit alle Vollkommenheit in sich schließen und ohne jegliche Schranke unermeßlich, ewig, unendlich sein muß. Und wie er aus dieser seiner Beschaffenheit darthut, daß das höchste Wesen zwar in aller Wahrheit, aber doch in ganz anderer Weise als die übrigen Dinge Sein, Wahres und Gutes ist; so unterläßt er auch nicht zu zeigen, daß es nicht etwa auf dieselbe Weise Ursache alles Seins ist, wie das Feuer die Ursache alles Warmen, das Licht die Ursache alles Hellen ist. Wie das höchste Wesen, weil es alles Sein in sich faßt, von jeglichem Sein dem ganzen Wesen nach verschieden — über aller Gattung — ist; so ist auch die höchste Ursache, weil sie Ursache alles Seins ist, in ihrem Wirken von jeglicher Ursache verschieden.

Wir werden diesen Gedanken des h. Lehrers, wenn von der Schöpfung die Rede sein wird, mehr entwickeln; hier genügt es, auch in diesen Untersuchungen eben jene Stufen der fortschreitenden Erkenntniß, die wir oben bezeichneten, wiedergefunden zu haben. Zuerst erkennen wir das Sein und Wesen der endlichen Dinge; aber nur durch jene allgemeinsten Begriffe des Seins, Wahren und Guten. Nachdem wir sodann in den Dingen die verschiedenen Grade des Seins erkannt und dadurch die Gattungsbegriffe gewonnen haben; werden wir auf ein höchstes Wesen, das die eine Ursache alles mannigfaltigen Seins ist, hingeleitet. Erst dann aber, wenn wir betrachten, auf welche Weise dieses höchste Wesen, das sich selbst Grund ist, das Sein und jegliche Vollkommenheit in sich enthalte; erringen wir den Begriff des reinen und absoluten Seins, und erringen ihn nur dadurch, daß wir alle Begriffe des Positiven, das wir kennen, durch die Negation der Schranken, worin wir es kennen, über sie selbst er-

heben. Darum sagte oben der h. Thomas, jenes Sein, das wir zuerst und in allem erkennen, sei das höchste Allgemeine, weil es in jedem Dinge sei; das Sein aber, das die eine Ursache aller Dinge ist, werde nicht nur nicht in jedem Dinge miterkannt, sondern könne seiner Eigenthümlichkeit nach aus keinem vollkommen erkannt werden: weil es über alle hinausliege. (n. 410.)

425. Aber freilich diese Gedanken kann man nur festhalten, wenn man über das Allgemeine nach dem Realismus des h. Thomas urtheilt. Denn wer mit den Formalisten behaupten wollte, daß das Allgemeine auch als solches in den Dingen wirklich sei; der möchte freilich auch behaupten, daß jenes Sein, welches wir zuerst und in allen Dingen erkennen, das absolute sei. Nach den Formalisten ist, was wir durch einen allgemeinen Begriff auffassen, in den Dingen nicht als ein Vervielfältigtes, sondern als Eines, das nur insofern eine Vielheit bildet, als es sich in verschiedenen Einzeldingen offenbart, oder wie die neue Philosophie zu reden pflegt, besondert. Wenden wir nun dieses auf das höchste Allgemeine an, so ist alles einzelne Sein, Wahre und Gute in seinen verschiedenen Graden nur die mannigfaltige Erscheinung des allgemeinen Seins, Wahren und Guten, das als das eine Wesen der tiefste Grund von allem ist. So, aber auch nur so versteht man, wie das Absolute in unserer Erkenntniß das Erste, und wie es in jeder intellectuellen Auffassung der Dinge als die höchste Norm enthalten sein soll. Denn man hat das Absolute zum allgemeinen Wesen aller Dinge, und somit diese in ihrer Einzelnheit und Endlichkeit zu bloßen Erscheinungen gemacht; nun ist es aber sehr wahr, daß die Erkenntniß der Dinge erst dadurch zu einer intellectuellen wird, daß sie ihr Wesen erfaßt.

Ist aber, was ein allgemeiner Begriff enthält, in den Einzeldingen, die durch ihn gedacht werden, als ein Vervielfältigtes da, und folglich das Allgemeine als *solches* nur im denkenden Geiste; so sind auch die Dinge nicht mehr mannigfaltige Erscheinungen eines Wesens, sondern ebenso viele Einzelwesen, deren jedwedes sein eignes Sein und in ihm den Grund seiner Erscheinungen hat. Demzufolge ist das Sein, das wir von allen Dingen denken, das einem jeden eigne und deßhalb einzelne, für sich bestehende Wesen. Wir denken es freilich als Grund von Erscheinungen, der sich als solcher in allen Dingen wiederfindet; aber keineswegs als den einen Grund des Seins aller Dinge. Eben-

deßhalb also, weil die Dinge durch Gottes Schöpfermacht ein für sich bestehendes Wesen empfangen haben, und diesem Wesen nach von ihm durchaus verschieden sind; können sie auch für sich intellectuell d. h. nicht nur der Erscheinung, sondern auch dem Wesen nach erkannt werden.

426. „Nicht doch, entgegnet hier Gioberti; denn die Dinge sind als erschaffene ihrem Wesen selber nach von Gott abhängig; sie können also auch ihrem Wesen nach nicht erkannt werden, wenn diese ihre Abhängigkeit nicht erkannt wird." Indessen das heißt nur wiederum die intellectuelle und wahre Erkenntniß mit der möglichst vollständigen verwechseln. Um aus den Erscheinungen das Wesen der Dinge zu erkennen, brauchen wir nicht sofort alles zu erkennen, was dies Wesen, wenngleich nothwendiger Weise, in sich schließt. Wir sagen: „um aus den Erscheinungen;" denn wenn irgend eine Wesenheit durch sie selbst erkannt d. i. geschaut wird, so wird auch alles, was zu ihr gehört, erkannt. Der reine Geist also, dessen Blicke sein eigen Wesen und das Wesen aller erschaffenen Dinge erschlossen ist, muß in demselben, wie die übrigen Eigenschaften, so auch jene Abhängigkeit des Seins, die allen Geschöpfen eigen ist, von vornherein erkennen. Daher ist auch, wie die Theologen einstimmig lehren, die Erkenntniß, welche die Engel von sich und den Geschöpfen haben, stets von der Erkenntniß Gottes begleitet (n. 124.).

Nichtsdestoweniger ist nach der ebenso allgemeinen Lehre der Scholastiker auch diese Erkenntniß, die der Engel durch seine natürlichen Kräfte von Gott hat, keine unmittelbare, auch er kennt das reine und absolute Sein nur nach der Aehnlichkeit und dem Gegensatz, den es mit dem Geschaffenen bildet. Man sieht hieraus, wie weit die Gottesgelehrten der Vergangenheit entfernt waren, anzunehmen, daß die Erkenntniß in uns dem Ursprunge der Dinge entsprechen müsse. Wohl haben auch sie eingesehen, daß das Wissen nur dann vollendet ist, wenn der höchste Grund alles Seins der Dinge auch Anfang und Norm ihrer Erkenntniß ist; aber es war ihnen ebenso wenig verborgen, daß die Beschaffenheit des Wissens — so lange es ein bloß natürliches ist — der natürlichen Beschaffenheit des Wissenden entsprechen muß. Man begegnet bei ihnen einem Gedanken, der ebenso tief als wahr ist, aber freilich nicht im Sinne der Emanationslehre gedeutet werden darf. Der Geist ist durch die Schöpfung von Gott ausgegangen,

und soll durch die Erkenntniß zu ihm, seinem Ursprung zurückkehren. Er muß aber diese Rückkehr von jener Stufe beginnen, auf der er sich gestellt findet: denn von der ersten Erkenntniß ist es wahr, daß sie nichts Höheres, als das Wesen der Erkennenden zum Gegenstande haben kann. Der Engel also beginnt von dem rein Geistigen, das er in sich selber schaut, und erhebt sich von ihm zu Gott um so viel leichter, sicherer und vollkommner, als er ihm näher steht. Der Mensch aber, in welchem der Geist mit dem Körper zu einer Natur vereinigt ist, muß vom Sinnlichen anfangen, durch dieses zum Geistigen, und endlich über das Geistige hinaus zu Gott sich erheben.

Drittes Hauptstück.

Lehre der hh. Väter über denselben Gegenstand.

427. Man hat sich für die unmittelbare Erkenntniß des Göttlichen oft auf die Lehre der Kirchenväter berufen. Gerdil begnügt sich, außer dem h. Augustin, aus welchem er viele Stellen mittheilt, Minutius Felix zu nennen[1]), verweist uns aber auf Thomassin, der in seinem dogmatischen Werke sich über diese Frage verbreitet[2]). Auch Staudenmaier[3]) und Klee[4]) häufen die Citate, so daß man glauben sollte, hier wenigstens die Scholastik mit der Philosophie der Väter in offenem Widerspruche zu finden. Indessen je wichtiger dieser Lehrpunkt ist, von dem die ganze Philosophie ihre Richtung erhält, und je inniger er mit vielen theologischen Untersuchungen zusammenhängt; um so mehr dürfen wir erwarten, daß sich bei aufmerksamer Betrachtung auch hier bewähren müsse, was wir in der Bulle des Papstes Sixtus V. lasen, daß nämlich die Scholastik aus den reichhaltigen Quellen des göttlichen Wortes und der Ueberlieferung der Väter hervorgegangen, und insbesondere auch dazu dienlich sei, die Schriften der Väter mit mehr Sicherheit und Nutzen zu lesen[5]). Diese Uebereinstimmung der Väter und Scholastiker nachzuweisen, ist für unseren Zweck von so großer Bedeutung, daß wir deßhalb die Ausführlichkeit, welche derlei Untersuchungen nöthig machen, nicht scheuen zu müssen glauben.

Wir theilen die Zeugnisse, die man uns entgegenstellt, ihrem Inhalte nach in verschiedene Reihen.

---

[1]) Défense Diss. prèlim. — [2]) Theol. Dogm. lib. 1. c. 4. — [3]) Die christl. Dogmatik. Bd. 2. §. 20. S. 57. und ff. — [4]) Dogm. Bd. 2. — [5]) Theol. der Vorzeit. Vierter Band. n. 39.

I.

In welchem Sinne die hl. Väter die Erkenntniß Gottes eine angeborne nennen.

428. Die meisten Gelehrten, welche eine unmittelbare Erkenntniß Gottes annehmen, erklären dieselbe auch für eine angeborne: und zwar gehen einige so weit, zu behaupten, daß die menschliche Seele mit dem wirklichen Gedanken an Gott geschaffen werde, und denselben, ob sie gleich seiner sich nicht bewußt sei, nie verliere; andere jedoch begnügen sich mit dem habitualen Erkennen. Die Seele, sagen sie, habe nicht bloß von ihrem Ursprung an das Vermögen, zur Erkenntniß Gottes zu gelangen, sondern trete mit einem in ihr ruhenden Wissen von Gott in's Dasein. Dieses Wissen sei der tiefere Grund ihrer vernünftigen Natur, das intellectuelle Licht und der Same aller Erkenntniß. Aus ihm entwickle sich zunächst jenes unmittelbare Wahrnehmen und Empfinden des Göttlichen, das Jacobi Glaube nenne, das jedoch durch fortgesetztes Denken zum hellen Bewußtsein gesteigert werde. Fragen wir dann nach der Ursache dieses ursprünglichen Wissens oder Glaubens; so heißt es, Gott offenbare sich durch sich selbst dem Geiste, den er schuf, und setze ihn dadurch von vornherein in den Besitz der Wahrheit, durch die und in der er alles erkenne, was er erkenne. — Für jeden dieser Punkte bringt man Stellen der Kirchenväter vor; wir beginnen von jenen, in welchen ausdrücklich von einem angebornen Wissen Gottes die Rede sein soll.

Der h. Justinus also sagt, „der Ausdruck Gott sei kein Name, sondern" (die Bezeichnung für) „eine der menschlichen Natur eingepflanzte Ueberzeugung von einem unnennbaren Wesen[1])." Ebenso hörten wir schon oben (n. 227.) Clemens von Alexandrien die Allgemeinheit der Erkenntniß des einen wahren Gottes daraus erklären, daß sie dem Menschen ei-ngepflanzt sei[2]), und noch bestimmter sprach der h. Johannes von Da-

[1]) *Τὸ θεὸς προσαγόρευμα οὐκ ὄνομά ἐστι, ἀλλὰ πράγματος δυσεξηγήτου ἔμφυτος τῇ φύσει τῶν ἀνθρώπων δόξα.* Apol. II. n. 6.

[2]) *Τοῦ πατρὸς ἄρα καὶ ποιητοῦ τῶν συμπάντων ἐμφύτως καὶ ἀδιδάκτως ἀντιλαμβάνεται πάντα πρὸς πάντων.* Strom. V. n. 14. Edit. Potter. p. 729.

maskus: „Gott hat uns nicht in gänzlicher Ungewißheit gelassen. Denn allen ist die Erkenntniß, daß Gott sei, von ihm selbst ursprünglich eingepflanzt[1]). Tertullian endlich schreibt die Erkenntniß Gottes der Lehre zu, „welche in die uns angeborne Natur und das eingeborne Bewußtsein stillschweigend niedergelegt ist[2])."

429. Was also erwiedern wir auf solche Zeugnisse? Vor allem müssen wie bemerken, daß man, wenn in ihnen auch eine im strengen Sinne angeborne Erkenntniß Gottes gelehrt würde, deßhalb noch keineswegs berechtigt wäre, sich auf dieselben für die unmittelbare Erkenntniß Gottes zu berufen. Unsere Gegner wollen zwar, daß die unmittelbare Erkenntniß, die sie lehren, angeboren sei; aber dürfen sie etwa behaupten, daß jede angeborne Erkenntniß unmittelbar ist? Wenn Gott, wie er den ersten Menschen mit allem Reichthum auch des natürlichen Wissens erschuf, so auch die Seele eines Kindes mit einem ausgebildeten Erkenntnißvermögen in's Dasein treten ließe; würden deßhalb alle Begriffe, mit welchen diese Seele geboren würde, unmittelbare sein? Ebenso wenig als es jene des ersten Menschen waren. Entspricht es der Natur des Menschen, Gott durch ihn selbst zu erkennen; so wird die angeborne Idee Gottes allerdings eine unmittelbare sein: ist es aber unserer Natur eigen, Gott durch seine Werke zu erkennen; so muß auch das angeborne Wissen von Gott, wofern es ein natürliches bleiben soll, ein vermitteltes d. h. ein solches sein, das sich in Begriffen bewegt, die zunächst etwas Geschaffenes, und das Göttliche nur nach der Analogie und dem Gegensatz mit diesem vorstellen. Die Scholastiker lehren, daß die Engel ihr natürliches Wissen sich nicht erwerben, sondern mit demselben geschaffen wurden: dies hindert sie aber nicht, auch von den Engeln zu behaupten, daß sie durch ihre natürlichen Kräfte Gott nicht unmittelbar, sondern nur aus seinen Werken erkennen.

Wahr ist, daß die angeborne Idee Gottes, wenn wir durch sie Gott nicht unmittelbar erkennen, andere Ideen voraussetzt und folglich nicht die einzige angeborne sein kann. Könnten aber die

---

[1]) *Πᾶσι γὰρ ἡ γνῶσις τοῦ εἶναι θεὸν ὑπ' αὐτοῦ φυσικῶς ἐγκατέσπαρται.* De fide orth. lib. 1. c. 1. Siehe die Stelle im Zusammenhange Theol. der Vorzeit Bd. 2. S. 26.

[2]) Doctrina naturae congenitae, et ingenitae conscientiae tacita commissa. De testim. animae c. 5.

Gegner etwa auch beweisen, daß die hh. Väter, wie sie das Gottesbewußtsein als das allein ursprüngliche darstellen, und von ihm alle Erkenntniß unser selbst und der Welt abhängig machen? Im Gegentheil werden wir sogleich sehen, daß die Väter, auf welche man sich beruft, wofern ihre Worte von einem wahrhaft angebornen Wissen zu deuten wären, nicht bloß die Idee Gottes, sondern eine ganze Menge von Begriffen für angeborne erklärt hätten. Staudenmaier freilich versichert, daß Minucius Felix nicht nur den Begriff der Gottheit als einen in unserm Geiste gegebnen voraussetze, sondern auch ohne das Gottesbewußtsein das Welt- und Selbstbewußtsein des Menschen für unmöglich halte[1]). Aber Minucius redet nicht von dem bloßen Bewußtsein, sondern von der tieferen Erkenntniß sowohl Gottes als der Welt und unser selbst. Alles, sagt er, was diese dreifache Erkenntniß umfasse, sei so innig verbunden und verkettet, daß der Mensch die Fragen über sein Wesen, seinen Ursprung, seinen Endzweck nicht lösen könne, wenn er nicht über das All der Dinge Untersuchungen anstelle, und die Natur und Beschaffenheit der Gottheit sorgfältig durchforsche[2]). Damit wird also nicht gelehrt, daß die ersten Begriffe von der Welt und uns selbst, den Begriff Gottes voraussetzen, sondern daß die Wissenschaft vom Menschen und von der Welt nicht gelingen kann, wenn wir nicht auch richtige Vorstellungen von der Gottheit haben. — Unbegreiflich aber ist es, wie Staudenmaier in der Anmerkung hinzufügen kann: „Ebenso Clemens Alexandrinus;" da Clemens in den Worten, die Staudenmaier selbst beifügt, gerade umgekehrt die Erkenntniß Gottes aus der Erkenntniß unser selbst entstehen läßt, ein Gedanke, der bei ihm oftmals wiederkehrt[3]).

Da also keiner dieser Väter die Erkenntniß Gottes, die sie eine angeborne nennen, auch für die erste, oder für eine solche

---

[1]) A. a. O. S. 68. — [2]) Non recuso, quod Caecilius adserere inter praecipua connisus est, hominem nosse se et circumspicere debere, quid sit, unde sit, quare sit; utrum elementis concretus, an potius a Deo factus, formatus, animatus. Quod ipsum explorare et eruere sine universitatis inquisitone non possumus, quum ita cohaerentia, connexa, concatenata sint, ut, nisi divinitatis rationem diligenter excusseris, nescias humanitatis. Octav. c. 17.

[3]) *Ἦν ἀρὰ ὡς ἔοικε πάντων μέγιστον μαθημάτων τὸ γνῶναι αὐτὸν ἑαυτόν τις ἐὰν γνώῃ, Θεὸν εἴσεται, Θεὸν δὲ εἰδὼς ἐξομοιωθήσεται Θεῷ.* Paedag. III. §. 1.

erklärt, welche alle andere Erkenntniß bedinge; so läßt sich, selbst wenn das Wort angeboren, im strengen Sinne genommen wird, noch gar nicht behaupten, daß in den angeführten Stellen von einer unmittelbaren Erkenntniß Gottes die Rede sei.

430. Aber sind die Ausdrücke „angeborne", „eingepflanzte Erkenntniß" im buchstäblichen Sinne zu verstehen? Der h. Thomas läugnet es. Die Erkenntniß Gottes, sagt er, werde angeboren genannt, weil das, wodurch wir zu derselben und zwar mit Leichtigkeit gelangen, angeboren sei (n. 227). Um also diese Erklärung zu rechtfertigen, bemerken wir zuvörderst, daß jenes Wort, auf welches man so großes Gewicht legt, ἔμφυτος, ingenitus, insitus, nicht selten in weiterer Bedeutung genommen wird, und nichts anders als etwas tief Eingewurzeltes oder Eingeprägtes bezeichnet. So nimmt es der Apostel Jakobus, wo er die Gläubigen ermahnt, „das eingepflanzte Wort in Sanftmuth aufzunehmen[1];" so Origenes, wenn er sagt, „daß die allgemeine Verderbniß den Heiden die Ueberzeugung einpflanze, daß Bildnisse Götter seien[2]." Auch Arnobius schreibt den Glauben der Heiden an ihre Götzen einer „angebornen Blindheit" zu[3], und jedes ausführliche Wörterbuch liefert ähnliche Beispiele der profanen Literatur. Es wird also vom Zusammenhange, in dem es gebraucht wird, abhangen, ob dies Wort in seiner strengen und ursprünglichen, oder in einer abgeleiteten Bedeutung zu nehmen sei.

Wenden wir uns aber demzufolge zu den einzelnen Stellen, die angeführt wurden, so hatte der h. Justin gesagt, die Worte Vater, Gott, Schöpfer, Herr u. s. w. seien nicht sowohl Namen (die nämlich das Wesen Gottes bezeichneten), als vielmehr von den Wohlthaten und Werken Gottes entlehnte Benennungen. Bald nachher folgen die Worte, auf die man sich beruft. Sie sind in etwa dunkel, erhalten aber aus dem eben bemerkten Zusammenhang ohne Zweifel den Sinn: auch der Name Gott drücke nicht das Wesen Gottes aus, sondern sei nur gewählt, um die dem Menschen inwohnende Ueberzeugung von einem unnennbaren Wesen zu bezeichnen. Hier ist also vom Ursprung der Gotteserkenntniß

[1]) *Δέξασθε τὸν ἔμφυτον λόγον.* Iac. 1, 21.

[2]) *Ἡ διαστροφὴ δεδύνηται . . . . τοῖς πολλοῖς ἐμφυτεῦσαι.* Cont. Cels. lib. 3. n. 40.

[3]) Homines . . . . caecitate ingenita nequeuntes videre audent asseverare, furiosi, quod vos credere non erubescitis sani. Cont. Gent. lib. 1. n. 7.

gar nicht die Rede, und somit ruht der Beweis, den man aus dieser Stelle nehmen möchte, einzig und allein auf dem Worte ἔμφυτος, das, ohne den Gedanken Justinus im Geringsten zu schwächen, in weiterer Bedeutung gefaßt werden kann, und das um so mehr, als es wenigstens viel wahrscheinlicher ist, daß auch das Wort φυσις hier gar nicht einmal Natur, sondern wie so oft bei den Vätern sowohl als bei den Scholastikern Geschlecht bedeutet, so daß man wohl übersetzen dürfte: „die dem Menschengeschlechte tief inwohnende Ueberzeugung."

431. So verhält es sich jedoch nicht mit den aus Clemens dem Alexandriner und Johannes dem Damascener angeführten Stellen. In ihnen soll der Ursprung der Erkenntniß Gottes angegeben werden, und folglich werden wir die Worte „angeboren" oder „eingepflanzt" in strengerer Bedeutung nehmen müssen. Aber entfernen wir uns etwa so weit von der ersten und strengsten Bedeutung, wenn wir die Erklärung des h. Thomas annehmen? Sowohl das griechische Wort ἔμφυτος als das lateinische insitum, innatum, ingenitum bezeichnet auch in seiner ursprünglichen Bedeutung nicht gerade oder doch nicht bloß das, womit ein Wesen geboren wird, sondern das, was in einem Wesen aus ihm selber ist, ihm nicht von außen kommt. Wie es also in jener weiteren Bedeutung als das Tiefe und Innerliche dem Oberflächlichen und Aeußerlichen; so steht es in dieser engeren Bedeutung als das Natürliche, Unwillkürliche, Nothwendige, dem, was von eigner oder fremder Freithätigkeit und manchen mehr oder weniger zufälligen Umständen bedingt ist, entgegen.

Weil ferner die lateinischen Uebersetzungen der Väter, das griechische ἔμφυτον fast immer mit insitum wieder geben; so ist zu bemerken, daß notio insita, welche die Griechen auch ohne Beisatz ἔννοια oder προληψις nennen, eigentlich einen Begriff bedeutet, den der Lernende schon mit sich bringt, der aber noch der Entwicklung bedarf[1]). Es sind dies jene Begriffe, durch welche auch die Ungebildeten die Gegenstände ihrem Wesen nach auffassen, und darum von einander richtig unterscheiden, ohne jedoch sich von dem Inhalt derselben Rechenschaft geben, und das Wesen der verschiedenen Dinge erklären zu können. Die Scholastiker nennen sie

[1]) Notionem appello, quod Graeci tum ἐννοιαν tum προληψιν dicunt: ea est insita et ante percepta cujusque formae cognitio, enodationis indigens. Cic. de Top. c. 7. (n. 31.)

auch simplicia, weil wir durch sie das Wesen der Dinge mit einem einfachen Gedanken und nicht nach seinen verschiedenen Merkmalen auffassen. Durch notiones insitae werden also Begriffe bezeichnet, die wir ohne Unterricht und Studium erhalten. Wenn aber dieser Ausdruck für sich allein solche Begriffe zugleich für angeboren erklärte; so hätte Cicero nicht gesagt, Plato folgere aus der Menge der notiones insitae, daß die Seele sie in dieses irdische Dasein mit sich bringe: weil es ihm nämlich unmöglich scheine, daß die Seele des Kindes so viele Ideen durch eigne Thätigkeit bilde[1]). Muß auf diese Weise erst bewiesen werden, daß die notiones insitae angeboren seien; so folgt, daß dies im Namen selbst nicht eingeschlossen ist. Wir entfernen uns also von der eigentlichen Bedeutung der Worte nicht, wenn wir unter ἔννοιαι ἔμφυτοι jene Vorstellung verstehen, welche die Vernunft durch ihre unwillkürliche Thätigkeit bildet.

So wie sie aber auch in dieser unbewußten Thätigkeit nach dem in ihr liegenden Gesetze aus dem Zufälligen das Wesentliche der Dinge erkennt, ohne deßhalb durch die ersten Begriffe schon vor irrigen Meinungen über dieselben Dinge geschützt zu sein; also schließt sie nach demselben Gesetze auch im unbewußten Denken aus den Werken der Schöpfung und dem, was sie in sich selbst erfährt, auf den Urheber aller Dinge, ohne den Inhalt der Vorstellung, welche sie von ihm enthält, so zu durchschauen, daß sie auch schon, was mit ihr übereinstimmt und streitet, mit Sicherheit beurtheilte. Dies ist unserer Ansicht nach die notio Dei insita, das unwillkürliche, aber auch unentwickelte Gottesbewußtsein. Der Gedanke somit, welcher den angeführten und vielen andern Stellen der Väter, von denen bald die Rede sein wird, zu Grund liegt, ist dieser: Die Erkenntniß Gottes entwickelt sich aus der vernünftigen Natur des Menschen, so daß sie ihm nicht erst von außen kommen, oder durch mühsame Forschung erworben werden muß. Eben dies aber ist es, was der h. Thomas sagte: „Die Erkenntniß Gottes heißt eine angeborne, weil der Mensch alles, was nöthig ist, um zu derselben, und zwar ohne Schwierigkeit zu gelangen, mit sich in die Welt bringt.“ — Dadurch wird also die Noth-

[1]) Nec vero fieri ullo modo posse, ut a pueris tot rerum atque tantarum insitas et quasi consignatas in animis notiones, quas ἐννοίας vocant, haberemus, nisi animus, antequam in corpus intrasset, in rerum cognitione viguisset. Cic. Tusc. lib. 1. c. 24.

wendigkeit sowohl einer innern wahrhaft übernatürlichen Erleuchtung, als auch einer äußern Offenbarung, ja selbst, wenn nicht jeglichen Umgangs, wenigstens einer ausdrücklichen Belehrung ausgeschlossen; aber keineswegs behauptet, daß die Erkenntniß Gottes früher als jegliche andere und folglich ohne vorhergehende Erkenntniß der Geschöpfe entstehe. — Sehen wir nun, ob diese aus der Bedeutung der Ausdrücke, deren sich die Väter bedienen, hergeleitete Erklärung nicht auch durch den Zusammenhang, in dem jene Ausdrücke vorkommen, ihre Bestätigung finde.

432. Clemens von Alexandrien, auf den man sich mit der größten Zuversicht stützet, nennt die Erkenntniß Gottes gar nicht einmal eine angeborne, sondern sagt, daß wir Gott ἐμφυτως erkennen. Nach unserer Erklärung heißt dies eben so viel als: „rein aus uns selbst," oder wie die lateinische Uebersetzung sagt, „durch ein uns inwohnendes Vermögen," (vi insita). Und wenn es Clemens anders verstanden hätte, so würde er nicht sich selbst erklärend hinzugefügt haben: και ἀδιδακτως, „ohne Belehrung". Vergleichen wir damit eine Stelle des h. Cyrillus von Alexandrien. Er bemerkt, auch Julian sage, daß „den Menschen die Erkenntniß Gottes nicht durch Belehrung, sondern von Natur aus innewohne[1]," und giebt gleich nachher denselben Gedanken mit den Worten wieder: etwas, das wir nicht durch Unterricht, sondern aus uns selbst erlernen[2]." Offenbar bedeutet also bei Cyrillus „etwas von Natur aus wissen" eben so viel als es „von sich selbst erlernt haben": denn das αὐτομαθες entspricht ebensowohl dem φυσει, als ἀδιδακτον dem οὐ διδακτον. Nun wird aber niemand läugnen, daß in diesem Zusammenhang φυσει dasselbe, was ἐμφυτως bedeutet; und somit wird uns auch dadurch bestätigt, daß Clemens die Erkenntniß Gottes zwar eine sich in uns aus uns selbst entwickelnde, aber darum keine angeborne genannt hat.

In dieser Stelle schließt folglich Clemens zwar die Unterweisung, aber nicht auch das eigne Nachdenken aus; an der gleich folgenden aber, welche Thomassin anführt, sagt er überdies deutlich genug, daß die allen Menschen gemeine Erkenntniß Gottes durch das Nachdenken über die Werke Gottes entsteht.

---

[1]) Ὅτι οὐ διδακτόν, ἀλλά φύσει τοῦτο (τὸ εἰδέναι τὸν θεὸν) τοῖς ἀνθρώποις ὑπάρχει. Contra Iul. lib. II. p. 52. Edit. Paris.

[2]) . . . . ἀδίδακτόν τι χρῆμα καὶ αὐτομαθές.

Es ist ohnehin auffallend, daß Clemens die Erkenntniß Gottes schon dadurch soll für eine angeborne und unmittelbare erklärt haben, daß er bezeugt, sie sei durch alle Klassen der menschlichen Gesellschaft und unter allen Völkern verbreitet. Allein nachdem er gesagt: „Jedes Volk also im Osten, und jedes im Westen, im Norden und im Süden, alle haben eine und dieselbe Vorstellung[1]) von dem Begründer dieses Reiches;" fügt er sogleich als Grund, weßhalb alle Gottes Herrschaft erkennen, hinzu: „weil auch seine durchaus allgemeine Wirkungen gleichmäßig sich auf alle erstrecken[2]);" — ein Beisatz, den Thomassin gewiß nicht hätte weglassen dürfen. Da wird uns also der Ursprung der *προλῆψις* (notitia insita) von Clemens selbst angegeben. Wer wird aber darin nicht die Lehre des Apostels, daß die Heiden auch ohne Moses und die Propheten Gott erkannt haben, weil seine Kraft und Gottheit sich in seinen Werken offenbaren; und den Ausspruch des Psalmisten wiederfinden: „Die Himmel erzählen die Herrlichkeit Gottes, und das Firmament verkündet die Werke seiner Hände?"

433. So hat denn Clemens ganz gewiß nur dieses sagen wollen, unsere vernünftige Natur sei so beschaffen, daß wir mit Leichtigkeit Gott aus seinen Werken erkennen. Ebenso muß aber auch der h. Johannes von Damaskus verstanden werden, wenn er sagt, die Erkenntniß des Daseins Gottes sei uns von Natur eingepflanzt. Denn er führt etwas später eben dieses als Grund an, weßhalb die meisten Heiden Gott erkannt hätten[3]). Wenn auch alle Menschen ohne Ausnahme Gott immer erkännten; so würde daraus noch nicht folgen, daß die Idee Gottes angeboren, und noch viel weniger, daß sie eine unmittelbare sei: aber wenn uns nicht bloß die Fähigkeit Gott zu erkennen, sondern die Erkenntniß selbst angeboren wäre; so müßten nicht bloß die meisten, sondern durchaus alle Heiden ihn erkannt haben. „Nicht doch," entgegnet man. „Denn nur die Idee des absoluten Seins ist uns angeboren; damit also kann es sehr wohl bestehen, daß manche Menschen zur bewußten Erkenntniß des wahren und lebendigen Gottes nicht gelangen." Mag sein: aber wir reden jetzt

[1]) Oder wenn man will: ursprüngliche Vorstellung, *μίαν καὶ τὴν αὐτὴν πρόληψιν.* (Siehe die ganze Stelle oben n. 227.)

[2]) . . . . *εἴ γε καὶ τὰ καθολικώτατα τῶν ἐνεργημάτων αὐτοῦ διαπεφοίτηκεν ἐπ' ἰσῆς πάντα.* Stromm. V. n. 14. p. 729.

[3]) *Ὅτι μέν οὖν ἐστι Θεὸς τοῖς μὲν τὰς ἁγίας γραφὰς δεχομένοις, τήντε παλαιὰν καὶ καινὴν διαθήκην φημὶ, οὐκ ἀμφιβάλλεται· οὔτε*

von dem, was die Väter gelehrt. Diese aber haben entweder gar keine angeborne Kenntniß Gottes gelehrt oder eine solche, durch die Gott als Schöpfer und Beherrscher der Welt erkannt wird. Das ist in den angeführten und noch anzuführenden Stellen klar ausgesprochen. Diejenigen also unter ihnen, welche sagen, daß zwar die meisten, aber doch nicht alle Menschen Gott erkennen, legen dadurch an den Tag, daß sie unter dem, was sie angeboren nennen, nicht das Wissen selbst, sondern nur die Fähigkeit zu demselben verstanden.

Der h. Johannes aber redet nicht bloß an der eben erwähnten, sondern auch an andern Stellen von der Schuld der Heiden, Gott nicht erkannt zu haben[1]); und es war überhaupt ein sehr unglücklicher Gedanke, gerade diesen Kirchenvater als Gewährsmann für die Unmittelbarkeit der Erkenntniß des Göttlichen anzuführen. Denn er hat sich über die Natur und den Ursprung des menschlichen Wissens gar zu deutlich und bestimmt ausgesprochen und durchaus nicht gescheut, in dieser Theorie, wie in vielen andern mit Gregor von Nazianz sich zur aristotelischen Philosophie zu bekennen. Denn auch nach ihm ist „das intellectuelle Erkennen des reinen Geistes dadurch von dem rationellen des aus Leib und Seele bestehenden Menschen verschieden, daß in jenem die Wahrheit mit einfachem Geistesblick geschaut wird, dieses aber nur durch mannigfaltige Begriffe und fortschreitendes Denken zu derselben gelangt[2])." „Eben darin, so erklärt er sich ferner, daß auch unsere Seele selbst vom Körper wie von einer Hülle umgeben ist, liegt der Grund, weßhalb sie das Intelligible nicht unumhüllt in ihm selbst, sondern nur vermittelst des Körperlichen erkennt[3]). Und wie Gregor der Theologe sagt, so sehr auch der Geist sich anstrengt, über das Körperliche sich frei

---

δὲ τοῖς τῶν ἑλλήνων πλείστοις· ὡς γὰρ ἔφημεν ἡ γνῶσις τοῦ εἶναι Θεὸν φυσικῶς ἡμιν ἐγκατέσπαρται. Tom. I. De fide orth. lib. 1. c. 3.

[1]) In ep. ad Rom. c. 1. v. 20. et rursum c. 2.

[2]) Ἔστιν δὲ αὕτη (ἐνέργεια φυσική) ἡ νοερὰ, ὡς ἐπὶ ἀγγέλων καὶ πασῶν τῶν ἀσωμάτων οὐσίων ἁπλῇ προσβολῇ νοούντων, ἡ λογικὴ, ὡς ἐπὶ ἀνθρώπων τῶν ἐκ ψυχῆς ἀσωμάτου καί σώματος συντεθειμένων οὐχ ἁπλῇ ἀλλὰ ποικίλῃ καὶ διαλογιστικῇ προσβολῇ νοούντων. Tom. 1. — Inst. elem. ad dogm. c. 8.

[3]) Ἐπειδὴ διπλοῖ ἐσμεν ἐκ ψυχῆς καὶ σώματος κατεσκευασμένοι καὶ οὐ γυμνή ἡμῶν ἐστιν ἡ ψυχὴ, ἀλλ' ὡς ὑπὸ παραπετάσματι καλύπτεται, ἀδύνατον ἡμᾶς ἐκτὸς τῶν σωματικῶν ἐλθεῖν ἐπὶ τὰ νοητά. Tom I. De imag. Orat. 3. n. 12.

zu erschwingen, er vermag es nicht; „ihm ist das Unsichtbare Gottes seit der Erschaffung der Welt durch die erschaffenen Dinge erkennbar und sichtbar geworden[1])." „Unmittelbar können wir das Geistige nicht erfassen, sondern müssen uns zu demselben von dem, was uns nahe liegt, dem Sinnlichen, erheben." Die Vorstellungen, welche wir von diesem durch die Sinne empfangen, werden von der Einbildungskraft aufgenommen, und gleichsam der Vernunft überliefert. Alsdann erst entsteht durch diese die intellectuelle Erkenntniß und das im Gedächtniß aufbewahrte Wissen, welches beide Elemente, das sinnliche und intellectuelle, in sich schließt[2])".

434. In den Stellen der Väter, die man zur Vertheidigung der unmittelbaren Erkenntniß Gottes gesammelt hat, und in manchen andern, die man ihnen hätte beifügen können, wird zwar die Idee Gottes eine innewohnende, eingepflanzte, hie und da auch eingeborene genannt, aber nirgends das, was man eigentlich durch die Lehre von den angebornen Ideen behaupten will, ausgesprochen. Keiner der Väter, so viel mir bekannt ist, sagt mit ausdrücklichen Worten, daß die Seele mit der Kenntniß Gottes erschaffen oder geboren werde. Bei dem einzigen Arnobius findet man eine derartige Stelle. Staudenmaier giebt sie also wieder: „Das Dasein Gottes beweisen wollen, ist nicht viel besser, als es bestreiten. Denn wo ist der Mensch, der nicht sogleich bei seinem Eintritt in die Welt den Begriff von einem solchen Beherrscher mit sich bringt? Wem ist es nicht angeboren (ingenitum) und vom Mutterleibe an eingeprägt (affixum, impressum, insitum), daß ein König und Herr sei, der alles, was da ist, regiere?"

Wir wollen nicht hervorheben, daß wir in des Katechumenen Arnobius Schrift gegen die Heiden nicht sowohl Abhandlungen, worin die christliche Wahrheit in ruhigem Lehrtone besprochen würde, als vielmehr rednerische Ergüsse eines vom Glauben

---

[1]) *Φησὶ γοῦν ὁ θεορρήμων Γρηγόριος, ὅτι πολλὰ κάμνων ὁ νοῦς ἐκβῆναι τὰ σωματικὰ, πάντη ἀδυνατεῖ . ἀλλὰ καὶ τὰ ἀόρατα τοῦ Θεοῦ κ. τ. α.* Ibid. or. 1. n. 11.

[2]) — — *ἀδυνατοῦμεν ἀμέσως ἐπὶ τὰς νοητὰς ἀνατείνεσθαι θεωρίας, καὶ δεόμεθα οἰκείων καὶ συμφυῶν ἀναγωγῶν.* Ibid.
Τὸ μὲν οὖν φανταστικὸν διὰ τῶν αἰσθήσεων ἀναλαμβανόμενον τῶν ὑλῶν παραδίδωσι τῷ διανοητικῷ ἢ διαλογιστικῷ (ταὐτὸν γὰρ ἀμφότερα), ὃ καταλαβὸν καὶ κρινὰν παραπέμπει τῷ μνημονευτικῷ.
De fide orth. lib. 2. c. 20.

eben erst entflammten Gemüthes besitzen; wollen auch nicht bemerken, daß die Worte ingenitum, insitum u. s. w. um so weniger können in strenger Bedeutung genommen werden, als Arnobius kurz vorher, wie schon erwähnt wurde, auch den Wahn der Götzendiener einer „angebornen Blindheit" zuschrieb: wir bleiben bei den Sätzen, die man uns entgegenstellt. Es hat aber Staudenmaier bei Uebersetzung derselben ein Wörtlein übersehen, das in unserer Frage durchaus entscheidend ist. Arnobius sagt nämlich nicht „vom Mutterleibe an," sondern „fast vom Mutterleibe an sei es uns eingeprägt, daß ein König und Herr sei, der alles, was ist, regiere." Fügt also Arnobius hier selbst dieses Wörtlein fast bei, so dürfen oder müssen wir vielmehr dasselbe auch in dem unmittelbar vorhergehenden Satze hinzudenken, und also lesen oder erklären, „der Mensch komme mit dem Begriff von Gott, dem Herrscher, fast auf die Welt[1])." Was heißt das aber, wenn nicht: Der Mensch wird mit der Fähigkeit geboren, Gott nicht bloß wie immer, sondern mit großer Leichtigkeit zu erkennen? Auf welchem Wege er ihn aber mit Leichtigkeit erkenne, giebt Arnobius dadurch zu verstehen, daß er gleich nachher die Heiden auffordert, zu betrachten, „wessen die Welt sei, die sie bewohnen, wem sie selber angehören, wer das Licht spende, in dem sie sehen, wer Sonne und Mond erschaffen habe, wessen die Luft sei, die sie athmen, die Erde, die sie bebauen, die Quellen, aus welchen sie schöpfen[2])."

Nun hätten wir noch zu untersuchen, was Tertullian unter „den Zeugnissen" verstehe, „die in die Natur und das angeborne Bewußtsein stillschweigend niedergelegt" seien; doch dar-

[1]) Quisquisne est hominum, qui non cum istius principis notione diem primae nativitatis intraverit, cui non sit ingenitum, non affixum, immo ipsis poene in genitalibus matris non impressum, non insitum, esse regem ac dominum cunctorum, quaecunque sunt, moderatorem? Adversus Gent. c. 33.

Die Worte: „Das Dasein Gottes beweisen wollen, ist nicht viel besser, als es bestreiten" — finden sich im Originaltexte nicht: ob Staudenmaier in denselben den Sinn der vorhergehenden Sätze richtig zusammengefaßt habe, lassen wir dahingestellt sein.

[2]) Mundus iste, in quo degitis, cujus est? aut quis ejus vobis attribuit fructum possessionemque retinere? Quis, ut subjectas res cernere, ut contrectare, ut considerare possetis, publicum istud lumen dedit? . . . . Nonne cogitatio vos subit, considerare, disquirere, in cuia possessione versamini? cui in re sitis? cujus ista sit, quam fatigatis, terra? . . . .

über werden wir besser urtheilen, wenn wir diese Worte im Zusammenhange mit der ganzen Lehre Tertullians betrachten.

II.

Ob die unwillkürliche Erkenntniß Gottes, von welcher die hh. Väter reden, eine unmittelbare sei.

435. Man beruft sich für die intellectuelle Anschauung des Göttlichen nicht bloß auf die Stellen der Väter, worin die Erkenntniß Gottes eine angeborne genannt wird, sondern auch und viel mehr noch auf jene, in welchen sie, wie man behauptet, mit gleichbedeutenden Ausdrücken bezeichnet werde. Und hier bringt man fast alle die Zeugnisse vor, aus welchen wir den Beweis führten, daß die hh. Väter außer der übernatürlichen auch eine natürliche Erkenntniß Gottes annehmen[1]). Wir unterschieden schon damals eine doppelte natürliche Erkenntniß, die unwillkürliche und die durch Nachforschung ausgebildete: weil es aber nur darauf ankam, darzuthun, daß Gott vom Menschen ohne übernatürliche Gnade und Offenbarung erkannt werden könne; so ließen wir es sowohl bei dieser als auch bei anderer Gelegenheit unentschieden, ob jene unwillkürliche Erkenntniß ohne alles oder nur ohne bewußtes Nachdenken über die Werke Gottes entstehe. Wird jedes Nachdenken, auch das unbewußte ausgeschlossen, dann, aber auch nur dann haben wir ein in uns ohne uns erzeugtes Wissen Gottes, das entweder angeboren oder einem angebornen gleich zu achten wäre. Dieses nun dürfte man insofern ein unmittelbares nennen, als es nicht erworben, durch keine Vernunftschlüsse vermittelt wäre; allein es wäre deßhalb noch nicht nothwendig ein Schauen des Absoluten; sondern könnte Gott durch Begriffe, die von den Geschöpfen entlehnt sind, erfassen. Indessen wir glauben beweisen zu können, daß die hh. Väter diese natürliche Erkenntniß weder in der einen, noch in der andern Weise als eine unmittelbare betrachteten.

436. Zunächst also werden wir hier auf Tertullian hingewiesen. Derselbe wirft den Heiden vor, daß sie den einen wahren Gott, den sie nicht verehren wollen, in vielen Lagen des Lebens

[1]) Theol. der Vorzeit. Bd. 2. n. 26. ff.

unwillkürlich bekennen. Bei Gelobungen, Verwünschungen, in mannigfaltiger Ueberraschung, ganz besonders aber in der Noth rufen sie nicht Jupiter, Mars, Minerva an, sondern sprechen wie die Christen: „Hilf Gott!" „Großer Gott!" „Gott sieht alles!" „Gott wird vergelten[1])." — Diese selbe gewiß sehr merkwürdige Thatsache bezeugen uns auch mehr oder weniger ausführlich der h. Cyprian[2]), Minutius Felix[3]), Lactantius[4]) und Andere. — Tertullian aber stellt darüber Betrachtung an: „Diese Zeugnisse der Seele, welche ebenso allgemein als wahr sind, können nur aus der Natur selber entspringen, und müssen also Gott zum Urheber haben. Gott selbst hat es in das Wesen unserer Seele gelegt, daß sie ihn erkenne." — Und auch darin stimmen ihm die Väter der Kirche bei. Sagte ja der h. Johannes von Damaskus an der schon angeführten Stelle, daß die Erkenntniß Gottes von ihm selbst uns eingepflanzt sei; und nennt ja der h. Hieronymus dies „die gute Saat im Menschen, die von Natur aus die Kenntniß Gottes in sich schließt[5])." Auch Clemens von Alexandrien redet eben in diesem Sinne von einer natürlichen Offenbarung des einen Gottes, der alles beherrscht[6]). — Indem aber der h. Gregor von Nazianz die Lehre, daß ein Gott sei, der alles erschaffen habe, einem Gesetze der Natur zuschreibt[7]); berührt er zugleich einen Punkt, den Tertullian hervorhebt. Die Erkenntniß des einen wahren Gottes ist, weil aus der Natur selbst, nicht nur allgemein, sondern auch nothwendig. Darum ist „dies die große Sünde der Heidenwelt, den nicht anzuerkennen, den nicht erkennen, ihr unmöglich ist[8])." Auch diesen Gedanken wiederholen der h. Cyprian, Lactantius[9]) und Andere; und weil auf eben denselben unsere Gegner sich ganz besonders stützen, so wollen wir von ihm die Erwiederung beginnen.

437. Es wird von uns nicht in Abrede gestellt, daß die hh. Väter eine Gotteserkenntniß lehren, welche sich nach einem Gesetze unserer vernünftigen Natur unwillkürlich entwickle, und

[1]) Apolog. lib. 2. c. 17. De testim. animae. c. 5. Siehe Theol. der Vorz. a. a. O. — [2]) De idol. vanitate. tr. 4. — [3]) Octav. c. 18. — [4]) De origine erroris c. 1. [5]) Protervi . . . . qui bonam mentium sementem, quae naturaliter habet notitiam Dei, inani persuasione pervertunt. In Tit. c. 1. v. 10. [6]) Stromm. V. n. 13. p. 730. — [7]) Orat. 28. n. 6. (siehe unten n. 439). [8]) Haec est summa delicti nolentium recognoscere, quem ignorare non possunt. Apol. lib. 2. c. 17. [9]) A. a. O.

deßhalb auch in gewissem Sinne allgemein und nothwendig sei; aber wir behaupten, daß diese unwillkürliche Erkenntniß nach der Lehre eben dieser Väter durch Nachdenken, wenn auch durch unbewußtes, entsteht, und daher weder angeboren noch unmittelbar ist. Und zuvörderst möchten wir, die anderer Ansicht sind, fragen, wie sie es erklären, daß gar manche Väter eben diese natürliche Erkenntniß, wie schon bemerkt wurde, nicht als eine allgemeine im strengen Sinne bezeichnen. So fand der h. Johannes von Damaskus darin, daß uns eine Erkenntniß Gottes eingepflanzt sei, nur den Grund, weßhalb die meisten Heiden Gott erkannten, und Clemens von Alexandrien nennt an eben der Stelle, die man uns entgegensetzt, „die Offenbarung des alles beherrschenden Vaters eine allen Gutgesinnten natürliche," und fügt deßhalb hinzu: „die fortdauernde Wohlthat der göttlichen Vorsehung werde von den Meisten wahrgenommen, von allen nämlich, die nicht ganz schamlos der Wahrheit widerstreiten[1])." Der h. Augustin hatte gesagt, die wahre Gottheit könne dem vernünftigen Geschöpfe, das schon zum Gebrauche der Vernunft gekommen sei, nicht ganz und gar verborgen sein; und sogleich fügt er hinzu: „Jene wenigen, in denen die Natur gar zu sehr verdorben ist, ausgenommen, bekennt das ganze Menschengeschlecht Gott als den Urheber dieser Welt[2])." Auch Lactantius, der oben mit Tertullian den Heiden vorhielt, daß es ihnen unmöglich sei, den wahren Gott nicht zu erkennen, behauptet jedoch bei anderer Gelegenheit nur, daß „jeder verständige und seiner Vernunft sich bewußte Mensch den einen Gott erkenne[3])."

Es wäre leicht, eine ganze Menge von Zeugnissen, in welchen die Väter von Heiden reden, die den wahren Gott nicht erkannten, vorzubringen; aber gegen viele dieser Stellen ließe sich einwenden, daß sie von einer mehr ausgebildeten Erkenntniß, oder auch von

---

[1]) *Θεοῦ μὲν γὰρ ἔμφασις ἑνὸς ἦν τοῦ παντοκράτορος παρὰ πᾶσι τοῖς εὐφρονοῦσι πάντοτε φυσικὴ· καὶ τῆς ἀϊδίου κατὰ τὴν θείαν πρόνοιαν εὐεργεσίας ἀντελαμβάνοντο οἱ πλεῖστοι, οἱ καὶ μὴ τέλεον ἀπηρυθριακότες πρὸς τὴν ἀλήθειαν.* Stromm. V. n. 13. p. 698.

[2]) Haec est vis verae divinitatis, ut creaturae rationali jam ratione utenti non omnino ac penitus possit abscondi. Exceptis enim paucis, in quibus natura nimium est depravata, universum genus humanum Deum mundi hujus fatetur auctorem. In Ioan. Tr. 106.

[3]) Nemo est, qui sapiat rationemque secum putet, qui non unum Deum esse intelligat. Inst. lib. 1. c. 3.

jener, die mit Verehrung und Anbetung verbunden ist, auszulegen seien. Darum also bitten wir unsere Leser zu bemerken, daß die Väter, deren Worte wir so eben mittheilten, ganz gewiß von der durch die Natur selbst gegebnen und darum fast ganz allgemeinen Kenntniß Gottes reden. Hielten sie also diese für eine angeborne und unmittelbare in dem Sinne, in welchem unsere Gegner wollen; so konnten sie nicht einräumen, daß sie irgend einem Menschen abgehe. Soll sie ja, wenigstens als habituales Wissen, dem Geiste wesentlich sein, und in einer Auffassung des absoluten Seins bestehen, ohne welche wir nicht nur nichts Uebersinnliches, sondern auch das Sinnliche nicht auf übersinnliche Weise d. h. intellectuell erkennen können. Eine solche Erkenntniß Gottes könnte als habituale durchaus keinem Menschen abgehen, und sie müßte in jedem, der nur zu irgend einem Gebrauche der Vernunft gekommen wäre, zur actualen geworden sein. Auf alle diese Väter also, welche zugeben, daß die aus der Natur selbst entspringende Gotteserkenntniß dennoch einigen Menschen abgehe, können sich die Gegner für jene angeborne Idee, die sie lehren, nicht berufen; und weil sie, was andere Väter von der Allgemeinheit dieser Erkenntniß sagen, im strengsten Sinne festhalten müssen, so sind sie überdies genöthigt einzuräumen, daß die Väter über diesen Punkt Widerstreitendes gelehrt.

438. Ganz anders verhält sich die Sache, wenn wir dem h. Thomas beistimmen. Derselbe bemerkte nicht bloß, daß die Erkenntniß Gottes angeboren heiße, weil uns, was nothwendig ist, um Gott mit Leichtigkeit zu erkennen, angeboren ist; sondern er erklärte auch, wie und warum der Mensch mit Leichtigkeit zur Erkenntniß Gottes gelange. Gott erhält nicht bloß in unserer Seele das Licht der Vernunft, mit dem er sie erschaffen hat, sondern ist auch mit ihr im Gebrauche dieses Lichtes thätig, lenkt und leitet sie, wie alle Geschöpfe in der ihnen natürlichen Wirksamkeit. So geschieht es, daß sie auf die ihr eigne Weise, von den Wirkungen auf die Ursache schließend, möge sie auch dieses Denkens sich nicht bewußt sein, ihren Schöpfer und Herrn erkennt. Ist es uns hieraus erklärlich, weßhalb eine gewisse Erkenntniß Gottes nicht nur allgemein, sondern, weil unwillkürlich, insofern auch nothwendig ist; so begreifen wir aber daraus nicht weniger, weßhalb diese Nothwendigkeit und Allgemeinheit ihre Ausnahmen habe. Denn Gott lenkt jedes Geschöpf auf eine seiner Natur entsprechende Weise, und folglich das mit Vernunft begabte, ohne seine

Freiheit zu beeinträchtigen. Wie es deßhalb vom Menschen abhängt, daß er in der Erkenntniß seines Schöpfers zunehme; so kann auch in Einzelnen die sittliche Verkommenheit einen solchen Grad erreichen, daß selbst das dunkle und unwillkürliche Gottesbewußtsein, wenn nicht auf immer, doch auf lange Zeit, so gut als verschwindet.

Wir werden also auch die verschiedenen Aussprüche der hh. Väter ohne Schwierigkeit in Einklang bringen. Wenn sie mit dem Apostel bezeugen, daß „der Heiden Verstand mit Finsterniß umhüllt" (Eph. 4, 18), „daß vor Christus Gott nur in Judäa bekannt war, und weit auf dem Erdkreis die Menschen ohne Erkenntniß ihres Schöpfers den Thieren gleich dahinstarben[1]:" — so reden sie von der mehr oder weniger ausgebildeten Erkenntniß, die zum Gott wohlgefälligen Leben führt, und durch dieses weiter vervollkommnet wird. Darum unterlassen sie es auch nicht, mit dem Apostel darauf hinzuweisen, daß der Heiden Verstand darum verdunkelt war, weil sie sich freiwillig der Unwissenheit und Blindheit übergeben hatten[2]). — Wie aber die Väter von dieser Finsterniß der Heidenwelt redend, trotz der allgemeinen Ausdrücke, deren sie sich bedienen, gewiß nicht läugnen wollen, was sie anderwärts selbst hervorheben, daß es nämlich unter den Heiden Einzelne gegeben, welche durch ernste Forschung und sittlich guten Wandel zu einer reineren und vollständigeren Erkenntniß Gottes und seines Gesetzes gelangten: so dürfen wir auch keinen Widerspruch darin sehen, wenn einige sagen, daß jene ursprüngliche und unwillkürliche Kenntniß des wahren Gottes allen Menschen gemein sei, andere aber auch hier Ausnahmen zulassen. Oder durfte Clemens nicht versichern, daß die Völker im Osten und Westen, Süden und Norden, daß alle Klassen der menschlichen Gesellschaft das Bewußtsein der über sie waltenden Gottheit in sich tragen; — weil dies Bewußtsein in einzelnen Tiefgesunkenen erstorben ist? Gewiß wollte auch Tertullian, indem er das Zeugniß

---

[1]) Ante resurrectionem Christi notus tantum in Judaea Deus: in Israel magnum nomen ejus . . . . S. Hier. Ep. 60 ad Heliod.

[2]) Hi, qui naturas varias introducunt, sciant, propterea gentes in vanitate sensus obscuratis mentibus ambulare, quia ignorantiae se et caecitati dederint. Nemo enim imperitus appellatur et caecus nisi is, qui cognoscere potest et videre. S. Hier. in Epist. ad Ephes. c. 4. v. 17.—18.

der Seele ein allgemeines nannte, nicht behaupten, daß es keinen Menschen gebe, in welchem sich dasselbe nicht offenbare.

Um alle diese Aeußerungen der Väter richtig aufzufassen, muß man nicht vergessen, daß ihre Absicht keine andere war, als die Lehre des Apostels zu wiederholen: „Die Heiden sind wegen ihres Götzendienstes und sittenlosen Wandels nicht zu entschuldigen; denn hatten ihnen auch Moses und die Propheten nicht geredet; so gab es doch für sie eine natürliche Erkenntniß des Schöpfers, und sein heiliges Gesetz war ihnen in's Herz geschrieben." Dadurch wird also, wie wir oben bemerkten, die Offenbarung, aber nicht auch alles Nachdenken über die Werke Gottes ausgeschlossen. Was die hh. Väter vom Ursprung dieser natürlichen Erkenntniß dachten, spricht der h. Hilarius in wenigen Worten aus: „Wer sollte, wenn er die Welt anschaut, nicht einsehen, daß Gott ist[1])." Und wenn Clemens an jener Stelle, auf die man sich vor allen andern beruft, als Grund, weßhalb die Erkenntniß der göttlichen Vorsehung so allgemein sei, angab, weil ihre Wirkungen sich überallhin erstrecken: so hatte er dasselbe nicht lange vorher noch bestimmter ausgesprochen. Daß es eine göttliche Vorsehung gebe, sagte er, brauche nicht erst bewiesen zu werden. Durch den Anblick ihrer Wirkungen voll Klugheit und Weisheit, die regelmäßig geschehen, und regelmäßig erscheinen, sei sie uns offenbar[2])." — Aber hören wir noch Andere. —

439. Staudenmaier verweist auf zwei Stellen des h. Gregor von Nazianz, in welchen von „einer unmittelbaren Erkenntniß, die Gott selbst in unsere Seele gelegt habe," die Rede sein soll. — Aus der ersten führt er die Worte an: „Schon das Naturgesetz lehrt uns das Dasein Gottes, des Schöpfers des Universums[3])," aber die ganze Stelle lautet also: „Daß es einen Gott gebe und eine schöpferische und erhaltende Ursache aller Dinge, lehren uns die Augen und das natürliche Gesetz: jene, indem sie die sichtbaren Dinge schauen, die theils in schöner Ordnung da-

---

[1]) Quis mundum intuens Deum esse non sentiat? In Ps. 52.

[2]) *Καὶ ἴσως οὐδὲ χρὴ τὰ τοιαῦτα πειρᾶσθαι ἀποδεικνύναι, φανερᾶς οὔσης τῆς θείας προνοίας ἔκ τε τῆς ὄψεως τῶν ὁρωμένων πάντων τεχνικῶν καὶ σοφῶν ποιημάτων, καὶ τῶν μὲν τάξει γιγνομένων τῶν δὲ τάξει φανερουμένων.* Stromm. V. p. 646 ed. Potter.

[3]) Die christl. Dogm. Bd. 2. S. 70. Von den andern Stellen der Väter, die Staudenmaier zugleich mit diesen wenigen Worten Gregor's anführt, wird im folgenden Abschnitt die Rede sein.

ſtehen, theils fortſchreiten und ſich, ſo zu ſagen unbeweglich bewegen; dieſes, indem es aus den ſichtbaren und wohlgeordneten Dingen den Urheber derſelben erſchließt[1])." Weßhalb hat Staudenmaier, was von den Augen, den ſichtbaren Dingen und der Weiſe, wie das Geſetz der Natur Gottes Daſein lehrt, geſagt wird, weggelaſſen? Leuchtet doch eben daraus ein, daß dieſes Geſetz der Natur nichts anders iſt, als die ſchließende Vernunft, oder die Norm, nach der ſie ſchließt, Gott aus ſeinen Werken erkennend[2])?

Dies könnte genügen, aber die Rede des h. Gregor, welcher dieſe Worte enthoben worden, iſt für unſern Zweck zu wichtig, als daß wir nicht etwas länger bei ihr verweilen ſollten. Sie handelt ganz von der Erkenntniß Gottes. Nachdem alſo Gregor manches über die Unbegreiflichkeit Gottes geſagt hat, trägt er ſehr ausdrücklich jene Lehre vor, die Gerdil bei den Scholaſtikern ſo herbe tadelte. „Man ſolle ihn, bemerkt er, nicht mißverſtehen: nicht daß Gott iſt, ſondern was er iſt, ſei uns unerkennbar. Es ſei nämlich etwas ſehr Verſchiedenes, überzeugt ſein, daß etwas ſei, und wiſſen, was es ſei[3])." Nun folgen die oben angeführten Worte, und nachdem der heilige Redner jenen Schluß der Vernunft aus den ſichtbaren Dingen auf den unſichtbaren Schöpfer etwas weiter ausgeführt hat; fügt er hinzu: „Und gar unverſtändig muß jener ſein, der nicht von ſelbſt bis hieher gelangt, den natürlichen Beweiſen folgend[4])." Was anders bedeutet dieſes „von ſelbſt" (ἑκουσίως) als jenes „ohne Belehrung"

---

[1]) *Τοῦ μὲν γὰρ εἶναι Θεὸν καὶ τὴν πάντων ποιητικήν τε καὶ συνεκτικὴν αἰτίαν καὶ ὄψις διδάσκαλος καὶ ὁ φυσικὸς νόμος· ἡ μὲν τοῖς ὁρωμένοις προσβάλλουσα καὶ πεπηγόσι καλῶς καὶ ὁδεύουσι καὶ ἀκινήτως, ἵνα οὕτως εἴπω, κινουμένοις καὶ φερομένοις· ὁδὲ διὰ τῶν ὁρωμένων καὶ τεταγμένων τὸν ἀρχηγὸν τούτων συλλογιζόμενος.*

Orat. 2. de theologia n. 6.

[2]) Der bekannte Commentator des h. Gregor Elias Cretenſis bemerkt: Gregorius aspectum vocat applicationem sensus ad res sensiles, quae simpliciter res apprehendit, non quomodo (*οὐ τὴν πῶς*). Nec enim sensui proprium est, ex re quapiam aliud quid colligere ratiocinando. Legem vero naturae appellat vim naturalem, quae ratione ac mente fit per sensum.

[3]) *. . . . οὐχ ὅτι ἔστιν ἀλλ' ἥτις ἐστί . . . . πλεῖστον γὰρ διαφέρει τοῦ εἶναί τι πεπεῖσθαι τὸ τί ποτέ ἐστι τοῦτο εἰδέναι.* Ibid. n. 5.

[4]) *Καὶ λίαν ἀγνώμων ὁ μὴ μέχρι τούτων προϊὼν ἑκουσίως καὶ ταῖς φυσικαῖς ἑπόμενος ἀποδείξεσιν.* Ibid. n. 6.

(ἀδιδακτως), das wir bei Clemens dem Alexandriner lasen? Ebenso erklären uns aber auch diese „natürlichen Beweise," wodurch uns das Naturgesetz von den Geschöpfen auf den Schöpfer schließend (ὁ νομος φυσικος συλλογιζομενος) zur Erkenntniß Gottes führt, was wir unter der natürlichen Weise (ἐμφυτως), in der nach Clemens alle Menschen Gott erkennen, zu verstehen haben. Die Absicht der hh. Väter ist, diese natürliche Erkenntniß als eine solche, die alle Menschen durch ihre Vernunft haben oder doch ohne Schwierigkeit haben können, derjenigen, welche die Gläubigen aus der Offenbarung und durch das Licht der Gnade erhalten, entgegenzustellen.

440. Dies wird uns auch durch die zweite Stelle Gregor's bestätigt. Sie lautet bei Staudenmaier also: „Von dem Vater aber zu reden, wie sollte es nothwendig sein, da ihm durch Eine Uebereinstimmung alle gehorchen, indem sie dazu durch natürliche Begriffe (φυσικαις ἐννοιαις) unterrichtet und angetrieben sind." Wir müssen auch hier den Zusammenhang betrachten. Der h. Gregor redet von den Irrgläubigen, welche die Gottheit des Sohnes und des h. Geistes läugnen, und bemerkt, ehe er ihre Widerlegung beginnt, vom Vater sei es nicht nothwendig zu reden, weil dem sich Alle, durch natürliche Einsicht bewogen, unterwerfen. Vom Sohne aber und vom h. Geiste müsse er in Kürze handeln[1]). Wie aber beweist er die Gottheit des Sohnes und des h. Geistes? Doch wohl nur aus der göttlichen Offenbarung? Es können also auch jene seine vorhergehenden Worte nur diesen Sinn haben: „die Gottheit des Vaters brauche er nicht erst gegen die Irrgläubigen aus der h. Schrift zu beweisen; denn Gott den Vater, den Schöpfer Himmels und der Erde, erkennen alle, nicht bloß die Gläubigen, sondern auch die Irrgläubigen und selbst die Ungläubigen, durch die bloße Vernunft." Die φυσικαι ἐννοιαι sind hier dasselbe, was oben die φυσικαι ἀποδειξεις, und das Prinzip der einen, wie der andern ist ὁ νομος φυσικος, aber συλλογιζομενος.

Im selben Sinne spricht der h. Hieronymus: „Gott den Vater kann man aus der Größe und Schönheit der Geschöpfe er-

[1]) Περὶ μὲν γὰρ τοῦ πατρὸς τί χρῆ καὶ λέγειν, οὗ καὶ τὸ παρὰ πάντων συγκεχωρηκὸς φείδεσθαι (al. φείδεται) ταῖς φυσικαῖς ἐννοίαις προκατειλημμένων· . . . περὶ δὲ τοῦ υἱοῦ καὶ του ἁγίου πνεύματος κ. τ. α. Or. 34. (al. 24.) n. 10.

kennen und von den Schöpfungen auf den Schöpfer folgerecht schließen; von Christi Geburt, Kreuz, Tod und Auferstehung aber kann man nur durch Anhörung (des göttlichen Wortes) wissen[1])." Auch bei manchen andern kirchlichen Schriftstellern begegnen wir demselben Gedanken[2]): aber kehren wir, um nicht weitschweifig zu werden, zur Rede des h. Gregor von Nazianz zurück. Wie weit derselbe entfernt war, unter der natürlichen Erkenntniß Gottes, die allen zugänglich ist, ein intellectuelles Schauen des Göttlichen zu verstehen, mag man daraus abnehmen, daß er der menschlichen Seele auf das schärfste die Fähigkeit abspricht, irgend etwas, geschweige denn das Höchste von allem, ohne sinnliche Bilder zu erkennen. „So wenig ein Mensch," sagt er, „wie sehr er auch eile, seinen Schatten erhaschen, ... so wenig das Auge mit den sichtbaren Dingen sich ohne die Vermittelung des Lichtes und der Luft vereinigen, so wenig die Fische außer dem Wasser schwimmen können: eben so unmöglich ist es, daß der Geist, so lange er im Körper ist, ohne Körperliches sich mit dem Geistigen (Intelligiblen) ganz vereinige." — Was soll dies ganz? Es folgt sogleich: „Denn immer drängt sich (zwischen den betrachtenden Geist und den Gegenstand) etwas von dem Unsrigen (dem Sinnlichen) ein, auch wenn die Seele noch so sehr von den sichtbaren Dingen sich in sich selbst zurückzieht, und das ihr Gleichartige und Unsichtbare zu erfassen sich anstrengt[3])." Wenn also der Heilige sagte, es sei unserm Geiste unmöglich, sich mit dem Intelligiblen gänzlich zu vereinigen; so sollte das nicht heißen, der Geist könne zwar das Geistige unmittelbar, aber nicht auf vollkommene Weise schauen; sondern er könne sich zwar vom Sinnlichen frei machen, aber niemals vollkommen, so daß er selbst in der höchsten Betrachtung, geschweige denn in den ersten Anfängen des Erkennens, das Geistige immer nur durch die Hülle des Sinn-

---

[1]) Deum quippe Patrem ex magnitudine et pulchritudine creaturarum potest quis intelligere, et a conditionibus conditor consequenter agnoscitur; Christi autem nativitas, crux, mors, resurrectio, nisi ex auditu sciri non potest. In epist. ad Gal. c. 3. v. 2.

[2]) Clemens Alex. Stromm. V. p. 729. S. Gregor. Nyss. or. 5. Damasc. de fide orthod. lib. 1. c. 1. S. Just. M. Apolog. lib. 2. c. 8. 10.

[3]) . . . . *ἀμήχανον τοῖς ἐν σώματι δίχα τῶν σωματικῶν πάντῃ γενέσθαι μετὰ τῶν νοουμένων· ἀεὶ γάρ τι παρεμπέσειται τῶν ἡμετέρων, κἂν ὅτι μάλιστα χωρίσας ἑαυτὸν τῶν ὁρωμένων ὁ νοῦς καὶ καθ' ἑαυτὸν γενόμενος προσβάλλειν ἐπιχειρῇ τοῖς συγγένεσι καὶ ἀοράτοις.* Orat. 28. n. 12.

lichen schaue. Darum heißt es auch in derselben Rede etwas später, daß wir „das Geistige nur durch die Sinne oder doch nicht ohne die Sinne erkennen, und niemals mit unumhüllter Vernunft die unumhüllten Dinge zu erfassen vermögen[1]." In derselben Weise redet der h. Chrisostomus[2]).

Nachdem aber der h. Gregor an der oben angeführten Stelle über die Schwierigkeit, uns zur richtigen Auffassung des Unkörperlichen zu erheben, noch manches hinzugefügt hat; schließt er von neuem mit dem Gedanken, daß es jedoch unverzeihlich wäre, wenn wir aus der Sinnenwelt, die uns vor Augen liegt, des höchsten Wesens Dasein nicht erkännten: „Die sichtbaren Dinge betrachtend," sagt er, „bleibt die Vernunft bei ihnen nicht stehen, sondern erhebt sich durch sie zu dem, was über ihnen ist, und wodurch sie ihr Dasein haben." Und nach einer kurzen Beschreibung des Weltalls fragt er, ob der Zufall dasselbe ordne und regiere, oder ein anderes Wesen? „Ohne Zweifel ein anderes Wesen. Was aber kann dieses sein, wenn nicht Gott. So also hat uns die Vernunft, die von Gott allen eingepflanzt ist, und das erste Gesetz, das wir alle in uns tragen, von den sichtbaren Dingen zu Gott emporgeleitet[3])."

441. Immer von neuem sehen wir, was nach der Lehre der Väter uns angeboren ist: die Vernunft und das ihr innewohnende Gesetz, nach welchem sie, aus den Wirkungen auf die Ursache schließend, den Urheber aller Dinge und den Beherrscher des Weltalls erkennt. Es hat sich also Gott nicht bloß durch die Propheten und seinen Sohn, sondern auch durch die vernünftige Natur, mit der er uns schuf, geoffenbart. Und werden wir etwa Tertullian anders verstehen, wenn er sagt, daß „jenes Zeugniß der Seele" für das Dasein Gottes „eine Lehre der Natur und n das angeborne Bewußtsein stillschweigend nieder-

---

[1]) . . . . τοῖς νοητοῖς προσβάλλοντες μετὰ τῶν αἰσθήσεων ἢ οὐκ ἄνευ αἰσθήσεων . . . . οὐκ ἔχομεν γυμνῷ τῷ νοῒ γυμνοῖς τοῖς πράγμασιν ἐντυγχάνοντες μᾶλλόν τι προσιέναι τῇ ἀληθείᾳ. Ibid. n. 21.

[2]) In Act. Apost. hom. 2. versus finem.

[3]) . . . . ὁ λόγος τοῖς ὁρωμένοις προσβάλλων καὶ τοῖς ἀπαρχῆς ἐντυγχάνων οὔτε μέχρι τούτων ἔστησεν· . . . . καὶ διὰ τούτων ἄγει πρὸς τὰ ὑπὲρ ταῦτα καὶ δι' οὗ τούτοις τὸ εἶναι περίεστιν· . . . . οὕτως ὁ ἐκ Θεοῦ λόγος καὶ πᾶσι σύμφυτος καὶ πρῶτος ἐν ἡμῖν νόμος καὶ πᾶσι συνημμένος ἐπὶ Θεὸν ἡμᾶς ἀνήγαγεν ἐκ τῶν ὁρωμένων. Ibid. n. 16.

gelegt sei?" Ist es ja eben dies, was er am meisten hervorhebt: „Nicht aus den Schriften der Gelehrten, nicht aus den Schulen der Philosophen, auch nicht aus der Predigt der Sendboten Gottes, sondern aus dem Innersten des Menschen selbst stammt die Erkenntniß, die alle von dem höchsten Wesen haben." Jenes „stillschweigend" ist also auch bei ihm nichts anders als bei Gregor das ἑκουσιως und bei Clemens das ἀδιδακτως: auch er schließt die äußere Offenbarung und Belehrung, aber darum nicht jegliches Nachdenken aus.

Und wenn man ihn nicht so verstehen wollte, so würde man zu ganz andern Folgerungen, als unsere Gegner wünschen, genöthigt. Weil die Väter, von dieser natürlichen Erkenntniß redend, nach dem Beispiel des Apostels die Heiden überführen wollen, daß sie keine Entschuldigung haben; so sprechen sie auch wie der Apostel nicht bloß von dem wahren Gott, der sich ihnen in seinen Werken geoffenbart, sondern auch von dem Gesetz, das er ihnen in's Herz geschrieben hatte. Wie wir bei Gregor dem Großen lesen, daß „jeder Mensch, weil er vernünftig ist, auch durch die Vernunft schließen muß, daß Gott es sei, der ihn erschaffen habe[1];" so hören wir denselben sagen, dies sei des Menschen als eines vernünftigen Geschöpfes Vorzug, daß er nicht über das, was er zu thun habe, in Unwissenheit bleiben könne." „Denn durch das Naturgesetz wird er genöthigt zu wissen, ob, was er thut, gut oder schlecht sei[2])." Tertullian aber beruft sich auf das Zeugniß der Seele noch für viele andere Wahrheiten.

Zuvörderst hat ihm zufolge die nur durch die Natur belehrte Seele nicht etwa bloß eine dunkle Ahnung oder unbestimmte Idee von der Gottheit als einem höheren Wesen, sondern sie bezeugt den Gott, der nur Einer ist, bekennt seine Macht, schaut auf seinen Willen, weiß, daß er gut und wohlthätig ist, daß er alles schaut, daß er als gerechter Richter jedem vergilt. Dies eine Zeugniß von Gott schließt also die Erkenntniß nicht nur der Einheit Gottes sondern auch seiner Eigenschaften und der sittlichen Weltordnung in sich. Aber nun findet Tertullian im Munde aller Heiden auch das Zeugniß der Seele für das Dasein und

[1]) Omnis homo eo ipso, quod rationalis est conditus, debet ex ratione colligere, eum, qui se condidit, Deum esse.
Moral. lib. 27. c. 2.

[2]) Naturae lege scire compellitur, sive pravum sive rectum sit, quod operatur. Ibid. c. 25.

die Wirksamkeit des Feindes Gottes. „Wie Gott auf ihren Lippen ist, wenn sie um Hilfe flehen, betheuern, Segenswünsche sprechen; so der Satan, wenn sie zürnen, fluchen, verwünschen." Und auch die Unsterblichkeit der Seele, ja, was befremden möchte, selbst die Auferstehung des Fleisches wird von der sich selbst überlassenen Seele bezeugt. Soll also dies Zeugniß vom Dasein Gottes, das sie in sich findet, ohne zu wissen, woher es sei, eine angeborne Erkenntniß, soll es ein intellectuelles Schauen sein; so müssen wir diese Erkenntniß und dies Schauen auch von den Eigenschaften Gottes, seiner Vorsehung, seinem Richteramte, von der Unsterblichkeit der Seele und der Auferstehung der Todten, endlich sogar vom Satan und seinem Reiche behaupten.

Man kann nicht sagen, daß nur die Erkenntniß Gottes angeboren sei, die übrigen aber sich aus dieser entwickeln. Denn alles das, woraus man beweisen will, daß Tertullian die Erkenntniß Gottes für eine angeborne erklärt habe, liest man bei ihm nicht von dieser allein, sondern von allen den erwähnten Erkenntnissen. Nachdem er von ihnen der Reihe nach gehandelt, kommt er zu jenem Schlusse, daß — (nicht etwa dies Zeugniß, sondern —) „diese Zeugnisse, weil eben so allgemein als wahr, nur aus der Natur selber und folglich von Gott herrühren können[1])." Und ebenso sagt er nicht bloß von den Ausrufungen, worin sich die Erkenntniß Gottes offenbart, sondern von allen, deren er erwähnt hatte, daß sie aus „der Lehre der angebornen Natur" und der „Ueberzeugung, die in das eingeborne Bewußtsein stillschweigend niedergelegt" sei, entspringen. Denn so jemand dies läugnen und behaupten wollte, daß jene Art zu reden vielmehr aus den Meinungen, welche die Gelehrten im Volke verbreiteten, herrühre; stellt Tertullian an ihn die Frage: „Läßt sich denn annehmen, daß, bevor gelehrte Schriften verfaßt und verbreitet waren, die Menschen stumm ohne derlei Aussprüche lebten? Niemand redete von Gott und seiner Güte, niemand vom Tode, niemand von der Hölle[2])."

---

[1]) Haec testimonia animae, quanto vera, tanto simplicia, quanto simplicia, tanto vulgaria, quanto vulgaria, tanto communia, quanto communia, tanto naturalia, quanto naturalia, tanto divina. De testim. animae. c. 5.

[2]) Sed qui ejusmodi eruptiones naturae non putavit doctrinam esse naturae congenitae et ingenitae conscientiae tacita commissa, dicet

Da ist also kein Ausweg: ist die Erkenntniß Gottes, von der Tertullian hier redet, unmittelbar und angeboren, so sind es auch alle andere, deren wir erwähnten. Sollten aber etwa die Anhänger des intellectuellen Schauens gegen diese Folgerung sich nicht sträuben; so würde doch Tertullian durch dieselbe mit sich in Widerspruch treten.

442. Denn Tertullian verwirft bei anderer Gelegenheit ausdrücklich und bekämpft die Lehre Plato's von den angebornen Ideen[1]). Und wenn er sie gleich in Verbindung mit der platonischen Mythe von dem früheren und ewigen Dasein der Seele bekämpft; so ist doch kein Zweifel, daß er es bei dieser Gelegenheit nicht verhehlt haben würde, wenn er der Ansicht gewesen wäre, daß nichts destoweniger die Seele, von dem Augenblick an, in dem sie geschaffen und mit dem Körper vereinigt wird, die Begriffe, durch welche sie später erkennt, schon in sich trüge. Nun macht er aber nicht nur kein solches Zugeständniß, sondern bekennt sich vielmehr zur aristotelischen Lehre, daß die Seele ihre intellectuellen Vorstellungen vermittelst der sinnlichen gewinnt. Er redet wider die Valentinianer und andere Irrgläubigen, welche im Menschen Seele und Geist als zwei verschiedene Prinzipien trennten, und daher auch die Thätigkeit beider, das sinnliche und das intellectuelle Erkennen, auseinander hielten. Dagegen dringt Tertullian darauf, daß es eine und dieselbe Seele sei, welche durch den Körper das Körperliche und durch den Geist das Geistige erkenne[2]). Und weil dieselben Häretiker von der Seele als dem sinnlichen Prinzip mit großer Geringschätzung redeten, den Geist aber als das Vermögen, durch die Ideen zu erkennen, fast vergötterten: so will Tertullian, daß man auch von dem Vorzug

---

potius de ventilatis in vulgus opinionibus publicatum usum, jam et quasi vitium corroboratum taliter sermocinandi. Certe prior anima, quam littera, et prior sermo, quam liber, et prior sensus, quam stylus, et prior homo ipse, quam philosophus et poëta. Numquid ergo credendum est, ante litteraturam et divulgationem ejus mutos absque hujusmodi pronuntiationibus homines vixisse? Nemo Deum et bonitatem ejus, nemo mortem, nemo inferos loquebatur? Ibid.

[2]) De anima. c. 18. et 24. —

[3]) Anima perinde per corpus corporalia sentit, quemadmodum per animum (mentem, *νοῦν*) incorporalia intelligit, salvo eo, quod et sentiat, dum intelligit. c. 18.

der Vernunft vor der Sinnlichkeit nicht so viel Aufhebens mache. Am Ende könne doch die Vernunft nur durch die Sinne zur Erkenntniß der Wahrheiten gelangen. „Denn wie zu uns der Apostel spricht: Was unsichtbar an ihm ist, wird seit Erschaffung der Welt aus den erschaffenen Dingen erkannt und geschaut; — so Plato zu den Häretikern: Die Erscheinungen sind die Abbilder des Verborgenen und diese Welt muß das Bild einer andern" (der intelligiblen) „sein. Werden also die Wahrheiten" (nicht unmittelbar, sondern) „vermittelst Bilder erfaßt, und das Unsichtbare durch das Sichtbare erkannt; so wird die Vernunft vom Sinne geleitet, erhält durch ihn ihre erste Grundlage und kann ohne ihn die Wahrheiten nicht erfassen. Welchen Vorzug hat sie also vor dem, durch den sie ist, dessen sie bedarf, dem sie alles, was sie erreicht, verdankt[1])?"

Gewiß diese Sätze sind so scharf, daß sie einer mildernden Erklärung bedürfen, um nicht als übertrieben zu erscheinen. Es lag aber Tertullian alles daran, die Einheit des menschlichen Wesens wider jene Irrlehrer festzuhalten. Er bekämpft daher auch ihre Behauptung, daß in dem Unmündigen nur noch die Seele sei und lebe, das geistige Prinzip aber später hinzukomme; geht jedoch auch hier so weit, daß er selbst in den Säuglingen Spuren intellectueller Thätigkeit finden will. Was zum Wesen der Seele gehöre, das sei auch immer in ihr, entwickle sich und schreite fort, wie sie. Daher der Ausspruch Seneka's: „Es liegt in uns der Same aller Wissenschaft und jeglichen Lebensalters, und Gott ist der Lehrer, welcher die Geister voranführt." Zu diesem (mannigfaltigen) „Samen, sagt Tertullian, der *während der Kindheit* in uns gelegt und verborgen sei, gehöre auch jener der Vernunft: denn es ist ja dieser, aus dem die Geister zur weiteren Erkenntniß vorangeführt werden[2])." Das also sind die angebornen Ideen, die Tertullian lehrt!

---

[1]) Si enim veritates per imagines adprehenduntur, idest invisibilia per visibilia noscuntur; — quia et Apostolus nobis scribit: Invisibilia enim ejus a conditione mundi de factitamentis intellecta visuntur; — et Plato haereticis: Facies occultorum ea, quae apparent, et necesse esse, hunc mundum imaginem quandam esse alterius alicujus; — videtur intellectus duce uti sensu et auctore et principali fundamento nec sine illo veritates posse contingi. Quomodo ergo potior erit eo, per quem est, quo eget, cui debet totum, quod attingit. Ibid.

443. Doch wir wollen nicht schließen, ohne auch noch einen Blick auf jene Stelle zu werfen, wo Tertullian das Gottesbewußtsein eine Mitgift der Seele nennt. Sowohl Thomassin, als Staudenmaier berufen sich auf dieselbe. Denn Tertullian sagt nicht bloß, daß die Seele eine solche Mitgift habe, sondern daß sie dieselbe von Anfang (a primordio) habe. Allein eben darauf kommt alles an, von welchem Anfang er rede. Will er sagen, die Seele besitze das Gottesbewußtsein von ihrem Ursprunge an, so daß man mit Recht „ursprüngliche Mitgift der Seele" übersetzt[1])? Es genügt die vorhergehenden Sätze anzusehen. Tertullian will zeigen, daß der wahre Gott nie unbekannt war. „Vom Anbeginn der Dinge nämlich ist ihr Schöpfer zugleich mit ihnen offenbar geworden; denn dazu wurden sie hervorgebracht, daß Gott erkannt werde." „Möge also auch Moyses, der freilich später lebte, der erste gewesen sein, der seine Bücher dem Gotte des Weltalls gleich einem Tempel weihete; so wird man doch deßhalb nicht das Alter der Erkenntniß Gottes vom Pentateuch an berechnen. Geht ja alles, was Moyses schreibt, nicht etwa dahin, die erste Kunde von Gott zu geben, sondern zu erzählen, wie sie von Anbeginn, vom Paradiese und Adam, nicht von Aegypten und Moyses an da gewesen sei. Dazu kommt, daß die meisten Völker nicht einmal Moyses' Namen, geschweige denn seine Schriften kennen: den Gott Moyses' aber kennen sie, und trotz des Dunkels, das die herrschende Abgötterei verbreitet, vermengen sie ihn nicht mit den übrigen Göttern, sondern nennen ihn wie mit seinem Eigennamen Gott und den Gott der Götter und sprechen: „So Gott es giebt;" „wie Gott gefällt;" „Gott empfehle ich es." Siehe also ob sie ihn kennen, von dem sie bezeugen, daß er alles vermöge! Und das verdanken sie keinen Büchern Moyses. Die Seele war früher, als die Weissagung. Denn von Anbeginn hat die Seele das Bewußtsein Gottes als Mitgift: und es ist dasselbe und kein anderes in den Aegyptiern,

---

[1]) Sicut et Seneca saepe noster. Insita sunt nobis omnium artium et aetatum semina; magisterque ex occulto Deus producit ingenia; — ex seminibus scilicet insitis et occultis per infantiam, quae sunt et intellectus: ex his enim producuntur ingenia. Ibid. c. 20.

[2]) Das Gottesbewußtsein ist ihm (Tertullian) ursprüngliche Mitgift der Seele und eben darum dasselbe in den Aegyptiern, in den Syriern und den Bewohnern von Pontus. Staudenmaier a. a. A. S. 63.

den Syrern, und den Bewohnern von Pontus[1])." Von welchem Anfang ist also die Rede? Vom Ursprung des Menschengeschlechtes: und seit diesem Anfang entstand in allen Völkern die Gotteserkenntniß aus der Betrachtung der Werke Gottes, die zu dem Ende hervorgebracht waren.

III.

In welchem Sinne die hh. Väter die Erkenntniß Gottes einer göttlichen Erleuchtung zuschrieben.

444. Mit ganz besonderm Nachdruck pflegt man sich für die Unmittelbarkeit der Erkenntniß Gottes auch darauf zu berufen, daß sie von den Kirchenvätern als eine Wirkung Gottes dargestellt werde. Gott selbst, sagen sie, sei das Licht, das jeden Menschen erleuchte, und nur durch diese Erleuchtung werde die Seele zur Erfassung des Ewigen und Göttlichen befähigt. — Ehe wir jedoch die Stellen, welche hieher gehören, näher betrachten, müssen wir auch hier vor allem den wahren Streitpunkt in's Auge fassen. Erstlich also handelt es sich in unserer Frage nicht um jegliche Erkenntniß Gottes, sondern um die natürliche, allen Menschen mögliche und insofern auch wesentliche, als ohne sie der Mensch nicht nur der Seligkeit, sondern auch der naturgemäßen Entwicklung seiner intellectuellen Kräfte entbehrte. Sodann aber kann es sich auch nicht fragen, ob Gott der Urheber sowohl dieser natürlichen als jeder andern Erkenntniß sei; — denn wer stellt das in Abrede? — nur dies fragt sich, auf welche Weise er es sei.

Wo die Scholastiker gegen jene Meinung der Araber reden, daß ein Engel in uns die Begriffe erzeuge, und gleich einer Sonne alle Seelen erleuchte; lehren sie mit großem Nachdruck, daß unser

---

[1]) Siquidem a primordio rerum conditor earum cum ipsis pariter compertus est, ipsis ad hoc prolatis, ut Deus cognosceretur. Nec enim si aliquanto posterior Moyses primus videtur in templo litterarum suarum Deum mundi dedicasse, idcirco a Pentateucho natales agnitionis supputabuntur: cum totus Moysi stylus notitiam Creatoris non instituat, sed a primordio enarret, a paradiso et Adam, non ab Aegypto et Moyse recensendam . . . . Nec hoc ullis Moysi libris debent. Ante anima, quam prophetia. Animae enim a primordio conscientia Dei dos est: eadem nec alia et in Aegyptiis et in Syris et in Ponticis. In Marcion. lib. 1. c. 10.

Geist, um zu erkennen, allerdings des Lichtes von oben bedürfe, daß er aber dieses unmittelbar von Gott empfange, und nur Gott, der Schöpfer, als die Sonne der Geisterwelt zu betrachten sei. Aber, fahren sie dann fort, wie Gott in die übrigen Geschöpfe Kräfte gelegt hat, durch welche sich unter dem entsprechenden Einfluß von außen und seiner Mitwirkung das ihnen eigenthümliche Leben entwickelt; also hat er auch unserer Seele jene Fähigkeiten anerschaffen, in deren Thätigkeit ihr intellectuelles Leben besteht. Der Einfluß, durch welchen er mit dem Sein auch diese Fähigkeiten in uns erhält, mit ihnen thätig ist, sie anregt und lenket, ist ohne Zweifel eine Erleuchtung unserer Seele, und in dieser Erleuchtung auch eine Offenbarung Gottes enthalten. Gott offenbart sich dem Menschen, indem er seine Werke ihm vor Augen stellt, und ihn eben durch die erklärte Einwirkung in Stand setzt, ihn aus denselben zu erkennen. Aber eine ganz andere Erleuchtung und Offenbarung behauptet man und muß man behaupten, um das intellectuelle Schauen des Absoluten zu erklären. Dieselbe bestände in einer Einwirkung Gottes auf die Seele, wodurch Gott sich zum unmittelbaren Gegenstand ihres Erkennens machte. Finden wir also bei den Vätern, wo immer sie von der natürlichen, allen Menschen gemeinen Erkenntniß Gottes reden, nicht diesen Gedanken, sondern nur allgemeine Ausdrücke, in welchen Gott als der Urheber unserer intellectuellen Erkenntniß bezeichnet wird; so dürfen wir diese wie die Scholastiker verstehen, und wir müssen sie so verstehen, wenn dieselben Väter ebenso wie die Scholastiker behaupten, daß Gott von uns nur aus seinen Werken und überhaupt das Geistige nur vermittelst des Sinnlichen erkannt wird.

445. Beginnen wir also von einer Stelle des h. Irenäus, auf die man viel Gewicht gelegt, und die auch Staudenmaier an die Spitze der Zeugnisse stellt, in welchen die hh. Väter die Ueberzeugung aussprechen sollen, „daß die unserer Natur eingeborne Idee der Gottheit nicht ein Erzeugniß dieser unserer Natur oder unserer Vernunft, sondern, als die Idee des Göttlichen und Uebersinnlichen auch von Gott auf übersinnliche Weise unserm Geiste mitgegeben sei[1])." Staudenmaier giebt die Worte des h. Irenäus also wieder: „Der allwissende Gott wirkt auf die Seelen, daß sie, was an ihm unsichtbar ist, nämlich seine unbeschränkte Urmacht und Vollkommenheit, innigst schauen und fühlen. Obschon Niemand

[1]) A. a. O. S. 69.

den Vater kennt als der Sohn, und den Sohn Niemand als der Vater, und denen der Sohn ihn offenbart; so erkennen doch Alle denselben Gott, weil die Wahrheit, die den Seelen innigst gegenwärtig ist, und ihnen vorsteht, die Seelen zur Erkenntniß erregt und erleuchtet." Ohne Zweifel will Staudenmaier, daß wir unter dieser „Wahrheit, welche den Seelen vorsteht und sie durch ihre innigste Gegenwart erleuchtet," Gott selbst oder doch die Idee Gottes verstehen; und wenn der h. Irenäus sich wirklich so ausgedrückt hätte, ließe sich nicht läugnen, daß seine Aeußerung der Meinung, für welche man sie anführt, günstig sei.

Wir wollen nicht um Wörter hadern, und fordern um so weniger eine buchstäbliche Uebersetzung, als diese Stelle, von der wir überdies den griechischen Urtext nicht besitzen, in einer solchen dunkel bleiben möchte. Aber um nichts davon zu sagen, daß Staudenmaier fast lauter Ausdrücke gewählt hat, welche ein unmittelbares Erkennen andeuten, während die lateinischen vielmehr auf eine Erkenntniß Gottes aus seinen Werken hinweisen; müssen wir hervorheben, daß Irenäus nicht sagt: Gott wirke, um sich zu offenbaren, auf die Seele, und was viel wichtiger ist, daß man bei ihm ganz und gar nichts liest von der Wahrheit, die den Seelen vorstehe, und sie durch ihre innigste Gegenwart erleuchte. In etwas freier, aber dem Sinne nach ganz getreuer Uebersetzung lautet die Stelle also: „Obschon Gott unsichtbar ist, so bewirkt er doch durch seine Macht, daß alle" (vernünftigen Wesen) „von seiner mächtigsten und alles vermögenden Hoheit eine große Anschauung und Empfindung haben. Wenn daher gleich niemand den Vater kennt, es sei denn der Sohn, noch den Sohn, es sei denn der Vater; so erkennen doch alle dies, daß es einen Gott und Herrn aller Dinge giebt: weil die dem Geiste innewohnende Vernunft sie" (zum Erkennen) „anregt und es ihnen offenbart[1])." Und diese Stelle wird zum Beweise angeführt, daß die Gottesidee kein „Erzeugniß unserer Vernunft" sei!

Schon des Wortlautes wegen möchte es schwer sein zu verkennen, daß dem h. Irenäus der Ausspruch des Apostels vor-

[1]) Invisibile enim ejus, cum sit potens, magnam mentis intuitionem et sensibilitatem omnibus praestat potentissimae et omnipotentis eminentiae. Unde etiamsi nemo cognoscit Patrem, nisi Filius, neque Filium, nisi Pater, et quibus Filius revelaverit: tamen hoc ipsum omnia cognoscunt, quando ratio mentibus infixa moveat ea et revelet eis, quoniam est unus Deus omnium Dominus.

Adv. haer. lib. 2. c. 6.

schwebte: „Das Unsichtbare an ihm ist seit der Erschaffung in den erschaffenen Dingen kennbar und sichtbar geworden, nämlich seine Macht und Gottheit." Dies wird aber zur vollen Gewißheit durch den Zusammenhang. Irenäus redet wider die Gnostiker, welche behaupteten, daß die Engel und namentlich jener Schöpfer der materiellen Welt, den sie Demiurgos nannten, den höchsten Gott, der sie erschaffen hatte, nicht kannten, und deßhalb die materiellen Dinge gegen seinen Willen hervorbrachten. „Wie sollten sie," sagt Irenäus, „ihn nicht erkannt haben? . . . . Mochte er immer ihnen unsichtbar sein wegen seiner Erhabenheit, so konnte er ihnen doch nicht unbekannt sein wegen seiner Vorsehung. Denn wenn sie auch auf tiefer Stufe in weiter Entfernung von ihm waren; so mußten sie ihn doch, da seine Herrschaft sich über alle erstreckt, als den über sie Herrschenden erkennen, und dieses wissen, daß der, welcher sie erschuf, der Herr aller ist[1])." Indem nun die oben mitgetheilten Sätze folgen, ist es doch wohl offenbar, daß wir hier demselben Gedanken begegnen, den oben Clemens von Alexandrien ausdrückte: „Alle Menschen müssen Gott erkennen, weil ihnen die Werke seiner allwaltenden Vorsehung vor Augen liegen." Bliebe dennoch ein Zweifel, so würde ihn wenigstens das Gleichniß, welches Irenäus hinzufügt, heben. „Denn, sagt er, obschon die Unterthanen des römischen Reiches den Kaiser, von dem Land und Meer sie trennen, nie gesehen haben; so erkennen sie ihn dennoch wegen der Herrschaft (der sie unterworfen sind) als denjenigen, der die höchste Gewalt besitzt."

Irenäus redet hier eigentlich von den Engeln, indeß ist es offenbar seine Absicht zu zeigen, auf welche Weise Gott von allen mit Vernunft begabten Geschöpfen erkannt werde, und darum darf man sich auch auf diese Stelle für die natürliche, ohne Offenbarung mögliche Erkenntniß Gottes, aber wahrlich nicht für die angeborne und unmittelbare berufen. Denn wenn selbst die Engel auf natürlichem Wege Gott nur aus seinen Werken erkennen, um wie viel weniger kann ihn der Mensch unmittelbar erschauen. Etwas später fragt der h. Irenäus, woher im Menschengeschlechte die

[1]) Quomodo autem et ignorabant Angeli vel mundi fabricator primum Deum, quando in ejus propriis essent et creaturae existerent ejus et continerentur ab ipso? Invisibilis quidem poterat eis esse propter eminentiam, ignotus tamen nequaquam propter providentiam. Etenim licet valde per descensionem multum separati essent ab eo, quomodo dicunt; sed tamen dominio in omnes extenso oportuit cognoscere dominantem ipsorum et hoc ipsum scire, quoniam qui creavit eos, est dominus omnium. Ibid.

Kenntniß der göttlichen Dinge sei. Und nachdem er der ursprünglichen Offenbarung, Moyses und der Propheten erwähnt hat, fährt er fort: „Die Heiden aber lernten ihn aus der Schöpfung kennen. Denn die Schöpfung zeigt den, welcher sie schuf, und das Werk erinnert an den, der es machte, und die Welt offenbart den, welcher sie einrichtete[1])." — Und dies möge über Irenäus genügen.

446. Wo die hh. Väter von dem göttlichen Einfluß, unter welchem in uns die Erkenntniß Gottes entstehe, reden, pflegen sie nicht selten des (ewigen) Wortes oder Logos zu gedenken. Man verweist insbesondere auf Origenes, der im Anfang seines Werkes über die Prinzipien den göttlichen Logos als „das objective Prinzip oder Licht, in dem sich uns Gott offenbare," darstelle. Sehen wir die Stelle näher an. Origenes widerlegt daselbst jene, welche durch einige bildliche Ausdrücke der Schrift irre geleitet, Gott sich als ein körperliches Wesen dachten. „Wenn Gott, sagt er, das Licht genannt werde; so habe man nicht etwa an ein körperliches Licht zu denken, sondern Licht bedeute die Kraft Gottes, durch die erleuchtet jemand, wie alle andere Wahrheit, so auch Gott selbst erkenne. In deinem Lichte werden wir das Licht sehen, spricht der Psalmist; das heißt: in deinem Worte und deiner Weisheit, die dein Sohn ist, in ihm werden wir dich, den Vater, sehen[2])". — Was also will man aus dieser Stelle zu Gunsten der unmittelbaren Erkenntniß folgern? Daß der Logos das Prinzip aller unser Erkenntniß sei, wird von niemand geläugnet; aber es fragt sich, ob jene Erkenntniß Gottes, die allen Menschen gemein ist, durch eine Erleuchtung gegeben werde, welche der Seele Gott ohne Vermittelung der Geschöpfe offenbare. Nun spricht sich aber Origenes über die Weise, in welcher der Sohn Gottes uns erleuchte, gar nicht aus; und es läßt sich ebensowenig behaupten, daß er hier von der natürlichen, durch die bloße Vernunft möglichen Erkenntniß rede. Wäre er nicht von der Erkenntniß im allgemeinen, sondern von einer Art derselben insbesondere zu ver-

[1]) Ipsa enim conditio ostendit eum, qui condidit eam, et ipsa factura suggerit eum, qui fecit, et mundus manifestat eum, qui se disposuit. Ibid. c. 9. §. 1.

[2]) Quid enim aliud lumen Dei dicendum est, in quo quis videt lumen nisi virtus Dei, per quam quis illuminatus vel veritatem omnium pervidet vel ipsum Deum cognoscit, qui veritas appellatur. Tale est ergo, quod dicitur: In lumine tuo videbimus lumen h. e. in verbo et sapientia tua, qui est Filius tuus, in ipso te videbimus Patrem. Tom. I. De princ. lib. 1. c. 1.

stehen; so müßte dies gerade die übernatürliche sein, jene nämlich, welche den Vater als solchen erkennt und vom Sohne unterscheidet. Von dieser aber wird man doch nicht behaupten, daß sie unmittelbar und angeboren sei? —

Ebensowenig läßt sich in einer längeren Stelle, die man mit der vorhergehenden in Verbindung bringt, die Ansicht von der anerschaffenen Gottesidee nachweisen. Sie findet sich am Schlusse derselben Schrift über die Prinzipien, und Origenes will in ihr die geistige Natur und Unsterblichkeit der menschlichen Seele beweisen. „Geschöpfe, sagt er, die an derselben Vollkommenheit Theil haben, müssen gleicher Natur sein. Die Engel aber haben Theil am intellectuellen Licht, dem göttlichen Wesen, weil sie der Weisheit und Heiligung theilhaftig sind; da also auch die menschliche Seele Antheil an diesem Lichte und dieser Weisheit erhalten hat, so muß sie, wie die Engel, geistiger Natur und unsterblich sein[1])." — Hier ist nun doch offenbar nicht von den Gaben, mit denen wir geboren, sondern von jenen die Rede, mit welchen Gottes Huld und Gnade uns über uns zu sich erhebt. Hatte ja Origenes kurz vorher gesagt: „Wie wir Kinder Gottes werden durch die Theilnahme am Sohne Gottes, und weise durch die Theilnahme an der Weisheit, die in Gott ist; so werden wir geistig und heilig durch die Theilnahme am h. Geiste[2])." Wollte man also auch jene Theilnahme an dem göttlichen Lichte, obschon Origenes sich darüber durchaus nicht erklärt, so verstehen, daß darin eine unmittelbare Erkenntniß Gottes enthalten wäre; so könnte man diese doch nicht als eine allen Menschen angeborne betrachten: es sei denn, man behaupte, daß wir nicht als Kinder des Zornes, sondern mit dem h. Geiste geboren werden. Den Irr-

---

[1]) Omnis mens, quae de intellectuali luce participat, cum omni mente, quae simili modo de intellectuali luce participat, unius sine dubio debet esse naturae. Si ergo coelestes virtutes intellectualis lucis i. e. divinae naturae per hoc, quod sapientiae et sanctificationi participant, participium sumunt, et humanae animae ejusdem lucis et sapientiae participium sumserunt, et ita sunt unius naturae ad invicem uniusque substantiae. Incorruptae autem sunt et immortales coelestes virtutes; immortalis sine dubio et incorrupta erit etiam animae humanae substantia.

Ibid. lib. 4. n. 36.

[2]) Sicut participatione Filii Dei quis in filium adoptatur et participatione sapientiae in Deo sapiens efficitur, ita et participatione Spiritus Sancti sanctus et spiritualis efficitur. Ibid. n. 32.

thum wird man aber nicht bei Origenes suchen. Derselbe will nichts anders sagen, als weil die Seele des Menschen jene Gaben der himmlischen Weisheit und Heiligung habe empfangen können; so müsse sie, wie die Engel, geistiger Natur und unsterblich sein. Daher fügt er auch hinzu, „es seien zwar die Grade, worin ein vernünftiges Geschöpf an dem Vater, Sohn und h. Geiste Theil habe, verschieden: aber schon deßhalb allein, weil unsere Seele fähig sei, Gott in sich aufzunehmen, könne sie nicht verweslicher Natur sein: das bloße Vermögen, Gott zu erkennen und zu empfinden, sichere ihr ewige Dauer; besonders weil sie, auch wenn sie durch ihre Nachlässigkeit von jener vollkommnen Theilnahme an Gott abgefallen sei, doch immer in sich gleichsam einen Samen behalte, durch den sie wieder zu besserer Erkenntniß gelange, wann der innere Mensch erneuert und das Ebenbild Gottes in ihr hergestellt werde[1])."

In diesem Satze mag Origenes unter dem Samen, der in der Seele zurückbleibt, die rein natürlichen Gaben, die keinem Menschen abgehen, verstehen; aber lehrt er, daß jenes Vermögen, Gott zu empfangen, oder dieser Same einer besseren Erkenntniß die angeborne und unmittelbare Gottesidee sei? Um einzusehen, wie wenig man berechtigt war, ihn so zu erklären, darf man nur etwas weiter lesen. Gleich in der folgenden Nummer heißt es, „wenngleich Gott allein sich und alle Dinge auf vollkommne Weise erkenne; so könne doch auch die vernünftige Seele, vom Kleinen zum Größeren, vom Sinnlichen zum Geistigen fortschreitend in der Erkenntniß wachsen. Weil sie im Körper sei, müsse sie vom Sinnlichen, das körperlich ist, zum Geistigen kommen. Dies würde sie aber nicht vermögen, wenn sie nicht außer dem körperlichen Sinn einen andern, den die Schrift selbst einen göttlichen nennt, besäße. Mit diesem soll sie das Geistige suchen[2])." — Gerade

[1]) Alioquin consideremus, si non etiam impium videtur, ut mens, quae Dei capax est, substantialem recipiat interitum: tanquam hoc ipsum, quod intelligere Deum potest et sentire, non ei sufficere possit ad perpetuitatem; maxime cum etiamsi per negligentiam decidat mens, ne pure et integre in se recipiat Deum, semper tamen habeat in se velut semina quaedam reparandi ac renovandi melioris intellectus, cum ad imaginem et similitudinem Dei, qui creavit eum, interior homo, qui et rationalis dicitur, renovatur.
Ibid. n. 36.

[2]) Cum Deus omnia noverit et nihil eum rerum intellectualium ex se lateat (solus enim Deus Pater et unigenitus Filius ejus et Spiritus

wie bei den Scholastikern finden wir also bei Origenes statt der angebornen unmittelbaren Erkenntniß Gottes ein angebornes Vermögen, aus dem Sinnlichen das Geistige zu erkennen, und nur darum heißt dies Vermögen ein göttlicher Sinn, weil wir durch dasselbe das Geistige und Göttliche erforschen können.

447. Und wenn wir zur Erläuterung dieser Sätze noch bestimmtere Erklärungen von Origenes selber wollen; so brauchen wir uns von der Schrift, der sie enthoben sind, nicht zu entfernen. Origenes hatte schon im Anfange derselben von jenem Theilhaben der Geschöpfe an den Vollkommenheiten Gottes geredet. „Wie alles, was immer ist, die Sünder wie die Gerechten, die vernunftlosen, wie die vernünftigen Wesen, Theil haben an dem, der da spricht: Ich bin, der ich bin; also haben auch alle vernünftigen Wesen Theil am Worte d. i. der Vernunft, und tragen dadurch schon in sich einen Samen der Weisheit und Gerechtigkeit, die Christus ist. Am heiligen Geiste aber nehmen nicht alle, sondern nur einige Menschen Theil[1]: (weil nämlich alle Menschen vernünftige Wesen, aber nicht alle heilig sind). Nachdem sodann Origenes ausführlicher erklärt hat, wie alle Menschen, weil sie des Wortes theilhaftig sind, sobald sie zum Gebrauche der Vernunft kommen, das Gute und Böse unterscheiden, nur jene aber

---

sanctus non solum eorum, quae creavit, sed etiam sui scientiam tenet); — potest tamen et rationabilis mens proficiens a parvis ad majora et a visibilibus ad invisibilia pervenire, ad intellectum perfectiorem. Est enim in corpore posita et ex ipsis sensibilibus, quae sunt corporea, ad intellectualia proficit. Verum, ne cui videatur indecenter dictum, insensibilia esse, quae intellectualia sunt, utemur exemplo Salomonis dicentis: Sensum quoque divinum invenies (Prov. 2, 5.). In quo ostendit non corporali sensu, sed alio quodam, quem divinum nominat, ea, quae intellectualia sunt, requirenda. Ibid. n. 37.

[1]) Quia autem operatio Patris et Filii et in sanctis et in peccatoribus sit, manifestatur ex eo, quod omnes, qui rationabiles sunt, verbi i. e. rationis participes sunt, et per hoc velut quaedam semina insita sibi gerunt sapientiae et justitiae, quod est Christus. Ex eo autem, qui vere est, qui dixit per Moysen: Ego sum qui sum — omnia quaecunque sunt participant: quae participatio Dei Patris pervenit in omnes tam justos quam peccatores et rationabiles atque irrationabiles et in omnia omnino, quae sunt . . . .
De princ. lib. 1. c. 3. n. 6.

Hoc ergo pacto operatio virtutis Dei Patris et Filii indiscrete super omnem protenditur creaturam: Spiritus sancti vero participationem a Sanctis tantummodo haberi invenimus. Ibid. n. 7.

des Geistes theilhaftig werden, die durch eben diesen Geist erneuert und gleichsam umgeschaffen sind: bemerkt er, daß man zwar nach der Eigenthümlichkeit der Gaben, welche die Geschöpfe empfangen, andere dem Vater, andere dem Sohne, andere dem h. Geiste zuschreibe, daß jedoch die heiligste Dreifaltigkeit alle in ungetheilter Einheit in uns wirke; und hierauf wiederholt er selbst in kurzen Sätzen, was er ausführlicher gesagt hatte: „Gott der Vater verleihe Allen, daß sie seien; die Theilnahme an Christus, insofern er das Wort oder die Vernunft sei, mache, daß sie vernünftig und demzufolge des Lobes oder der Strafe würdig, weil der Tugend und des Lasters fähig seien. Die Gnade des heiligen Geistes aber bewirke sodann, daß, die ihrem Wesen nach nicht heilig sind, durch Theilnahme an ihm heilig werden. Und jetzt erst, nachdem sie geheiligt sind, haben sie an Christus Theil, insofern er (nicht bloß das Wort, sondern auch) die Gerechtigkeit ist, und erhalten, in der Gnade des h. Geistes wachsend, die Gabe der Weisheit[1]).

Hieraus geht also hervor: 1) daß jene Theilnahme an dem intellectuellen Lichte, wodurch die Engel und die Menschen Weisheit und Heiligkeit empfangen, nicht das Licht ist, mit dem wir alle geboren, sondern jenes, in das die Wiedergebornen vom Geiste Gottes versetzt werden; 2) daß nichtsdestoweniger zwar alle Theil haben an dem Lichte, das jeden Menschen, der in die Welt kommt, erleuchtet, dies aber darum, weil alle von ihm eine vernünftige Natur, wodurch sie ihm, dem Logos, ähnlich sind, empfangen haben; 3) daß sie endlich hiedurch (per hoc sagte Origenes) den Samen Christi in sich tragen; weil sie nämlich durch ihre vernünftige Natur schon eine Empfänglichkeit für Weisheit

[1]) Deus Pater omnibus praestat, ut sint; participatio vero Christi secundum id, quod est Verbum vel ratio, facit ea esse rationabilia: ex quo consequens est, ea vel laude digna esse vel culpa, quia virtutis et malitiae sunt capacia. Propter hoc consequenter adest etiam gratia Spiritus sancti, ut ea, quae substantialiter sancta non sunt, participatione ipsius sancta efficiantur. Cum ergo primo, ut sint, habeant ex Deo Patre, secundo ut rationabilia sint, habeant ex Verbo, tertio ut sint sancta, habeant ex Spiritu sancto; rursum Christi secundum hoc, quod justitia Dei est, capacia efficiuntur ea, quae jam sanctificata antea fuerint per Spiritum sanctum: et qui in hunc gradum proficere meruerint per sanctificationem Spiritus santi, consequenter nihilominus donum sapientiae secundum virtutem et inoperationem Spiritus Dei. Ibid. n. 8.

und Gerechtigkeit besitzen. Deßhalb lesen wir also auch bei Origenes: „Das wahre Licht, der Sohn Gottes, erleuchtet jeden Menschen, der in diese Welt kommt. Denn wer immer mit Vernunft begabt ist, der ist auch des wahren Lichtes theilhaftig. Jeder Mensch aber ist mit Vernunft begabt[1])."

448. Und damit man nicht etwa sage, unter der Vernunft, wodurch alle Menschen des ewigen Lichts theilhaftig sind, sei nicht das bloße Vermögen zu erkennen, sondern die Erkenntniß selbst und zwar die Erkenntniß Gottes zu verstehen; so höre man Origenes nicht anders wie Aristoteles und die Scholastiker zwischen dem Vermögen (*δυναμις*) und der Wirklichkeit oder That (*ἐνεργεια*) unterscheiden. „Das eben geborne Kind, sagt er, ist dem Vermögen nach ein vernünftiger Mensch; denn es kann, wenn es herangewachsen ist, vernünftig sein: wie es auch dem Vermögen nach ein Handwerker, Steuermann und Sprachlehrer genannt wird; weil es möglich ist, daß es ein solcher werde. In der That und Wirklichkeit aber ist es, so lange es Kind ist, nichts von diesem; sondern dann erst, wann es anfängt seine Vernunft zu gebrauchen, oder die Werke einer Kunst zu verrichten[2])." Namentlich aber findet Origenes, wenn von der Erkenntniß Gottes die Rede ist, in der vernünftigen Natur des Menschen nichts als das Vermögen, Gott zu erkennen, und nicht etwa die Erkenntniß selbst; und er unterläßt auch nicht, fast überall hinzuzusetzen, auf welchem Wege der Mensch durch seine Vernunft zur Erkenntniß Gottes gelange: er erkenne ihn aus seinen Werken, seiner Vorsehung oder auch aus der Stimme des Gewissens. Da ist also gar kein Gedanke und keine Spur weder von einer angebornen,

[1]) Lux vera, Filius Dei, illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. Quicunque rationalis est, particeps verae lucis efficitur. Rationalis autem est omnis homo.

Tom. III. In Ierem. hom. 14. n. 10.

[2]) Debemus etiam hoc scire, quod aliud est possibilitatem esse in aliquo, aliud efficaciam vel efficientiam, quod Graeci *δύναμιν* et *ἐνέργειαν* vocant. V. c. parvulus nuper natus possibilitate rationabilis homo est; potest enim esse rationabilis, si adoleverit: et possibilitate faber et gubernator et grammaticus dicitur; possibile enim est, ut horum aliquid sit. Efficacia vero vel efficientia, h. e. re ipsa atque effectu nihil horum est, dum est parvulus: sed si coeperit vel rationis jam capax esse vel aliquid fabrilis artis aut cujuslibet alterius efficere, tunc jam efficacia rationabilis dicitur vel faber vel sicut illud est, quod effectu operis agit.

Tom. IV. In epist. ad Rom. lib. 8. n. 2.

noch von einer unmittelbaren Erkenntniß. Und es wird uns von neuem bestätigt, daß Origines gerade wie die übrigen Väter diese allen Menschen mögliche Erkenntniß ihres Schöpfers eine natürliche, im eignen Innern entspringende nennt, um sie der Erkenntniß des Erlösers und h. Geistes, die aus der Offenbarung stammt, und nicht etwa, um sie als eine unmittelbar gegebne jener, die durch Nachdenken erworben wird, entgegenzusetzen[1]). Aber auch darin war er den Scholastikern vorangegangen, daß er Gott nicht bloß deßhalb Urheber auch dieses natürlichen Wissens sein läßt, weil er uns Vernunft gegeben, sondern auch, weil er uns beistehe, durch den richtigen Gebrauch der Vernunft Wissen zu erwerben, bewirkend, daß uns, was von ihm vermittelst des Sinnlichen erkennbar ist, offenbar werde[2]).

449. Nachdem uns Origenes so bestimmt erklärt hat, auf welche Weise der göttliche Logos alle Menschen, die in diese Welt kommen, erleuchte; werden wir ähnliche, aber sehr kurze Aussprüche des h. Martyrs Justin nicht anders deuten wollen. „Wenn die Philosophen, namentlich die Stoiker und auch die Dichter, sagt er, manches Schöne über die Sitten gelehrt haben; so vermochten sie dies durch den dem ganzen Menschengeschlechte innewohnenden

---

[1]) Lex quidem naturalis potest occasiones praebere et intellectum dare . . . . vel ad ea, quae inter homines agi aequitas poscit vel ad hoc ipsum, ut esse sentiat Deum. De Christo autem, quod sit Filius Dei, sentire naturaliter quis potest? Ibid. n. 7. — Quam veritatem agnovisse credendi sunt homines naturalibus et a Deo animae insitis rationibus, quibus tantum prudentiae concessum est, ut, quod notum est Dei, id est quod agnosci de Deo potest per conjecturam creaturae, ex his, quae videri possunt, invisibilia ejus agnoscerent. Ibid. lib. 1. n. 16. Interest enim cognovisse Deum et cognovisse voluntatem Dei: quia cognosci Deus a creatura mundi per ea, quae facta sunt, etiam a gentilibus potuit; voluntas vero ejus nonnisi ex lege cognoscitur et prophetis. De princ. lib. 2. n. 7. Nam de Deo quidem Patre, quamvis quidem proloqui nemo valeat, tamen possibile est intellectum aliquem capi ex occasione visibilium creaturarum et ex his, quae humana mens naturaliter sentit. Ibid. lib. 1. c. 3.

[2]) Die Worte des Propheten (Jeremias 2, 31) erklärend: Bin ich denn Israel zur Einöde geworden, sagt er: *Πῶς ἔρημος ἀνατέλλων ἡμέραν . . . .; . . . . πῶς ἔρημος ἕκαστον οἰκονομῶν κατὰ τὴν ψυχήν, ἵνα λογικὸς ᾖ, ἵνα ἐπιστήμην ἀπολαμβάνῃ, ἵνα γυμνάζηται τὸ συνετὸν αὐτοῦ κατὰ τὰ αἰσθητήρια· ἔστιν οὖν οὐδενὶ ἔρημος ὡς πρὸς τὸν καθόλου λόγον ὁ Θεός.* Tom. III. In Ierem. hom. 3. n. 2.

Samen der Vernunft" (oder wenn man will: des Logos[1]). Dem geringen Wissen, das diesem Samen entkeimt, setzt dann Justin die Erkenntniß und Einsicht, die Christus ertheilt, entgegen: „Denn Christus hat nicht bloß Antheil an der Vernunft, sondern ist die ganze Vernunft, die Vernunft selber[2])." Wir haben dies gewiß nicht pantheistisch zu verstehen, als wäre die Urvernunft, der göttliche Logos, in den mit Vernunft begabten Seelen wie in Strahlen auseinander gegangen: durch *σπερμα του λογου* oder *ὁ λογος σπερματικος* werden ohne Zweifel die vernünftigen Fähigkeiten unserer Seele bezeichnet; denn durch sie haben wir auf unsere Weise Antheil an dem ewigen Logos, sind vernünftige Wesen. Aber es wäre auch mehr als willkürlich, wenn man darunter nicht bloß Vermögen und Fähigkeit, sondern angebornes Wissen verstehen wollte. Lobt ja Justin gleich nachher Sokrates, weil er die Griechen ermahnte, „daß sie durch Forschung der Vernunft nach der Erkenntniß Gottes, die ihnen unbekannt war, streben möchten[3])." Und wenn die Heiden keine Entschuldigung finden, so ist dies nicht deßhalb, weil alle Menschen mit der Erkenntniß Gottes, sondern „weil sie mit der Vernunft und dem Vermögen, sich für die Wahrheit zu entscheiden und das Gute zu üben, von ihm erschaffen werden[4])."

450. Ebenso bedürfte nach allem, was bereits gesagt ist, ein Satz des h. Hieronymus, auf den man sich gern beruft, kaum noch einer Erörterung. Aus den Worten des Evangeliums: „Das wahre Licht war jenes, das jeden Menschen erleuchtet, der in diese Welt kommt," ersehe man, sagt er, „daß allen Menschen durch die Natur die Kenntniß Gottes innewohne, daß niemand ohne Christus geboren werde, oder den Samen der Weisheit, Gerechtigkeit und anderer Tugenden nicht in sich habe." Wir kennen diese Ausdrucksweise; aber um den h. Hieronymus nicht aus Origenes

[1]) . . . . *διὰ τὸ ἔμφυτον παντὶ γένει ἀνθρώπων σπέρμα τοῦ λόγου.* Apolog. II. n. 8.

[2]) Darum sind die Christen *οἱ (οὐ) κατὰ σπερματικοῦ λόγου μέρος, ἀλλὰ κατὰ τὴν τοῦ παντὸς λόγου, ὅς ἐστι Χριστός, γνῶσιν καὶ θεωρίαν βιοῦν σπουδάζοντες.* Ibid.

[3]) *Πρὸς Θεοῦ δὲ τοῦ ἀγνώστου αὐτοῖς διὰ λόγου ζητήσεως ἐπίγνωσιν προὐτρέπετο.* Ibid. n. 10.

[4]) *Καὶ τὴν ἀρχὴν νοερὸν καὶ δυνάμενον αἱρεῖσθαι τ' ἀληθῆ καὶ εὖ πράττειν τὸ γένος τῶν ἀνθρώπων πεποίηκεν, ὥστ' ἀναπολόγητον εἶναι τοῖς πᾶσιν ἀνθρώποις παρὰ τῷ Θεῷ· λογικοὶ γὰρ καὶ θεωρητικοὶ γεγένηνται.* Apolog. I. n. 28.

und den andern Vätern sondern aus ihm selbst zu erklären, so sehen wir, was jenem Satze vorhergeht, und was ihm nachfolgt. Die Worte des Apostels: „daß er seinen Sohn in mir offenbare" (Gal. 1, 16) — erläuternd, bemerkt der h. Lehrer etwas in einem offenbaren, sei nicht dasselbe, wie etwas einem offenbaren. Was einem geoffenbart werde, sei vorher noch nicht in ihm: was aber in einem geoffenbart werde, das sei schon früher in ihm, und werde später offenbar. Hievon führt dann Hieronymus zwei Beispiele an. Das erste: „Er steht in eurer Mitte, und ihr kennt ihn nicht." (Joh. 1, 26). Das andere aber: „Das wahre Licht war jenes, das jeden Menschen, der in die Welt kommt, erleuchtet." „Wie also Christus, als sein Vorläufer von ihm redete, in der Mitte der Juden wandelte, aber ihnen erst später bekannt wurde; so war er auch in allen Menschen als das sie erleuchtende Licht, war aber in ihnen, ehe sie ihn kannten." Wenn wir nun hieraus, wie der Heilige sagte, ersehen sollen, daß allen Menschen die Erkenntniß Gottes innewohnt, so muß dies eine Erkenntniß sein, die sie nicht von ihrer Geburt an besaßen. Denn Gott war schon in ihnen, ehe er ihnen offenbar wurde. —

Aber weßhalb sagt Hieronymus: „Daraus ergebe sich, daß alle Menschen durch die Natur eine Kenntniß von Gott haben?" Weil die Erkenntniß, die alle Menschen haben, nicht aus der Offenbarung kommt. Die natürliche Erkenntniß ist auch hier als eine aus der Vernunft sich entwickelnde, dem Glauben, der auf dem Worte Gottes ruht, entgegengesetzt. Es fährt also Hieronymus sogleich fort: „Deßhalb verrichten Viele ohne den Glauben und das Evangelium Christi manche weise und heilige Werke, wie wenn sie den Eltern gehorchen, dem Hülflosen die Hand reichen" u. s. w.; und er schließt: „Um so schuldiger also sind sie vor Gott, weil sie die Anfänge der Tugenden und den Samen Gottes in sich haben, und doch an den nicht glauben, ohne den sie nicht sein können[1])." Wie er hier unter den Anfängen der Tugend

[1]) Non est autem ipsum, ut revelaret filium suum in me, quod si diceret, ut revelaret filium suum mihi. Cui enim quid revelatur, illud revelatur, quod ante in eo non erat. In quo vero revelatur, illud revelatur, quod prius fuit in eo, et postea revelatum est. Simile est illud in Evangelio (Joan. I. 26): Medius in vobis stat, quem vos nescitis. Et alibi (Joan. I. 9): Erat lux vera, quae illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. Ex quo perspicuum

gewiß nichts anders versteht, als was er oben den Samen der Tugenden genannt hatte; so muß auch Same Gottes hier dasselbe bedeuten, was oben Kenntniß Gottes: man kann also diese wohl eine angeborne nennen, aber nur im Sinne, wie der h. Thomas sagte, insofern nämlich dem Menschen das angeboren ist, wodurch er (ohne andere Offenbarung) zur Erkenntniß Gottes gelangt.

451. Mit dem, was Origenes über die Unsterblichkeit der Seele sagt, hat man eine Stelle des h. Athanasius, in der ebenfalls von der Unsterblichkeit der Seele die Rede ist, verglichen. Denn auch Athanasius soll dort die natürliche Erkenntniß aus der Einwirkung des göttlichen Logos so ableiten, daß er sie als „etwas Unerzeugtes, Ursprüngliches und nicht durch Abstraction vom Zeitlichen und Endlichen Gewonnenes" darstelle. Die Stelle ist aus dem Werke des h. Athanasius gegen die Heiden entnommen. Nachdem der große Lehrer das Widersinnige der Abgötterei dargethan hat; sagt er: „derlei Irrthümer seien deßhalb schuldvoll, weil Gott nicht etwa, wie er seinem Wesen nach über alles erhaben, so auch der Erkenntniß nach fern von uns sei. Keiner also möge sich selber täuschen, und zu seiner Entschuldigung vorgeben, daß er den Weg zu Gott nicht finde. Gleichwie der Christ seinen Glauben und durch ihn das Reich Gottes in sich habe; so könne auch jeder Mensch in sich den Weg, der ihn zu Gott geleite, finden. Dieser Weg sei kein anderer, als seine eigne Seele und die ihr innewohnende Vernunft[1]). Weil aber viele Heiden so tief gesunken seien, daß sie auch daran zweifelten, ob sie eine vom Körper verschiedene und mit Vernunft begabte Seele hätten; so müsse er zuvörderst dieses beweisen." — Er beweist es aus der Verschiedenheit des intellectuellen und sinnlichen Erkennens und Begehrens: und indem er dann ganz besonders hervorhebt, daß die Seele, während der Leib zur Erde niedergedrückt sei, zum Himmel sich aufschwinge, und selbst im Schlafe und Traume mit dem Ueber-

fit, natura omnibus Dei inesse notitiam, nec quemquam sine Christo nasci, et non habere semina in se sapientiae et justitiae reliquarumque virtutum. Unde multi absque fide et Evangelio Christi vel sapienter faciunt aliqua vel sancte, ut parentibus obsequantur, ut inopi manum porrigant, non opprimant vicinos, non aliena diripiant; magisque judicio Dei obnoxii fiant, quod habentes in se principia virtutum et Dei semina, non credunt in eo, sine quo esse non possunt. In Epist. ad Gal. c. 1. v. 16.

[1]) *Καὶ εἴ τις ἂν ἔροιτο, τὶς ἂν εἴη αὕτη (ὁδός)· φημὶ δὴ τὴν ἑκάστου ψυχὴν εἶναι καὶ τὸν ἐν αὐτῇ νοῦν.* Advers. Gent. n. 30.

irdischen beschäftige; folgert er eben hieraus, daß die Seele nicht nur durch ihre Fähigkeiten, sondern auch durch ihr unverwesliches Sein vom Körper verschieden sei. „Denn wenn sie schon jetzt, da sie im sterblichen Körper ist, ein höheres Leben hat; so wird sie noch viel mehr, vom Körper getrennt, unaufhörlich leben durch die Fügung dessen, welcher sie also geschaffen durch sein Wort, unsern Herrn Jesus Christus." Und nun folgen die Sätze auf welche man sich glaubt berufen zu können: „Denn deßhalb denkt und sinnt sie Unsterbliches und Ewiges, weil sie unsterblich ist. Wie die Sinne, weil der Leib sterblich ist, nichts als Sterbliches wahrnehmen; so muß die Seele, welche Unsterbliches betrachtet und denkt, unsterblich sein. Denn die Gedanken und Betrachtungen des Unsterblichen lassen nie von ihr, sondern bleiben in ihr und sind ihr eine Bürgschaft ihrer Unsterblichkeit. Deßhalb also hat sie auch den Gedanken und die Vorstellung von Gott, und ist sich selbst der Weg, indem sie nicht von außen, sondern aus sich die Kenntniß des göttlichen Wortes (Logos) empfängt[1])."

In dieser ganzen Stelle wird also gar nicht einmal gesagt, daß die Erkenntniß Gottes in uns eine Wirkung des Logos sei[2]), noch viel weniger aber behauptet, daß sie „unerzeugt, ursprünglich und nicht durch Abstraction vom Endlichen gewonnen" sei. Athanasius betrachtet die Thatsache, daß unser Geist Ewiges und Himmlisches denkt, in diesem lebt und von ihm nicht lassen kann, um daraus zu schließen, daß er, weil für das Ewige geschaffen, seiner Natur nach vom Körper verschieden und unsterblich sein müsse: über den Ursprung dieser Gedanken und Erkenntnisse

---

[1]) *Διὰ τοῦτο γὰρ καὶ ἀθάνατα καὶ αἰώνια λογίζεται καὶ φρονεῖ, ἐπειδὴ καὶ ἀθάνατός ἐστιν . καὶ ὥσπερ τοῦ σώματος θνητοῦ τυγχάνοντος, θνητὰ καὶ αἱ τούτου θεωροῦσι αἰσθήσεις· οὕτως ἀθάνατα θεωροῦσαν καὶ λογιζομένην τὴν ψυχὴν, ἀνάγκη καὶ αὐτὴν ἀθάνατον εἶναι καὶ ἀεὶ ζῆν. αἱ γὰρ περὶ τῆς ἀθανασίας ἔννοιαι καὶ θεωρίαι οὐδέ ποτε αὐτὴν ἀφιᾶσι μένουσαι ἐν αὐτῇ, καὶ ὥσπερ ἔκκαυμα ἐν αὐτῇ γινόμεναι πρὸς ἀσφάλειαν τῆς ἀθανασίας. διὰ τοῦτο γοῦν καὶ τῆς περὶ Θεοῦ θεωρίας ἔχει τὴν ἔννοιαν, καὶ αὐτὴ ἑαυτῆς γίνεται ὁδός, οὐκ ἔξωθεν, ἀλλ' ἐξ ἑαυτῆς λαμβάνουσα τὴν τοῦ Θεοῦ λόγου γνῶσιν καὶ κατάληψιν.* Ibid. n. 33.

[2]) Staudenmaier freilich übersetzt: „Denn durch diesen (Logos) denkt und sinnt sie Unsterbliches und Ewiges; weil auch er unsterblich ist." Aber das ist offenbar ein Versehen. Denn im Griechischen steht nicht *διὰ τούτου*, sondern *διὰ τοῦτο*, und der Zusammenhang fordert durchaus, daß im Nachsatz *ἐπειδὴ καὶ ἀθάνατός ἐστι* nicht *ὁ λόγος*, sondern *ἡ ψυχή* das Subject sei.

spricht er sich nicht aus, es sei denn insofern, als er am Ende sagt, „so habe auch der Geist die Idee Gottes nicht von außen, sondern aus sich selbst.“ Aber wie ist dieses zu verstehen? Athanasius wollte, wie gesagt, in dem zweiten Theile seiner Schrift beweisen, daß dem Menschen seine eigne Seele ein Weg zur Erkenntniß Gottes sei, und was er über die Natur und die Unsterblichkeit der Seele sagt, schickt er nur als nothwendige Einleitung voraus. Ist es nun nicht sonderlich, in der Frage, was Athanasius über den Ursprung der Gotteserkenntniß lehre, uns auf das zu verweisen, was er in jener Einleitung über das Denken des Geistes im Allgemeinen sagt, und gerade dort abzubrechen, wo die Untersuchung, wie wir Gott erkennen, beginnt? Jener Satz, in dem es heißt, so empfange unsere Seele auch die Kenntniß Gottes nicht von außen, sondern aus sich selbst, steht freilich am Schlusse der kurzen Abhandlung über die Seele, enthält aber das, was Athanasius im Folgenden ausführlicher beweisen will. So hören wir also die Erklärung, die er selbst davon giebt.

452. „Auf doppelte Weise kann der Mensch durch die seiner Seele innewohnende Vernunft zu Gott gelangen. Erstlich, indem er die Natur seiner Seele selbst untersucht, alles nämlich, was der Begierlichkeit und den ungeregelten Leidenschaften angehört, abstreifend, ihr edles Wesen, so wie es in seiner Reinheit beschaffen ist, betrachtet. So er dies vermag, wird er alsbald in ihr wie in einem Spiegel das Bild des Vaters, das Wort, und in diesem den Vater erkennen.“ — Aber weßhalb kann denn der Mensch aus der Vollkommenheit seiner geistigen Natur auf die Vollkommenheit Gottes schließen? Doch wohl nur deßhalb, weil sich in ihr die Weisheit dessen, dem er sein Dasein verdankt, offenbart. Daher heißt es auch in dieser selben Abhandlung, „einem Menschen, der Vernunft habe, könne der Urheber und Schöpfer der Vernunft nicht unbekannt bleiben.“ Somit hat der h. Athanasius durch die Worte, „der Mensch empfange die Kenntniß Gottes nicht von außen, sondern aus seiner Seele selbst,“ keineswegs diese Kenntniß als eine unerzeugte, ursprüngliche und nicht aus der Betrachtung des Endlichen entspringende bezeichnen wollen.

Aber noch mehr. Daß der Mensch die Erkenntniß Gottes aus sich selbst habe, bedeutet streng genommen nicht gerade: er müsse aus seiner Seele Gott als ihren Urheber erkennen, sondern vielmehr: er habe in sich das Prinzip dieser Erkenntniß, die Vernunft. Darum hieß es im Anfang: „Wie der Mensch Gott mit

seiner Vernunft, d. i. durch den schlechten Gebrauch derselben verlassen habe; so könne er auch durch seine Vernunft, d. i. durch den guten Gebrauch derselben zu ihm zurückkehren“ [1]). Der erste Weg also, auf dem die Vernunft zu Gott gelangt, ist der eben bezeichnete: Der Mensch blicke in sich selbst, und seine Vernunft wird ihn lehren, daß der, welcher ihn erschaffen hat, ein eben so weises und heiliges, als mächtiges Wesen sei. Aber dieser Weg ist nicht der leichtere, weil er große Reinheit des Herzens voraussetzt. Es giebt eine andere Weise, Gott zu erkennen. Und welche ist diese? „Die Welt, die vor unsern Augen da liegt, offenbart durch die Ordnung und Regelmäßigkeit, die in ihr herrscht, und verkündet wie mit lauter Stimme ihren Schöpfer und Herrn [2]).“ „Denn weil Gott seinem Wesen nach unsichtbar und unerfaßlich ist, so hat er, damit das Menschengeschlecht nicht etwa ohne Erkenntniß seines Schöpfers bleibe, die Schöpfung durch sein Wort (den Logos) so eingerichtet, daß er, wenngleich unsichtbar seinem Wesen nach, wenigstens aus seinen Werken von den Menschen erkannt werde [3]).“ Und hier verweist Athanasius nicht nur auf die Worte Pauli an die Römer, sondern auch auf jene, die derselbe Apostel zu den Lycaoniern sprach: „Wir verkündigen euch, daß ihr euch von diesen Nichtigkeiten zu dem lebendigen Gott bekehren sollt, der Himmel und Erde, das Meer und alles, was darin ist, gemacht hat: der in den vergangenen Zeiten alle Völker ihre Wege gehen ließ, aber sich doch nicht unbezeugt gelassen hat, indem er vom Himmel herab Wohlthaten spendete, Regen und fruchtbare Zeiten gab, und mit Speise und Freude unsere Herzen erfüllte.“ (Apostg. 14, 14—16). Und nachdem er sodann aus-

---

[1]) *Δύνανται γὰρ, ὥσπερ ἀπεστράφησαν τῇ διανοίᾳ τὸν Θεὸν καὶ τὰ οὐκ ὄντα ἀνεπλάσαντο εἰς θεούς, οὕτως ἀναβῆναι τῷ νῷ τῆς ψυχῆς καὶ πάλιν ἐπιστρέψαι πρὸς τὸν Θεόν.* Ibid. n. 34.

[2]) *. . . . ἀλλ᾽ ἔστι πάλιν καὶ ἀπὸ τῶν φαινομένων τὴν περὶ τοῦ Θεοῦ γνῶσιν καταλαβεῖν, τῆς κτίσεως ὥσπερ γράμμασι διὰ τῆς τάξεως καὶ ἁρμονίας τὸν ἑαυτῆς δεσπότην καὶ ποιητὴν σημαινούσης καὶ βοώσης.* Ibid.

[3]) *Ἀγαθὸς γὰρ οὖν καὶ φιλάνθρωπος ὁ Θεὸς . . . . ἐπειδὴ ἀόρατος καὶ ἀκατάληπτός ἐστι τὴν φύσιν . . . . καὶ διὰ τοῦτο ἔμελλε τὸ ἀνθρώπινον γένος ἀτυχεῖν τῆς περὶ αὐτοῦ γνώσεως, τῷ τὰ μὲν ἐξ οὐκ ὄντων εἶναι, τὸν δὲ ἀγένητον· τούτου ἕνεκεν τὴν κτίσιν οὕτω διεκόσμησε τῷ ἑαυτοῦ λόγῳ ὁ Θεός, ἵν᾽ ἐπειδὴ τὴν φύσιν ἐστὶν ἀόρατος, κἂν, ἐκ τῶν ἔργων γινώσκεσθαι δυνηθῇ τοῖς ἀνθρώποις.* Ibid. n. 35.

führlich und mit hinreißender Beredtsamkeit gezeigt hat, wie aus dem All der Dinge die Macht, Weisheit und Größe Gottes erkannt werde: schließt er mit dem Gedanken, daß Gottes wunderthätiges Wort, wie es Licht und Leben ausgießend, die unzählbaren Geschöpfe alle bewegt, lenkt und zu einem großen Ganzen ordnet; so auch mit seiner Vorsehung die himmlischen Geister umfaßt, das Leben, das er ihnen gab, erhaltend und sie nach dem Rathschluß seines Willens regierend. „Denn wie durch seine Vorsehung die Körper wachsen, und die vernünftige Seele sich regt, Gedanken und Leben hat; also bewegt und beherrscht er mit einem und demselben Winke seiner Kraft die sichtbare Welt und die unsichtbaren Mächte, jedwedem die ihm eigne Wirksamkeit verleihend, so daß er das Göttliche (Himmlische) auf göttlichere Weise, das Sichtbare aber, so wie wir sehen, lenkt. Und er, der Führer und Herrscher über alle, durch den alle Bestand haben, wirkt alles zum Ruhme und zur Erkenntniß seines Vaters, so daß er durch seine Werke zu lehren und zu sprechen scheint: „Aus der Größe und Schönheit der Geschöpfe wird ihr Urheber der Aehnlichkeit nach (schlußweise) geschaut[1])." — Da sehen wir also, in welcher Weise Athanasius „die natürliche Erkenntniß Gottes aus der Wirkung des Logos ableitet."

453. Aber hier müssen wir nochmals zu Origenes zurückkehren. Denn schon er soll gegen Celsus behauptet haben: „die Erkenntniß Gottes sei nicht das Resultat einer menschlichen Begriffsverbindung, noch einer Begriffssteigerung; auch kämen wir zunächst nicht zur Erkenntniß der Gottheit durch eine von der Endlichkeit vorgenommene Analyse und Synthese, sondern die Erkenntniß Gottes komme in die Seele allererst durch unmittelbare Einwirkung Gottes, oder Gott werde durch Gott selbst in unser Erkennen eingeführt. Die Erkenntniß Gottes, die für unsere Natur zu groß sei, sei auch Werk Gottes." — Hätte Origenes das alles gesagt, dann wäre freilich über seine Ansicht nicht mehr zu streiten. Aber hören wir ihn selbst. Celsus brüstete sich den Christen gegenüber mit der

[1]) *Αὐτὸς δὲ ἐπὶ πάντων ἡγεμών τε καὶ βασιλεὺς καὶ σύστασις* (al. *συστάτης*) *γινόμενος τῶν πάντων, τὰ πάντα πρὸς δόξαν καὶ γνῶσιν τοῦ ἑαυτοῦ πατρὸς ἐργάζεται, μονονουχὶ διὰ τῶν γινομένων ἔργων αὐτοῦ διδάσκων καὶ λέγων· ἐκ μεγέθους καὶ καλλονῆς κτισμάτων ἀναλόγως ὁ γενεσιουργὸς θεωρεῖται.* Ibid. n. 44.

Philosophie: „Plato habe gesagt, es sei schwer, den Urheber und Vater des Weltalls zu finden, und wenn man ihn gefunden, unmöglich, ihn allen bekannt zu machen. Jener Weg aber, den weise Männer erfunden, und den nicht jeder betreten könne, bestehe darin, daß man, um eine Vorstellung vom höchsten und unnennbaren Wesen zu gewinnen, was wir in andern Dingen kennen, zusammenfasse oder ausscheide oder der Analogie nach übertrage." Was also entgegnet hierauf Origenes? Er gesteht, daß jener Ausspruch Plato's erhaben und bewundrungswürdig sei. „Aber desto mehr sollen wir die Wohlthat der Offenbarung Gottes in seinem Sohne anerkennen. Durch ihn ist die Erkenntniß Gottes allen zugänglich geworden[1]). Auch von den Weisen unter den Griechen ist Gott nicht wahrhaft gefunden worden; denn sonst hätten sie mit der Wahrheit, die sie erkannten, keine Irrthümer vermischt. Wir Christen also gestehen, daß es dem Menschen unmöglich ist, Gott zu suchen und in seiner Reinheit zu finden, es sei denn, es werde ihm von Dem, welchen er sucht, geholfen. Jenen aber, die, nachdem sie, was sie vermochten, gethan, in Demuth anerkennen, daß sie seiner Hülfe bedürfen, offenbart er sich, je nach seinem Wohlgefallen und in wie weit die menschliche Seele, so lange sie noch im Leibe wohnt, der Erkenntniß Gottes fähig ist."

Zunächst also bemerke man, daß hier nicht von der ursprünglichen, allen Menschen gemeinen, sondern von der reinen und vollkommnen Erkenntniß Gottes die Rede ist. Und gewiß Origenes würde nicht nur mit sich selbst und allen Vätern der Kirche, sondern mit der h. Schrift in Widerspruch sein, wenn er diese Erkenntniß, welche „durch das fleischgewordene Wort Gottes allen Menschen möglich gemacht worden ist," als die erste und jeder richtigen Auffassung Gottes vorhergehende dargestellt hätte. Aber fahren wir fort. Denn erst jetzt kommt die Stelle, auf die wir hingewiesen werden.

Origenes sagt, Celsus wolle den Weg zum höchsten Gute durch Synthese, Analyse und Analogie der Begriffe eröffnen, Christus

---

[1]) *Μεγαλοφυῶς μὲν καὶ οὐκ εὐκαταφρονήτως τὴν ἐκκειμένην λέξιν ὁ Πλάτων προφέρεται, ὅρα δὲ, εἰ μὴ φιλανθρωπότερον ὁ θεῖος λόγος εἰσάγει τὸν ἐν ἀρχῇ πρὸς τὸν Θεὸν, Θεὸν λόγον γενόμενον σάρκα· ἵνα εἰς πάντας δυνατὸς ᾖ φθάσειν ὁ λόγος, ὃν καὶ τὸν εὑρόντα εἰς πάντας ἀδύνατον λέγειν φησὶν ὁ Πλάτων.*

Tom. 1. Cont. Cels. lib. 7. n. 42.

aber spreche: „Niemand kennt den Vater, es sei denn der Sohn, und dem der Sohn ihn offenbart," und erkläre dadurch, daß Gott durch die Gnade, welche in der Seele nicht ohne Gott, sondern durch seine Einwirkung entstehe, erkannt werde[1]). Denn „weil jene, welche Gott durch die Philosophie erkannt zu haben sich rühmten, nichts destoweniger den Götzen ebenso wie die Ungebildeten fröhnten; so hat Gott die in den Augen der Welt Thörichten erwählt, um durch sie die Weisen zu beschämen. Denn während die Schüler der Philosophen nach allen den erhabenen Vorlesungen über Gott sich betend zu den elenden Götzenbildern wenden; erhebt auch der ungebildete Christ, vom Geiste Gottes geleitet, seine Gedanken über alles Erschaffene, und richtet sein Gebet zu dem, welchen er über den höchsten Himmeln gefunden hat." — Hier sieht man also immer deutlicher, daß Origenes diese Erkenntniß, welche der Geist Gottes in uns wirkt, nicht als die erste, ursprüngliche, sondern als die vollkommnere und ganz übernatürliche der philosophischen entgegengesetzt. Von jener natürlichen Erkenntniß, die in uns unwillkürlich entsteht, spricht hier weder Celsus noch Origenes. Celsus rühmt die zwar natürliche, aber durch bewußtes Nachdenken ausgebildete; Origenes redet von den Vorzügen, welche auch vor dieser jene Erkenntniß hat, welche uns der christliche Glaube und die Erleuchtung durch den heiligen Geist verleihen. Er redet jedoch von diesen Vorzügen so, daß er keineswegs die von Celsus gepriesene philosophische Erkenntniß tadelt. Es ist also nicht wahr, daß er sage, „die Erkenntniß Gottes sei nicht das Resultat einer menschlichen Begriffs-Verbindung und Trennung;" er sagt nur, „vollkommner und höheren Ursprungs sei jene Erkenntniß, deren sich die Christen erfreuen." Wollen wir auch dieses noch mit den bestimmtesten Worten aus seinem Munde hören?

454. Er führt unmittelbar nach der eben betrachteten Stelle eine längere Rede des Celsus an, worin dieser nach einer Unterscheidung des Intelligiblen, das die Vernunft, und des Sichtbaren, das das Auge erkennt, also sagt: „Wie also unter den sichtbaren Dingen die Sonne weder das Auge noch die Wahrnehmung, aber dem Auge Ursache ist, daß es sehe, und der Wahrnehmung, daß sie entstehe, den sichtbaren Dingen, daß sie wahrgenommen werden,

[1]) . . . . *θείᾳ τινί χάριτι, οὐκ ἀθεεὶ ἐγγινομένῃ τῇ ψυχῇ, ἀλλὰ μετά τινος ἐνθουσιασμοῦ ἀποφαίνεται γιγνώσκεσθαι τὸν Θεόν.*

Ibid. n. 44.

allen sinnlichen Dingen, daß sie seien, sich selbst aber, daß sie gesehen werde: so ist unter den intelligiblen Wesen Der, welcher nicht die Vernunft, noch die Erkenntniß, noch die Wissenschaft ist, der Vernunft Ursache, daß sie erkenne, der Erkenntniß, daß sie sei, der Wissenschaft, daß sie wisse, und allem Intelligiblen, auch der Wahrheit und der Substanz, daß sie seien; und über alles erhaben, ist Er selbst durch eine geheimnißvolle Macht erkennbar." — Diese Sätze gehören allerdings zu jener Speculation, welche auch die Scholastiker von den Griechen überkommen und auf ihre Weise ausgebildet haben. Was also sagt Origenes zu derselben? „Es sei nicht Sitte der Christen, denen, die ihrem Glauben fremd seien, auch dann zu widersprechen, wenn sie wahre und gesunde Lehren vortragen; aber Celsus möge sich hüten, sie zu verläumden. Vom göttlichen Worte belehrt, unterscheiden sie das Sinnliche und Geistige auf noch höhere Weise, als die Philosophen, nicht bloß nämlich mit Worten, sondern auch durch ihre Gesinnung und Lebensweise." „Und wenn die Schüler Jesu die vergänglichen Dinge betrachten, so bedienen sie sich derselben wie Stufen, um zur Erkenntniß der intelligiblen Wesen zu gelangen." „Denn was unsichtbar an Gott ist, d. h. das Intelligible, ist seit der Schöpfung in den geschaffenen Dingen erkennbar und sichtbar geworden. Aber sie bleiben auch nicht bei diesem Intelligiblen stehen, sondern erheben sich bis zur ewigen Kraft Gottes" (von der Celsus, als dem Höchsten und Absoluten geredet). „Und sie wissen, daß Gott dies, was von ihm erkannt werden kann, auch manchen, welche sich nicht zur wahren Frömmigkeit und Religion bekennen, geoffenbart habe. Während aber diese, die Celsus so hoch erhebt, Gott, den sie erkannten, nicht geehrt, und mit wieder verfinstertem Herzen sich der Abgötterei und allen Lastern ergeben haben: werden die Schüler Jesu durch das Licht der Erkenntniß, das ihnen verliehen ist, zum reinen Wandel, zur Gottesfurcht und Frömmigkeit geführt. „Dies also," so schließt Origenes, „sei nicht gesagt, um, was die Griechen Gutes gedacht, zu bestreiten, oder die gesunden Lehren, die sie vortragen, zu verachten, sondern um zu zeigen, daß Größeres und Göttlicheres von den gottbegeisterten Männern, den Propheten und den Jüngern Jesu, gelehrt worden[1])." Hat

[1]) *Ταῦτα δὴ λέλεκταί μοι, οὐ προσφιλονεικοῦντι μὲν τοῖς καλῶς καὶ παρ' Ἕλλησι νενομένοις, οὐδὲ κατηγοροῦντι τῶν ὑγιῶν δογμάτων βουλομένῳ δὲ παραστῆσαι, ὅτι καὶ ταῦτα, ἀλλὰ καὶ τούτων ἔτι μείζονα*

also Origenes behauptet, „Gott werde nicht auf dem Wege, den Celsus angebe, sondern zuvörderst durch unmittelbare Einwirkung Gottes erkannt?“

455. Aber wie Origenes, so war auch der h. Basilius weit entfernt, jene Erkenntnißweise, die Celsus rühmte, zu verwerfen. „Es giebt zwar,“ sagt er, „keinen Namen, der das ganze göttliche Wesen umfasse und auf geeignete Weise ausdrücke; aber viele und mannigfaltige Namen, von denen jeder seine eigentliche Bedeutung hat, geben uns eine, mit dem Ganzen verglichen, zwar sehr dunkle und höchst schwache, aber uns dennoch hinreichende Einsicht. Unter den Namen also, welche von Gott ausgesagt werden, bezeichnen einige, was in Gott ist, andere aber drücken umgekehrt das aus, was in ihm nicht ist. Durch diese beiden Arten von Namen, d. i. durch die Verneinung dessen, was ihm widerstreitet und durch die Bejahung dessen, was ihm zukommt, wird uns gleichsam ein Bild (χαρακτήρ) Gottes eingedrückt[1].“ — Eben hierin finden wir denn auch die Erklärung zweier Stellen desselben h. Basilius, auf welche man sich für die unmittelbare Erkenntniß Gottes berufen hat. Die erstere ist einer Homilie, welche in der Mauriner Ausgabe zu den unächten gezählt wird, enthoben, und lautet bei Staudenmaier also: „Der Herr ist die Wahrheit. Diese Wahrheit ist unserm Herzen eingeprägt und in unserer Seele eingezeichnet.“ — Basilius, oder wer immer der Verfasser sei, hatte eine doppelte Wahrheit unterschieden: die eine gehört der weltlichen Wissenschaft an, und die Erkenntniß dieser ist zum Heile nicht erforderlich; die andere aber umfaßt jene Geheimnisse, welche wir ermahnt werden, den Unheiligen nicht bekannt zu machen. „Wenn aber,“ so heißt es dann weiter, „unser Herr die Wahrheit ist, so lasset uns diese Wahrheit ein jeder in seinem Herzen eingeprägt und gleichsam versiegelt haben[2].“ Um also nichts davon zu sagen, daß hier wiederum nicht von was immer für einer Erkenntniß

καὶ θειότερα λέλεκται μὲν παρὰ τοῖς θείοις ἀνδράσι, προφήταις τοῦ Θεοῦ καὶ ἀποστόλοις τοῦ Ἰησοῦ. Ibid. n. 49.

[1] Ἐκ δύο γὰρ τούτων οἱονεὶ χαρακτήρ τις ἡμῖν ἐγγίνεται τοῦ Θεοῦ, ἔκ τε τῆς τῶν ἀπεμφαινόντων ἀρνήσεως καὶ ἐκ τῆς τῶν ὑπαρχόντων ὁμολογίας. Tom. I. Adv. Eunom. lib. 1. n. 10.

[2] Εἰ δὲ ἀλήθεια ὁ Κύριος ἡμῶν ἐστιν· ἐντετυπωμένην καὶ οἱονεὶ ἐσφραγισμένην τῇ ἑαυτοῦ καρδίᾳ ταύτην τὴν ἀλήθειαν ἕκαστος ἔχωμεν. Tom. I. Append. In Ps. 14.

Gottes, sondern von jener Erkenntniß Christi die Rede ist, welche die Geheimnisse des Glaubens einschließt, und die darum den Ungläubigen vorenthalten werden soll: so bemerke man, daß wir ermahnt werden, diese Wahrheit in unserm Herzen eingeprägt zu haben. Kann also das die angeborne und anerschaffne Gottesidee sein? Der Verfasser der Homilie spricht sich über die Weise, wie jene Wahrheit uns eingeprägt werde, nicht aus: aber dies ist klar, daß ihm zufolge, die Einprägung von unserer freien Mitwirkung bedingt ist. —

Was nun die zweite Stelle, die man entgegensetzt, angeht; so fragt der Heilige, die Worte des Psalmisten: „Immer ist sein Lob in meinem Munde" erklärend, wie es möglich sei, Gott ohne Unterlaß zu loben; und nachdem er an einigen Beispielen gezeigt hat, daß die h. Schrift unter dem Munde zuweilen das Vermögen des Geistes verstehe, womit wir die Wahrheit, als die Speise unserer Seele, aufnehmen, schließt er: „Es kann also die Erkenntniß Gottes, wenn sie einmal uns eingeprägt ist und gleichsam in den höheren Fähigkeiten der Seele versiegelt ruht, das immer in der Seele fortdauernde Lob Gottes genannt werden[1])." Auch hier wird durch die Redeweise: „wenn sie einmal eingeprägt ist" auf eine Erkenntniß, die nicht immer in uns war, hingedeutet. Ueberdies aber bedeutet doch ganz gewiß die eingeprägte und gleichsam versiegelte Erkenntniß, von welcher diese beiden Stellen reden, dasselbe, was oben das in uns entstehende (Gedanken-) Bild Gottes: oder stehen in diesem Zusammenhange *χαρακτηρ, τυπος, σφραγις* nicht für ein und dasselbe, d. i. für den Begriff Gottes? Wenn also in den beiden letzteren Stellen selbst schon hinlänglich ausgesprochen ist, daß die Erkenntniß Gottes, von der in ihnen die Rede ist, nicht immer in uns war, und nicht ohne unsere Mitwirkung entsteht; so wird uns in der ersten erklärt, daß sie durch Betrachtung der Vollkommenheiten Gottes gebildet wird.

Es ist aber nicht zu übersehen, daß der h. Basilius, wenn er der Ansicht gewesen wäre, die man ihm zuschreiben möchte, sich über dieselbe ohne allen Zweifel im Streite wider Eunomius ausgesprochen hätte. Oder mußte er diesem Irrlehrer, der behauptete, Gottes Wesen zu schauen, nicht entgegnen: es gebe zwar eine un-

---

[1]) *Λύναται οὖν ἡ ἐντετυπωμένη ἅπαξ καὶ οἱονεὶ ἐσφραγισμένη τῷ ἡγεμονικῷ τῆς ψυχῆς περὶ Θεοῦ ἔννοια αἴνεσις ὀνομάζεσθαι Θεοῦ διαπαντὸς ἐνυπάρχουσα τῇ ψυχῇ.* Tom. I. In Ps. 33.

mittelbare Erkenntniß Gottes, aber dieselbe sei dunkel und unbewußt, und wir bedürften außer derselben auch jener, die wir durch Nachdenken über die Werke Gottes gewinnen? Statt dessen aber lesen wir bei Basilius immer nur: „Gottes Wesen sei uns verborgen, aber durch seine Werke werde er einigermaßen erkannt." Und indem er an einer dieser Stellen, auf die Worte des Apostels hindeutend, hinzusetzt: „Denn dies ist das von Gott Bekannte, was er allen Menschen geoffenbart hat[1];" spricht er deutlich genug aus, daß die allen gemeine Erkenntniß keine andere ist, als jene, welche wir durch den Anblick der Werke Gottes erhalten. Anderswo giebt er dann diese Offenbarung Gottes als den Zweck der Schöpfung an. „Das Weltall ist wie eine Schule, in der die Erkenntniß Gottes erworben wird (sie ist also nicht anerschaffen, nicht ohne uns in uns hervorgebracht); denn Gott leitet unsern Geist durch die sichtbaren und sinnlichen Dinge zur Betrachtung des Unsichtbaren an[2])."

456. Nun hält man uns freilich eine Stelle entgegen, worin „der h. Basilius Gott das unsichtbare und geistige Licht aller Seelen nenne." „Gott, sagt er, wird vom Psalmisten (Ps. 17, 12.) wie mit dichten Wolken umgeben dargestellt; aber durch diese Wolken dringt ein Lichtstrahl, in dem Gott sich unserm Geiste offenbart." Dieser Erklärung der Worte des Psalmisten begegnen wir auch bei den übrigen Vätern, namentlich bei dem h. Cyrillus von Alexandrien, dem h. Gregor von Nyssa und dem h. Gregor von Nazianz[3]). Es pflegen aber diese Väter bei solcher Gelegen-

---

[1]) *Εἰκὸς αὐτὴν μὲν τὴν οὐσίαν ἀπερίοπτον εἶναι παντὶ, πλὴν εἰ τῷ μονογενεῖ καὶ τῷ ἁγίῳ Πνεύματι· ἐκ δὲ τῶν ἐνεργειῶν τοῦ Θεοῦ ἀναγομένους ἡμᾶς, καὶ διὰ τῶν ποιημάτων τὸν ποιητὴν ἐννοοῦντας τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας λαμβάνειν τὴν σύνεσιν. Τοῦτο γάρ ἐστι τὸ γνωστὸν τοῦ Θεοῦ, ὃ πᾶσιν ἀνθρώποις ὁ Θεὸς ἐφανέρωσεν.*

Tom. 1. Cont. Eunom. lib. 1. n. 14.

Vergleiche außer den schon oben angeführten Stellen: Tom. III. Epist. 189. n. 8. Ep. 234. Ep. 235. n. 1. Tom. II. Homil. Attende tibi n. 7. Greg. Nyss. Contra Eunom. lib. 12. p. 329—331.

[2]) *Καὶ τὸ μὴ εἰκῇ μηδὲ μάτην, ἀλλὰ πρός τι τέλος ὠφέλιμον καὶ μεγάλην χρείαν τοῖς οὖσι συνεισφερόμενον ἐπινενοῆσθαι τὸν κόσμον, εἴπερ τῷ ὄντι ψυχῶν λογικῶν διδασκαλεῖον καὶ θεογνωσίας ἐστί παιδευτήριον, διὰ τῶν ὁρωμένων καὶ αἰσθητῶν χειραγωγίαν τῷ νῷ παρεχόμενος πρὸς τὴν θεωρίαν τῶν ἀοράτων.*

Tom. I. in Hexaem. hom. 1. n. 6.

[3]) S. Cyrill. Alex. Contra Nest. lib. 3. initio. S. Greg. Nyss. Vita Moysis. p. 220. Edit. Paris. S. Greg. Naz. Tom. I. Orat. 28 (al. 34.) n. 3.

heit nicht von der natürlichen Erkenntniß, sondern von jener Beschauung, zu welcher die Seele durch die Gnade erhoben wird, zu reden. Indessen hätte auch der h. Basilius Gott das geistige Licht nicht bloß der frommen, sondern aller Seelen genannt, und folglich an jener Stelle von der natürlichen Erkenntniß geredet; so wissen wir ja schon, daß nicht bloß von den Scholastikern, sondern auch von den hh. Vätern ebensowohl die Vernunft, wie die Gnade des Glaubens und der Beschauung als das Licht, wodurch Gott uns erleuchtet, bezeichnet, und daher Gott, von dem es ausgeht, auch selbst das Licht genannt wird. Aber Basilius oder vielmehr Theodoret, aus dessen Auslegung der Psalmen jene dem h. Basilius fälschlich zugeschriebenen Scholien entnommen sind[1]), nennt Gott hier nicht das Licht aller Seelen, und gerade jene Worte, die Staudenmaier mit gesperrter Schrift drucken läßt, kann er nur einer sehr fehlerhaften Uebersetzung verdanken. Auf den Satz: „Wie die durch dichte Wolken finster gewordene Luft den Blitzstrahl aussendet;" folgt in jenen Scholien und auch bei Theodoret nicht: „so auch dringt Gott mit seinem Strahle in unsere Dunkelheit, denn er ist das unsichtbare und geistige Licht aller Seelen;" sondern vielmehr: „also sendet auch der Gott aller Dinge, obschon er unsichtbar ist, die Strahlen des geistigen Lichtes, und züchtigt mit rächendem Feuer die, welche in der Bosheit dahinleben[2])." Es ist also zum wenigsten wahrscheinlicher, daß auch hier, wie bei den genannten Vätern, nur von den Erleuchtungen die Rede ist, womit Gott die Guten begnadigt. Dazu kommt nun aber, daß jene Väter, welche sich hierüber weitläufiger aussprechen, von diesem göttlichen Lichtstrahl, der durch die Gott umhüllenden Wolken dringt, nicht sagen, daß er uns das göttliche Sein unmittelbar erkennen lasse, sondern nur, daß er uns in Stand setze, Gott in seinen Werken und durch bildliche Vorstellungen immer vollkommner zu erfassen.

457. Wenn wir endlich auch noch bemerken, daß die Erleuchtung, wodurch Gott sich uns offenbart, von den hh. Vätern nicht

---

[1]) Cf. Praefatio editionis Parisiensis an. 1618. — In edit. anni 1721. Tom. I. p. 774.

[2]) *Καθάπερ γάρ φησι τῇ πυκνότητι τῶν νεφῶν ζοφώδης γινόμενος ὁ ἀὴρ τῆς ἀστραπῆς ἐκπέμπει τὴν αὐγὴν, οὕτως ἀόρατος ὢν ὁ τῶν ὅλων θεὸς καὶ τοῦ νοεροῦ φωτὸς τὰς ἀκτῖνας ἀφίησι καὶ τῷ κολαστικῷ πυρὶ κολάζει τοὺς πονηρίᾳ συζῶντας.*

Theod. Interpr. in psalm. ps. 17.

als eine ursprüngliche, die mit unserm Dasein beginne, dargestellt werde; so will jedoch Thomassinus aus dem h. Gregor von Nyssa eben dies uns, wie er sich ausdrückt, handgreiflich beweisen. Denn dieser h. Lehrer spricht: „Dies Gut hat, der dich erschuf, von Anbeginn in das Wesen deiner Natur gelegt. Denn Gott hat dir, als er dich formte, Bilder, Gleichnisse und Nachahmungen seiner Natur eingedrückt.“ Unter diesen Bildern und Gleichnissen hat also Thomassinus Ideen, durch die Gottes Wesen erkannt werde, verstanden; ist aber eben deßhalb in der Auffassung dieser Stelle sehr unglücklich gewesen.

Der h. Gregor führt in der Rede über die Reinheit des Herzens, aus der sie genommen ist, von neuem den Gedanken aus, daß Gott zwar seinem Wesen nach über alle unsere Begriffe erhaben sei, nichtsdestoweniger aber auf mehr als eine Weise erkannt werde. Zunächst offenbaren sich uns, wenn auch nicht sein Wesen, doch seine Vollkommenheiten, seine unendliche Weisheit, Güte und Macht in den Werken der Schöpfung. „Denn der seiner Natur nach unsichtbar ist, wird sichtbar durch seine Werke, da in diesen seine Eigenschaften sich kund geben[1].“ Aber zu dieser Erkenntniß Gottes können auch die Weisen der Welt gelangen: eine vollkommnere ist denen vorbehalten, welche reinen Herzens sind. „Denn wer sein Herz von jeglichem Geschöpfe und aller sündhaften Neigung gereinigt hat; der schaut in seiner eignen Schönheit ein Bild der göttlichen Natur[2].“ Wenn du also von der erhabnen Majestät Gottes, von seiner unaussprechlichen Schönheit, seinem unbegreiflichen Wesen höreſt; so sollst du nicht verzweifeln, als könntest du zur Erkenntniß dessen, was du begehrest, nicht gelangen; das geeignete Mittel ist dir in dir selbst gegeben: „Dies so große Gut hat, der dich schuf, von Anbeginn in das Wesen deiner Natur gelegt. Denn Gott hat Nachbildungen der Vollkommenheiten seiner eignen Natur dir, als er dich formte,“ (deinem Gebilde) „eingeprägt[3].“ Aber die Sünde hat das göttliche Bild dir unter häßlichen Hüllen verborgen: wenn du also durch ein tugendhaftes

---

[1]) *Ὁ γὰρ τῇ φύσει ἀόρατος ὅρατος ταῖς ἐνεργείαις γίνεται ἔν τισι τοῖς περὶ αὐτὸν καθορώμενος.* Tom. I. Orat. 6. de beatitud.

[2]) *. . . . ἐν τῷ ἰδίῳ κάλλει τῆς θείας φύσεως καθορᾷ τὴν εἰκόνα.*

[3]) *Τὸ γάρ σοι χωρητὸν τῆς τοῦ Θεοῦ κατανοήσεως μέτρον ἔν σοί ἐστιν οὕτω τοῦ πλάσαντός σε τὸ τοιοῦτον ἀγαθὸν εὐθὺς τῇ φύσει κατουσιώσαντος· τῶν γὰρ ἰδίας φύσεως ἀγαθῶν ὁ Θεὸς ἐνετύπωσε τῇ σῇ κατασκευῇ τὰ μιμήματα.*

Leben dein Herz reinigst, so wird dir auch wieder das Ebenbild der göttlichen Schönheit leuchten. „Und so ist selig, der eines reinen Herzens ist: denn seine eigne Reinheit anschauend, sieht er in dem Abbilde das Urbild[1])." Es ist also klar, daß Gregor hier unter den Nachbildungen der göttlichen Vollkommenheiten nicht Gedankenbilder, angeborne Begriffe u. s. w., sondern jene geistigen Fähigkeiten versteht, durch welche unsere Seele ein Ebenbild Gottes ist, und daß er hier, wie überall, von keiner Erkenntniß Gottes redet, als die uns durch das Erschaffene vermittelt wird.

458. Aber wenn irgend ein Kirchenvater, so hat sich der h. Cyrillus von Alexandrien über die Erleuchtung der vernünftigen Geschöpfe durch den göttlichen Logos ausführlich erklärt. Die Worte des Evangelisten über das Licht, das jeden Menschen erleuchtet, auslegend, sagt er: „der Sohn Gottes erleuchte nicht wie die Apostel oder die Engel. Denn diese können nur das Licht der Erkenntniß, das sie nicht aus sich, sondern empfangen haben, mittheilen, und in andern die Erkenntniß durch Unterricht erzeugen: während das ewige Wort nicht nach Weise eines Lehrers, sondern nach Weise des Schöpfers erleuchtet." Was soll das heißen? „Er legt in jeden von denen, die in's Dasein gerufen werden, den Samen der Weisheit oder Gotteserkenntniß, und pflanzt ihm die Wurzel des Verstandes ein. So macht er ihn zu einem vernünftigen Geschöpfe und läßt ihn theilhaben an seiner eignen Natur, von dem unaussprechlichen Lichtglanz ihm einige helle Strahlen auf jene Weise, die er kennt, eingießend[2])." Was sind also diese Strahlen, durch welche das vernünftige Wesen der göttlichen Natur einigermaßen theilhaftig, d. i. auch Licht wird? Sind es angeborne Fähigkeiten, oder angeborne Ideen? Ich dächte, es könne nicht zweifelhaft sein. Erleuchtet ja deßhalb das ewige Wort nicht wie ein Lehrer (*διδασκαλικως*), sondern als Schöpfer (*δημιουρ-*

---

[1]) . . . . *πρὸς τὴν ἰδίαν καθαρότητα βλέπων ἐν τῇ εἰκόνι καθορᾷ τὸ ἀρχέτυπον.*

[2]) . . . . *ὁ δὲ τοῦ Θεοῦ λόγος φωτίζει πάντα ἄνθρωπον ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον οὐ διδασκαλικῶς, καθάπερ ἄγγελοι τυχὸν ἢ καὶ ἄνθρωποι, ἀλλὰ μᾶλλον ὡς Θεὸς δημιουργικῶς ἑκάστῳ τῶν εἰς τὸ εἶναι καλουμένων σπέρμα σοφίας ἤτοι θεογνωσίας ἐντίθησι ἢ ῥίζαν ἐμφυτεύει συνέσεως, λογικόν τε οὕτως ἀποτελεῖ τὸ ζῶον τῆς οἰκείας φύσεως μέτοχον ἀποδεικνύων καὶ τῆς ἀφράστου λαμπρότητος ὥσπερ τινὰς ἀτομοὺς φωτοειδεῖς ἐνιεὶς τῷ νῷ, καθ' ὃν αὐτὸς οἶδε τρόπον τε καὶ λόγον.* Tom. IV. In Ioan. lib. 1. c. 9. p. 75.

γικως), weil der Lehrer in dem zu Erleuchtenden Fähigkeiten und Anlagen voraussetzt, der Schöpfer aber eben diese hervorbringt.

Bald nachher heißt es dann: „gleich von Anbeginn werde die menschliche Natur erleuchtet und empfange zugleich mit dem Dasein den ihr anerschaffenen Verstand von dem Lichte, das in der Welt ist, d. h. vom Eingebornen, der mit der unaussprechlichen Macht der Gottheit alles erfüllt. . . . . Denn alle Orte und die ganze Schöpfung (jedes Geschöpf) trägt Gottes Hand, die Wesen, die er schuf, im Dasein erhaltend, denen, die des Lebens bedürfen, Leben, und die des Verstandes fähig sind, das geistige Licht eingießend[1])." Redet der h. Cyrillus über die Erleuchtung der vernünftigen Creatur anders als der h. Thomas? (n. 403). Und wenn noch ein Zweifel bleiben sollte, so höre man weiter. Noch im selben Hauptstück widerlegt Cyrillus den Irrthum der Platoniker, daß die Seele vor Erschaffung des Leibes schon da gewesen sei; und einer der ersten Gründe, die er vorbringt, ist dieser: „Es würde nicht mehr wahr sein, daß die Seele, wann sie in diese Welt kommt, erleuchtet werde, wofern sie schon vorher als Geist und reine Intelligenz da gewesen wäre. Denn wofern sie erst, wann sie in den Körper kommt, erleuchtet wird, muß sie, bevor sie kommt, des Lichtes entbehren: und kann somit nicht schon Vernunft sein." Das Licht also, welches uns anerschaffen wird, besteht nach Cyrillus nicht in Ideen und Erkenntnissen, sondern in dem, was unserer Seele als einem vernünftigen Wesen eigen ist.

Daher antwortet er auch etwas später auf die Einrede: „Wenn Gottes Sohn das wahre Licht ist, und dieses Licht die Herzen der Menschen erleuchtet; wie war es dann möglich, daß die Welt ihn nicht erkannte, besonders da er in der Welt war und ihr Schöpfer ist?" — Cyrillus, sagen wir, antwortet auf diese Einrede: „Der Sohn Gottes erleuchte zwar, aber das Geschöpf verschmähe seine Gabe, und da ihm Verstand verliehen sei, den wahren Gott zu erkennen, benutze es denselben nicht, sondern hafte mit seinem Denken in den Geschöpfen[2]). So gehe auch die Sonne Allen auf, den Blinden aber nütze sie nicht. Blind sei

---

[1]) *Ἡ θεία χεὶρ συνέχουσα πρὸς τὸ εἶναι τὰ πεποιημένα, καὶ περισφίγγουσα πρὸς ζωὴν τὰ ζωῆς δεόμενα, καὶ τοῖς συνέσεως δεκτικοῖς τὸ νοησὸν ἐνσπείρουσα φῶς.* Ibid. p. 76.

[2]) *. . . . ἐδανείζετο τὸ βλέπειν, ἵνα τὸν κατὰ φύσιν νοήσῃ Θεὸν, ... μέχρι τῶν ποιημάτων ἔστησε τῆς θεωρίας τὸ μέτρον.* Ibid.

zwar der Mensch insofern nicht, als seine Natur die ihm von Gott verliehene Intelligenz immer bewahre, aber durch das Verderbniß seines Herzens seien die Augen seiner Seele trübe und triefend geworden. Nicht bloß den Juden also, sondern allen Völkern gilt der Vorwurf: „Ich erwartete, daß er (der Weinstock) Trauben brächte, und er hat Dornen gebracht." Denn die Erkenntniß des wahren Schöpfers, des Eingebornen, ist die gute Frucht der Erleuchtung, welche in der menschlichen Vernunft wie die Traube am fruchtbaren Weinstocke ist: während die Verkehrtheit, welche zum Irrthume der Vielgötterei verleitet, den menschlichen Geist wie mit stechenden Dornen verwundet[1]).

Wie aber der h. Cyrillus hier das Licht, das uns mit in's Dasein gegeben wird, nicht als Erkenntniß, sondern als das Vermögen zu erkennen bezeichnet; so stimmt er auch den übrigen Vätern darin bei, daß er die wirkliche Erkenntniß Gottes einer vernünftigen Betrachtung der Geschöpfe zuschreibt. „Die Juden werden nicht nur deßhalb blind genannt, weil sie, da ihnen doch das Licht der göttlichen Offenbarung leuchtete, in der Finsterniß wandelten; sondern auch weil sie, da nichts sie hinderte, aus der Schönheit der Geschöpfe der Vernunft gemäß auf ihren Urheber zu schließen, und nach des Apostels Lehre seine ewige Macht und Gottheit aus seinen Werken zu erkennen, vielmehr zu den geschnitzten Bildern sprachen: Ihr seid unsere Götter[2])." — Ebenso macht er, gegen Julian redend, den Heiden ihre Verirrung zum Vorwurf, „weil es sich geziemte, daß sie aus der Schönheit der Geschöpfe Gott den Urheber des Weltalls erkenneten," und beruft sich dafür auf Plutarch und andere Heiden[3]). Er mußte also die Erkenntniß Gottes aus der Schöpfung als jene betrachten, welche allen Menschen die leichteste und natürlichste sei. Und während er von dieser oftmals redet, finden wir nirgend bei ihm ein Wort von jener Erleuchtung, in der sich Gott der Seele unmittelbar zu erkennen gebe.

---

[1]) Ibid.

[2]) . . . . *τυφλοὶ δὲ δὴ καὶ ἑτέρως . ἀπείγοντος γὰρ οὐδενὸς ἀπὸ καλλονῆς κτισμάτων ἀναλόγως ὁρᾷν τὸν τούτων δημιουργόν.*

In Isaiam. lib. 4. or. 1.

[3]) Contra Julianum. lib. 2. p. 51.

IV.

Ob einige hh. Väter der menschlichen Vernunft ein unmittelbares Wahrnehmen oder Schauen des Göttlichen beigelegt haben.

459. Durch das Bisherige möchte es außer Zweifel gestellt sein, daß die hh. Väter, wenn sie die Erkenntniß Gottes auf das Wirken des ewigen Logos zurückführen, deßhalb nicht nur nicht behaupten, Gott offenbare sich uns unmittelbar, sondern vielmehr und zwar meistens an denselben Stellen, die man uns entgegensetzt, ausdrücklich erklären, er offenbare sich uns in seinen Werken. Nun bleiben uns also nur noch jene Zeugnisse zu betrachten übrig, in welchen ein unmittelbares Erkennen des Göttlichen geradezu und ausdrücklich gelehrt werden soll. Derartige will man bei Clemens dem Alexandriner und etwa auch bei Origenes, ganz besonders aber beim h. Augustin finden.

Zuvörderst soll Clemens das Dasein Gottes für unbeweisbar erklären. „Dasselbe, sagt man, sei ihm vielmehr jenes, wovon unser Denken als von dem absolut Ersten ausgehe, und in dem es als in dem absolut Höchsten seine Ruhe finde. Dieses Erkennen nenne er Glauben und zwar ganz im Sinne Jacobi's. Es entspringe aus einer innern Offenbarung des göttlichen Logos, und dieser Offenbarung entspreche von Seiten des Menschen ein Drang des Gemüthes, den Clemens das intellectuelle Begehren (ὄρεξις διανοητική) nenne, was wir ebenso gut als ein erkennendes Fühlen, das der menschlichen Natur wesentlich und daher unvertilgbar sei, bezeichnen dürften: auch Clemens selbst heiße es bei derselben Gelegenheit eine im Willen liegende Anticipation (πρόληψις ἑκούσιος). Dieser Glaube also sei der Anfang und die Vollendung des Wissens, weil er ein ursprüngliches Zeugen der Gottheit von sich selber in unserm Geiste sei, welches nicht nur an Stärke und Evidenz jedes andere Zeugen und Ueberzeugen übertreffe, sondern auch der Grund und die Quelle alles dieses andern Erkennens sei." So Staudenmaier[1]) und manche Andere vor und nach ihm. Hören wir nun Clemens selbst.

---

[1]) Staudenmaier a. a. O. S. 56—58.

Er beginnt die Untersuchung, in der man fast alles Gesagte finden will, mit dem Lobe der Weisheit. Jene Philosophie, welche die Griechen die ausländische (βαρβαρος) nennen, ist die wahre und vollkommene. Sie umfaßt sowohl die Sinnenwelt mit allen ihren Erscheinungen, als auch das nur der Vernunft Erkennbare. (Weish. 7, 17—22). „Ist mit dieser Weltweisheit ein guter Lebenswandel verbunden, so führt sie, nicht ohne Hülfe jener Weisheit, die alles ordnete, empor zu dem Beherrscher des Alls, der jedoch nicht leicht zu erfassen ist, sondern dem, so ihn zu erfassen strebt, sich immer entzieht und fern bleibt. Aber wenngleich fern, wandelt er doch auf geheimnißvolle Weise in der nächsten Nähe. „Ich bin ein Gott in der Nähe (Jer. 23, 23.), spricht der Herr." Nämlich er ist weit von uns seinem Wesen nach, denn wie sollte das Erzeugte dem Unerzeugten nahen? — aber nahe, ganz nahe ist er durch seine Macht, die Alles umfangende[1])." Da haben wir also wiederum den Grundgedanken der Gotteslehre, zu welcher sich alle Väter und nach ihnen die Scholastiker bekennen. Durch die Geschöpfe erheben wir uns zum Schöpfer; sein Wesen ist uns verborgen, seine Macht offenbart ihn.

Nun erwähnt auch Clemens der Wolke auf dem Berge Sinai, als eines Sinnbildes der Unbegreiflichkeit Gottes. „Aber, fährt er dann fort, die Frommen und Gelehrigen werden vom h. Geiste, der die Tiefen Gottes erforscht, in das Verständniß der Geheimnisse eingeführt, der Geheimnisse, die uns durch die Propheten geoffenbart, die aber vor den Unfrommen zu verbergen sind. Denn diese wollen nicht glauben: „Mein Gerechter aber, spricht Gott durch den Propheten, lebt aus dem Glauben (Habac. 2, 4)." Und darum sagt ein anderer Prophet: „Wenn ihr nicht glaubt, werdet ihr nicht zur Einsicht kommen (Is. 7, 9.)." Denn wie könnte die Seele zur erhabnen Betrachtung dieser Geheimnisse sich erschwingen, so lange sie sich ungläubig sträubt, belehrt zu werden? Der Glaube, den die Griechen verläumden, ist eine freiwillige Anticipation, eine fromme Zustimmung und, wie der Apostel spricht, der Grund dessen, was wir hoffen der Beweis für das, was nicht geschaut wird. Durch ihn vorzüglich haben die Vorfahren

[1]) .... πόρρω μὲν κατ' οὐσίαν· πῶς γὰρ ἂν συνεγγίσαι ποτέ τὸ γεννητὸν ἀγεννήτῳ; ἐγγυτάτω δὲ δυνάμει, ἣ τὰ πάντα ἐγκεκόλπισται.
Stromm. II. n. 2. p. 481.

(ein gutes) Zeugniß erhalten; „und ohne Glauben ist es unmöglich, Gott zu gefallen.“ (Hebr. 1). — Dieser Glaube also, durch den die Frommen die Geheimnisse, welche Gott durch die Propheten offenbart, gelehrig annehmen, und deßhalb durch den h. Geist in ihr tieferes Verständniß eingeführt werden; dieser Glaube, den nur die Christen haben, und der sie darum von den Unfrommen unterscheidet; dieser Glaube endlich, den Clemens mit den Worten des Apostels als solchen erklärt, durch den wir Gott gefallen und selig werden: kann er ein allen Menschen angebornes Gottesbewußtsein, der Anfang alles Erkennens, der Grund aller Gewißheit sein?

460. Wie verhält es sich aber mit dem intellectuellen Begehren, wodurch nach Clemens der Glaube entsteht, und das man ebenso gut ein erkennendes Fühlen soll nennen dürfen, um es nämlich neben die im Willen liegende Anticipation, von welcher Clemens rede, zu stellen und als ein der menschlichen Natur wesentliches und unvertilgbares zu bezeichnen? Clemens nennt den Glauben keineswegs „eine im Willen liegende Anticipation,“ sondern eine freiwillige, also eine durch die freie Wahl des Willens erzeugte Anticipation (*προληψις ἑκουσιος*). Der Glaube hat mit dem, was die Philosophen *προληψις* nennen, dies gemein, daß er das Erste, der noch unentwickelte Keim ist, aus dem die denkende Vernunft zum Wissen gelangt: und wird nach Clemens auch deßhalb das Senfkorn genannt, weil er, wenn er wächst, die Seele mit erhabnen Kenntnissen bereichert[1]): aber dadurch ist er von der *προληψις*, wie sie die Griechen verstehen, verschieden, daß er nicht unwillkürlich und ohne bewußtes Mitwirken entsteht, nicht *ἔμφυτος*, notio insita, sondern Frucht eines freien Willensentschlusses ist. Und dies ist ganz besonders klar in eben dem Satze ausgesprochen, wo von dem intellectuellen Begehren die Rede ist.

Gleich nach jener Erklärung des Glaubens folgt bei Clemens: „Wenn er also ein freier Entschluß ist, und somit etwas begehrt, so ist dies ohne Zweifel ein Begehren der Vernunft[2]).“ Damit sollen die Griechen widerlegt werden, die den Glauben

[1]) Stromm. V. paullo post initium. p. 644.

[2]) *Εἰ μὲν οὖν προαίρεσίς ἐστιν, ὀρεκτική τινος οὖσα, ἡ ὄρεξις νῦν διανοητική.* Str. II. l. c.

als leer und nichtig verachteten. Derselbe ist kein blindes instinktartiges Hingeben, sondern ein mit Ueberlegung gefaßter Entschluß, und deßhalb auch „der Anfang und Grund eines weisen Handelns[1]." Daher erklärt Clemens ihn später auch für „eine vernünftige Beistimmung der freien Seele[2]," und tadelt dort, wie hier, Basilides und die Valentinianer, welche diese Freiheit des Glaubens nicht anerkannten, sondern ihn für einen Vorzug der Natur (*φυσεως πλεονεκτημα*) ausgaben. Wäre er das, so würde weder der Glaube Lob und Belohnung, noch der Unglaube Tadel und Strafe verdienen. „Und wo bliebe die Buße des Ungläubigen, durch die er Versöhnung der Sünden erhält?" — Eine That des freien Willens also ist der Glaube, von dem Clemens redet; und man kann sich nicht weiter von seiner Lehre entfernen, als wenn man das Begehren, durch das der Glaube entsteht, für ein erkennendes Fühlen erklärt, das der menschlichen Natur wesentlich und darum unvertilgbar sei. Ist es doch gerade dies, was Clemens als einen Irrthum bekämpft.

461. Aber noch mehr. Der Glaube ist, wie man ganz richtig hervorhob, nach Clemens' Lehre auch insofern Anfang und Grundlage des Erkennens, als er selbst nicht durch Beweisführung gewiß wird, aber das sich aus ihm entwickelnde Erkennen gewiß macht. Woher jedoch dies? „Wer mit fester Entscheidung den göttlichen Schriften glaubt, für den ist die Stimme Gottes, der uns die Schrift gab, eine unwidersprechliche Beweisführung[3]." Und darum werden wir ermahnt, mit „unerschütterlicher Festigkeit im Glauben zu ruhen, weil wir durch ihn das Leben erwählen, und dem Worte Gottes, das die Wahrheit selbst ist, beistimmen[4]." — „Wenn jeder, der lernen will, einem Lehrer sich unterwerfen muß, wie sollten wir uns denn unserm Lehrer, dem göttlichen Logos, nicht in allen Dingen ohne Widerstreben unterwerfen? Können wir gegen Gott streiten? Das ist also des Christen Weisheit, Christo glauben[5]." Nicht darum also wird der Inhalt des Glaubens nicht bewiesen,

---

[1]) — *ἀρχὴ τῆς πράξεως δεμέλιος ἔμφρονος προαιρέσεως.* Ibid.

[2]) — *ψυχῆς αὐτεξουσίου λογικὴ συγκατάθεσις.* Stromm. V. p. 645.

[3]) *Αὐτίκα ἡ μελέτη τῆς πίστεως ἐπιστήμη γίνεται θεμελίῳ βεβαίῳ ἐπερηρεισμένη . . . . ὁ πιστεύσας τοίνυν ταῖς Γραφαῖς ταῖς θείαις τὴν κρίσιν βέβαιαν ἔχων ἀπόδειξιν ἀναντίῤῥητον τὴν τοῦ τὰς Γραφὰς δεδωρημένου φωνὴν λαμβάνει Θεοῦ.* Stromm. II. n. 2. p. 433.

[4]) Ibid. n. 4. p. 434. — [5]) Ibid. p. 436.

weil er der Vernunft unmittelbar bekannt und gewiß ist; sondern weil Gottes Wort seine Wahrheit verbürgt.

Weil aber, wie Clemens gleich anfangs gesagt hatte, die geoffenbarten Lehren vorzüglich dazu dienen, uns zu einer vollkommenen Erkenntniß des höchsten Wesens zu führen, und eben hiedurch der Glaube für uns zu einer reichen Quelle des Wissens wird; so versteht man, in welchem Sinne er etwas später sagt: „Es wurde aber gezeigt, daß wir den Grund aller Dinge durch den Glauben und nicht durch Beweisführung wissen[1]." Und wenn nicht aus der ganzen vorhergehenden Abhandlung, so hätte man doch aus den unmittelbar folgenden Sätzen ersehen müssen, von welchem Glauben und welcher Beweisführung hier die Rede ist. „Denn es sei doch, sagt Clemens, unstatthaft, daß Pythagoras' Schüler statt aller Beweisführung das Αὐτὸς ἔφη gelten ließen; wir aber unserm Lehrer, dem alleinigen Heiland und Gott, keinen Glauben schenken, sondern für das, was er sage, Beweise fordern wollten." Und nachdem er auf mehrere Sprüche der h. Schrift, besonders aber auf jenen des Apostels, welcher den Glauben auf das Hören des Wortes Gottes zurückführt (Röm. 10, 17.), hingewiesen hat, schließt Clemens: „Sehen wir denn noch nicht ein, daß das Wort des Herrn Beweisführung ist[2]." Noch bestimmter aber — wenn es möglich ist — spricht er sich später aus. „Wir haben zum Prinzip unserer Lehre den Herrn;" — auf welche Weise? etwa durch die Offenbarung im ursprünglichen Bewußtsein? — „der durch die Propheten, das Evangelium und die heiligen Apostel uns vom Anfang bis zum Ende der Erkenntniß führt. Wenn aber jemand meinte, daß ein Prinzip eines andern" — durch das es gewiß würde — „bedürfte; so würde dieses schon nicht mehr in Wahrheit Prinzip sein. . . . . Haben wir also durch den Glauben das Prinzip, das nicht mehr bewiesen wird, erfaßt, vom Prinzip selbst die Beweise für das Prinzip hernehmend; so werden wir durch die Stimme des Herrn zur Erkenntniß der Wahrheit geleitet. Menschen, welche einfachhin" (ohne Beweis) „etwas behaupten, mögen wir nicht glauben, weil sie auch das Gegentheil behaupten können: wenn es aber nicht genügt, nur einfachhin seine Meinung zu sagen, sondern das Gesagte bewiesen

[1]) *Δέδεικται δὲ τῆς τῶν ὅλων ἀρχῆς ἐπιστήμη πιστὴ ἀλλ' οὐκ ἀπόδειξις εἶναι.* Ibid. n. 5. p. 441.

[2]) — *οὐδέπω συνίεμεν ἀπόδειξιν εἶναι τὸ ῥῆμα Κυρίου;* Ibid. p. 442.

werden muß; so erwarten wir nicht das Zeugniß der Menschen, sondern beweisen, was in Frage steht, durch die Stimme des Herrn, welche glaubwürdiger, als alle Beweise, oder welche vielmehr allein Beweisführung ist[1])."

Der Glaube also, welchen Clemens als die Quelle und Grundlage des höheren Erkennens preist, ist kein „ursprüngliches Zeugen der Gottheit in unserm Geiste, dem in uns ein intellectueller Drang entspreche;" es ist der christliche Offenbarungs-Glaube, durch den wir mit freiem Willen uns dem Worte Gottes, das uns das Evangelium und die Apostel verkünden, unterwerfen. Und wenngleich außer diesem äußeren Zeugniß das Licht der Gnade, welches uns über dies Zeugniß und seinen Inhalt erleuchtet, nothwendig ist; so ist dennoch der Glaube nicht etwa ein allen Menschen als solchen innewohnendes, vom Schöpfer in's Dasein mitgegebenes Gut, sondern jene Gabe des h. Geistes, durch welche die Christgläubigen, nicht ohne ihre freie Mitwirkung, von den Ungläubigen nach dem Ausdruck des Apostels geschieden werden.

462. Dadurch tritt auch der wahre Sinn einer andern Stelle, auf die man verweist, an's Licht. Clemens, sagt man, nenne daselbst den Glauben „ein innerlich gegebnes Gut; — weil er, daß Gott sei, ohne Untersuchung bekenne"[2]); und stelle ihn als die Grundlage alles Erkennens dar. Es ist an dieser Stelle vom Verhältniß des Glaubens zur Erkenntniß oder Gnosis die Rede, und dies Verhältniß besteht nach Clemens darin, daß der Glaube durch die Erkenntniß zur Vollendung gelangt. „Dem, der hat, wird gegeben werden: dem Glauben die Erkenntniß, der Erkenntniß die

---

[1]) *Ἔχομεν γὰρ τὴν ἀρχὴν τῆς διδασκαλίας τὸν Κύριον διά τε τῶν προφητῶν διά τε τοῦ Εὐαγγελίου καὶ διὰ τῶν μακαρίων Ἀποστόλων πολυτρόπως καὶ πολυμερῶς ἐξ ἀρχῆς εἰς τέλος ἡγούμενον τῆς γνώσεως . . . . εἰκότως τοίνυν πίστει περιβαλόντες ἀναπόδεικτον τὴν ἀρχὴν ἐκ περιουσίας καὶ τὰς ἀποδείξεις παρ' αὐτῆς τῆς ἀρχῆς περί τῆς ἀρχῆς λαβόντες φωνῇ Κυρίου παιδευόμεθα πρὸς τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας . . . . οὐ τὴν ἐξ ἀνθρώπων ἀναμένομεν μαρτυρίαν, ἀλλὰ τῇ τοῦ Κυρίου φωνῇ πιστούμεθα τό ζητούμενον, ἡ πασῶν ἀποδείξεων ἐκεγγυωτέρα, μᾶλλον δὲ ἡ μόνη ἀπόδειξις οὖσα τυγχάνει.* Stromm. VII. n. 16. p. 890. 891.

[2]) *Πίστις μὲν οὖν ἐνδιάθετόν τί ἐστιν ἀγαθὸν καὶ ἀνευ τοῦ ζητεῖν τὸν Θεὸν ὁμολογοῦσα εἶναι τοῦτον καὶ δοξάζουσα ὡς ὄντα.* Stromm. VII. n. 10. p. 864.

Liebe, der Liebe das (himmlische) Erbe." „Den Gläubigen nämlich, so erklärt sich Clemens ausführlicher, die sich solcher Gnade würdig machen, wird immer mehr Lauterkeit, immer mehr Licht verliehen, so daß sie von Stufe zu Stufe in die Nähe Gottes emporsteigen, bis sie, zur höchsten Höhe, wo ewige Ruhe ist, erhoben, den Reinen von Angesicht zu Angesicht schauen." — Es ist also klar, daß auch hier von dem übernatürlichen, christlichen Glauben die Rede ist. Dieser aber ist zwar „ein innerlich gegebenes" aber kein allen Menschen angebornes Gut, sondern die Wurzel des übernatürlichen Heils, welche der h. Geist in denen, die wiedergeboren werden, erschafft. Und wenn aus dem mitgetheilten Zusammenhang nicht klar genug erwiesen wäre, daß von diesem seligmachenden Glauben der Christen die Rede ist; würde dies wenigstens durch die Worte, womit Clemens schließt, außer allem Zweifel gestellt. „Mir," sagt er, „scheint die erste Umwandlung, die zum Heile führt, jene zu sein, welche vom Heidenthum zum Glauben; die zweite, welche vom Glauben zur Erkenntniß führt[1])." . . . . Von jenem Glauben also redet Clemens, der den Christen vom Heiden unterscheidet, und deßhalb stellt er ihn auch nicht als die Grundlage alles, sondern als die Quelle jenes Erkennens dar, das die Seele des Christen läutert, zu Gott erhebt, und in der beseligenden Anschauung Gottes seine Vollendung findet.

463. Indessen soll hiermit nicht geläugnet werden, daß Clemens bei anderer Gelegenheit auch einen Glauben als Prinzip des natürlichen Erkennens, des Erkennens, zu dem alle Menschen durch die Vernunft allein befähigt sind, annehme. Jedoch bevor wir untersuchen, was er unter diesem Glauben verstehe, und ob derselbe, insofern er Prinzip und also unmittelbares Erkennen ist, Gott zum Gegenstande habe; müssen wir mit der zuerst betrachteten Stelle über die Erkenntniß Gottes, des Unbegreiflichen, noch eine andere, auf die man sich berufen hat, vergleichen. In ihr soll Clemens lehren, daß Gottes Dasein sich nicht beweisen lasse, weil Gott als das absolute Prinzip nicht aus einem höheren Prinzip hergeleitet werden könne. „Es bleibe also nur übrig, daß wir

[1]) *Καί μοι δοκεῖ πρώτη τις εἶναι μεταβολὴ σωτηρίας ἡ ἐξ ἐθνῶν εἰς πίστιν, ὡς προεῖπον· δευτέρα δὲ ἡ ἐκ πίστεως εἰς γνῶσιν, ἡ δὲ εἰς ἀγάπην περαιουμένη ἐνθένδε ἤδη φίλον φίλῳ τὸ γιγνῶσκον τῷ γιγνωσκομένῳ παρίστησιν.* Ibid. 866.

durch die göttliche Gnade und das Wort, das bei Ihm ist, den Unbekannten erkennen."

Vor allem bemerke man, daß jedenfalls hiemit ganz und gar nicht gelehrt würde, was unsere Gegner wollen. Denn Clemens würde aus der Unmöglichkeit, das Dasein Gottes durch andere, früher erkannte Wesenheiten zu beweisen, nicht schließen, daß Gott durch die Vernunft unmittelbar und vor allem andern, sondern daß er durch das natürliche Denken überhaupt nicht erkannt werde. Denn was folgert er? Es bleibe nur übrig, daß wir ihn durch seine Gnade und sein Wort erkennen. Da wir nun aber Clemens so oft und so nachdrücklich von der Erkenntniß Gottes durch die Vernunft reden hörten (nn. 227. 432. 436. 437.); so dürfen wir schon deßhalb annehmen, daß hier von einer höheren, nicht allen durch die Natur gegebnen Erkenntniß die Rede sei. Und so ist es ohne Zweifel.

Clemens beginnt diese seine Abhandlung von der Unbegreiflichkeit Gottes mit den berühmten Worten Plato's, die wir schon oben bei Origenes fanden, und vergleicht mit denselben mehrere Aussprüche des Dichters Orpheus: „Einer ist der durch sich Vollkommne, aus dem Alles seinen Ursprung hat. — Kein Sterblicher schaut ihn; er aber schaut Alle." Das ist nach Clemens die Wahrheit, die auch der Apostel ausdrückt, wenn er sagt, daß er in der Entzückung schaute, was er nicht auszusprechen vermöge (2. Kor. 12, 2—4), und wiederum, daß die geheimnißvolle Weisheit, die in Gott verborgen ist, nur durch den Geist Gottes geoffenbart werde (1. Kor. 1.). Ebenso redet der Evangelist: „Niemand hat je Gott geschaut: der Eingeborne, der im Schoße des Vaters ist, er hat uns," (was wir von Gottes unbegreiflichem Wesen wissen,) „erzählt." (Joh. 1, 18.). „Der Schoß," so fährt Clemens erläuternd fort, „in dem der Eingeborne ruht, ist die unermeßliche Tiefe des göttlichen Wesens. Dasselbe kann durch keinen Begriff erfaßt, durch keinen Namen ausgedrückt werden. Denn, weil unendlich, ist es über alle jene Kategorien, nach denen unsere Begriffe gebildet werden, erhaben; und selbst wenn wir ihn" (nach den höchsten aller Begriffe) „den Einen, den Guten, wenn wir ihn Geist, oder Den, der ist, oder Vater, Gott, Schöpfer, Herr nennen: so thuen wir es nicht, um seinen Namen auszudrücken, sondern weil es keinen eigentlichen Namen von ihm giebt; bedienen wir uns schöner Namen, damit unser Denken sich nicht

zu Unziemlichem verirre. Denn keiner derselben drückt für sich allein Gott aus, sondern alle zusammen bezeichnen die Kraft des Allmächtigen." — Es ist also dies keine andere Lehre, als jene, die Clemens schon oben entwickelte. Dem Wesen nach ist Gott weit von uns; durch seine Macht aber nahe: was wir von ihm wissen, und durch die Namen, die wir ihm beilegen, ausdrücken, ist uns in seinen Werken offenbar geworden. — Hier folgen nun die Worte, auf die man sich beruft: „Es ist auch keine wissenschaftliche Beweisführung" (eigentlich: kein apodiktisches Wissen) „von ihm möglich: denn diese ruht auf etwas Früherem und Bekannterem; es giebt aber nichts, das früher sei, als der Unerzeugte[1])."

Allein wie in dem Obigen Clemens über die Unnennbarkeit und Unbegreiflichkeit Gottes geradeso wie die Scholastiker redete; so ist auch in diesem Satze nichts anderes als die so gewöhnliche Lehre, mit welcher Thomas seine Theologie beginnt, enthalten, die Lehre nämlich, daß Gott nicht a priori bewiesen werden könne. Eigentliches Wissen ist Erkenntniß aus dem Grunde, und folglich ein Beweis nur dann im strengen Sinne wissenschaftlich, wenn er aus dem Grunde der Sache genommen wird. Gott aber, der nicht geworden, sondern durch sich selbst ist, hat keinen Grund außer sich, sein Wesen selbst ist der Grund seines Daseins. Um also Gott im eigentlichen Sinne zu wissen, und sein Dasein wissenschaftlich zu beweisen, müßten wir es aus seinem Wesen erkennen. Dieses sein Wesen aber ist uns, wie vorher gezeigt worden war, verborgen. In diesem Sinne also sagt Clemens, daß es kein apodiktisches Wissen oder keine wissenschaftliche Beweisführung von Gott gebe; und wenn nun folgt: „Es bleibt also nur übrig, daß wir durch die göttliche Gnade und das Wort, das bei ihm ist, das Unbekannte erkennen": kann damit nach allem Vorhergehenden etwas anderes gesagt sein sollen, als durch den h. Geist, der die Tiefen Gottes durchforscht, und durch den Eingebornen, der im Schoße des Vaters ruht, werde uns manches geoffenbart, was uns, wofern wir glauben und die Gnade der Erleuchtung benutzen, zu höheren Aufschlüssen über das verborgene Wesen Gottes führe?

[1]) — — *ἀλλ' οὐδὲ ἐπιστήμη λαμβάνεται τῇ ἀποδεικτικῇ· αὕτη γὰρ ἐκ προτέρων καὶ γνωριμωτέρων συνίσταται, τοῦ δὲ ἀγεννήτου οὐδὲν προϋπάρχει. λείπεται δὴ θείᾳ χάριτι καὶ μόνῳ τῷ παρ' αὐτοῦ λόγῳ τὸ ἄγνωστον νοεῖν.* Stromm. V, n. 12. p. 695. 696.

464. Es ist jedoch über Clemens' Lehre von der natürlichen Erkenntniß Gottes in Bezug auf unsere Frage noch einiges zu bemerken. Im Gegensatz zum christlichen Glauben, den wir ihn eine freie That nennen hörten, behauptet er eine natürliche Erkenntniß, die sich dem Menschen auch wider seinen Willen aufdrängt[1]). Nicht selten redet er jedoch auch von der nicht unwillkürlich, sondern durch bewußte Forschung erworbenen Einsicht in die göttlichen Dinge, deren sich die weiseren Männer unter den Heiden erfreuten. Wenn er nun selbst jenes unwillkürliche Gottesbewußtsein daraus erklärte, daß Gott sich durch die Werke seiner Macht allen offenbart (n. 432. 438.); so spricht er sich nicht weniger bestimmt dahin aus, daß es das Nachdenken über die Schöpfung war, welches die Weisen zu einer vollkommenen Erkenntniß des höchsten Wesens führte. „Pythagoras, Sokrates, Plato behaupteten die Stimme Gottes zu vernehmen, indem sie den Bau des Weltalls, der durch Gott geworden ist und fortwährend erhalten wird, aufmerksam betrachteten[2])." Noch vollkommner wird Gott aus unserer Seele, die nach seinem Bilde erschaffen ist, erkannt; und daher „haben ihn auch jene unter den Griechen, die mit Scharfsinn forschten, in ihrer Seele wie in einem Spiegelbilde erschaut. Denn daß wir ihn anders — nämlich unumhüllt — erkenneten, läßt unsere Schwäche nicht zu[3])." — Ueberhaupt aber erweist sich nach Clemens die Dialektik dadurch als die wahre, daß sie „die Dinge betrachtend und die in ihnen liegenden Vermögen und Fähigkeiten prüfend, bis zur allervorzüglichsten Wesenheit emporsteigt, und sich kühn bis zum Gott des Weltalls erhebt, sich nicht mit der Erfahrungskenntniß des Vergänglichen begnügend, sondern nach der Wissenschaft des Göttlichen und Himmlischen strebend[4])." — Nirgend also finden wir bei Clemens eine andere

---

[1]) *Πᾶσιν γὰρ ἁπαξαπλῶς ἀνθρώποις, μάλιστα δὲ τοῖς περὶ λόγους ἐνδιατρίβουσιν ἐνέστακταί τις ἀπόῤῥοια θεϊκή· οὗ δὲ χάριν καὶ ἄκοντες μὲν ὁμολογοῦσιν ἕνα τε εἶναι Θεὸν, ἀνώλεθρον καὶ ἀγέννητον* (al. *ἀγένητον.*) Cohort. p. 59.

[2]) *Πυθαγόρας, Σωκράτης, Πλάτων λέγοντες ἀκούειν φωνῆς Θεοῦ, τὴν κατασκευὴν τῶν ὅλων θεωροῦντες ἀκριβῶς ὑπὸ Θεοῦ γεγονυῖαν καὶ συνεχομένην ἀδιαλείπτως.* Stromm. V. n. 14. p. 707.

[3]) Stromm. I. n. 19. p. 374.

[4]) — — *ἡ ἀληθὴς διαλεκτικὴ, ἐπισκοποῦσα τὰ πράγματα καὶ τὰς δυνάμεις καὶ τὰς ἐξουσίας δοκιμάζουσα ὑπεξαναβαίνει περὶ τὴν πάν-*

Gotteserkenntniß als jene, die entweder aus dem geoffenbarten Worte Gottes, oder durch Nachdenken über seine Werke gewonnen wird.

465. Fast überall, wo er von der Erkenntniß des Göttlichen ohne Offenbarung redet, fügt er zwar hinzu, daß auch sie nicht ohne Gott und namentlich nicht ohne den Beistand des göttlichen Logos erlangt werde: nach der wiederholten und so bestimmten Erklärung jedoch, daß dieselbe durch die Erkenntniß des Geschöpflichen vermittelt werde, können wir unter diesem Beistand, möge ern un „als göttlicher Einfluß", oder als „Belehrung, Erleuchtung," oder auch als „himmlische Eingebung", bezeichnet werden[1]), gewiß nicht jene Einwirkung verstehen, durch welche Gott sich dem Geiste unmittelbar offenbare. Es ist dieser Beistand freilich keine bloße Erhaltung unserer Kräfte, auch nicht allein jene Mitwirkung, ohne welche die Geschöpfe gar nicht thätig sein können, sondern überdies eine Anregung und Leitung. Clemens selbst vergleicht ihn mit jenem Einfluß, durch welchen Gott der Erde Fruchtbarkeit und dem in sie gelegten Samen Wachsthum verleiht: „dasselbe ewige Wort, das uns schuf, bewirkt auch, daß sich, was es in uns gelegt hat, entwickle[2])." Es entwickeln sich aber auch die intellectuellen Fähigkeiten ohne Zweifel auf eine der menschlichen Natur entsprechende Weise; und diese Weise besteht nach Clemens, wie aus dem Gesagten erhellt und bald noch bestimmter wird erklärt werden, darin, daß unser Denken von den Erscheinungen und Wirkungen der Dinge beginnt, und wenn wir aus ihnen die Vermögen und die Natur der Dinge erkannt haben, zu der höchsten Wesenheit, zu Gott dem Schöpfer, sich erhebt.

των κρατίστην οὐσίαν· τολμᾷ τε ἐπέκεινα ἐπὶ τὸν τῶν ὅλων Θεὸν. οὐκ ἐμπειρίαν τῶν ὄντων, ἀλλ' ἐπιστήμην τῶν θείων καὶ οὐρανίων ἐπαγγελλομένη. Stromm. 1. n. 28. p. 425.

[1]) Wir lasen oben, daß eine gewisse *ἀπόῤῥοια θεϊκή* das unwillkürliche Gottesbewußtsein erzeuge; und bald nachher schreibt Clemens die reineren Erkenntnisse, zu denen die Weisen unter den Heiden gelangten, einer *ἐπιπνοίᾳ Θεοῦ* zu. Cohort. p. 62.

[2]) *Καταφαίνεται τοίνυν προπαιδεία ἡ Ἑλληνικὴ σὺν καὶ αὐτῇ φιλοσοφίᾳ Θεόθεν ἥκειν εἰς ἀνθρώπους οὐ κατὰ προηγούμενον, ἀλλ' ὃν τρόπον οἱ ὑετοὶ καταῤῥήγνυνται εἰς τὴν γῆν ἀγαθὴν καὶ εἰς τὴν κοπρίαν καὶ ἐπὶ τὰ δώματα . . . . εἷς γὰρ ὁ τῆς ἐν ἀνθρώποις γῆς γεωργὸς ὁ ἄνωθεν σπείρων ἐκ καταβολῆς κόσμου τὰ ῥεπτικὰ σπέρματα· ὁ τὸν Κύριον καθ' ἕκαστον καιρὸν ἐπομβρίσας Λόγον.* Stromm. I. n. 7. p. 337.

Clemens betrachtet aber diese Vorsehung Gottes, durch welche die natürlichen Kräfte des Geistes zur Erkenntniß der Wahrheit entwickelt werden, in ihrer Beziehung auf die Heilsordnung. „Gott, der Urheber alles Werthvollen, gab uns auch die Philosophie, die Künste und Wissenschaften, damit sie uns zur Erwerbung der Tugend und Weisheit, und zum endlichen Heile frommen. Die Philosophie war, ehe Gottes Sohn kam, das Menschengeschlecht zu belehren, nothwendig, um Gott und sein Gesetz wenigstens einigermaßen zu erkennen und zur Gerechtigkeit zu gelangen; aber auch jetzt ist sie zum Dienste Gottes ersprießlich," nicht nur, „um die Wahrheiten des Glaubens wie mit einem Gehege wider die Irrlehrer zu umgeben und den Geist zum Verständnisse derselben vorzubereiten," sondern auch „um die noch Ungläubigen durch Beweisführung zum Glauben zu führen[1])." Da haben wir also die praeambula ad fidem des h. Thomas; und wirklich nennt Clemens ganz in demselben Sinne die Philosophie auch die Vorschule des Glaubens[2]). Es darf aber nicht befremden, wenn hier gesagt wird, daß Ungläubige durch Beweisführung den Glauben erlangen. Die Wahrheiten, welche Gegenstand des Glauben sind, werden nicht bewiesen, sondern auf das Ansehen Gottes, der sie offenbart, angenommen: darin besteht die Unmittelbarkeit, durch welche der Glaube Anfang und Grundlage der Erkenntniß ist. Aber dies hindert nicht, daß jenen, die noch nicht glauben, die Thatsache der Offenbarung, und wenn es nöthig ist, das Dasein und die Eigenschaften Gottes bewiesen werden. Denn wenn wir nicht erkännten, daß Gott, der Allwahrhaftige zu uns geredet, und daß er das, was zu glauben vorgelegt wird, geredet; so würde der Glaube nicht mehr die „vernünftige Beistimmung der freien Seele," son-

---

[1]) Vergl. Theol. der Vorz. Bd. 4. n. 78.

[2]) *Ἦν μὲν οὖν πρὸ τῆς τοῦ Κυρίου παρουσίας εἰς δικαιοσύνην Ἕλλησιν ἀναγκαία φιλοσοφία· νυνὶ δὲ χρησίμη πρὸς θεοσέβειαν γίνεται, προπαιδεία τις οὖσα τοῖς τὴν πίστιν δι' ἀποδείξεως καρπουμένοις . . . . ἐπαιδαγώγει γὰρ καὶ αὐτὴ τὸ Ἑλληνικὸν ὡς ὁ νόμος τοὺς Ἑβραίους εἰς Χριστόν.* Stromm. I. n. 5. p. 331.

Vergleiche ibid. p. 335 und 376, wo es heißt, daß wir durch die Philosophie, wie auch durch die übrigen Wissenschaften Wahrheit lernen; obgleich die Wahrheit im vollen Sinne des Wortes (*ἡ κυρία ἀλήθεια*) uns nur vom Sohne Gottes gelehrt wird. Auch hier heißt die Philosophie eine Vorschule der christlichen Erkenntniß und eine „zur Erreichung der Wahrheit mitwirkende Ursache."

dern wie die Griechen verläumderisch sagten, ein willkürliches und eitles Hingeben sein[1]). Aber freilich dies erkennt man hieraus immer mehr, wie sehr Clemens mißverstanden wird, wenn man, was er vom christlichen Glauben als einem unmittelbaren sagt, im Sinne Jacobi's von einem auf Gefühl oder geistigem Instinct gegründeten Fürwahrhalten erklärt.

466. Aber nun kommen wir auf die oben gestellte Frage zurück, ob denn Clemens nicht auch für das natürliche Denken, das dem christlichen Glauben vorhergeht, und ihn begleitet, einen sogenannten Vernunft-Glauben, auf dem es als auf seinem tiefsten Grunde ruhe, annehme. Wenden wir uns, um seine Ansicht über das natürliche Denken kennen zu lernen, zu jenem Buche, worin er ausdrücklich und insbesondere von demselben handelt. Es ist das achte der Strommata, das ohne nähere Verbindung mit den vorhergehenden der Dialektik gewidmet ist. Nachdem also Clemens gesagt hatte, daß man sich zwar der Worte „Beweisführung," „Glaube," „Erkenntniß" und „Vorkenntniß" (*προλήψις*) auch dann bediene, wann nur von wahrscheinlichen Dingen die Rede sei; fügt er hinzu, im wahren und vollen Sinne aber drückten diese Worte stets eine feste Gewißheit aus. Somit erklärt er nur jene Beweisführung für die wahre, welche in dem Geiste der Lernenden ein festes Fürwahrhalten (einen wissenden Glauben) hervorbringt. „Schließt die Beweisführung Sätze in sich, die selbst des Beweises bedürfen, so müssen wir auch diese beweisen; können aber so nicht in's Unendliche fortschreiten, sondern müssen auf Sätze kommen, die durch sich selbst glaubwürdig sind. Diese Sätze also, die aus keinen anderen bewiesen, sondern ihrer selbst wegen für wahr gehalten werden, sind die Prinzipien der Beweisführung. Es stimmen auch die Philosophen darin überein, daß die allgemeinen (die für alle Dinge gültigen) Prinzipien unbeweisbar sind. So setzt also die Beweisführung nothwendigerweise etwas, das seiner selbst wegen glaubwürdig ist, voraus, und

[1]) Daß wir auch die einzelnen Glaubenswahrheiten aus der kirchlichen Ueberlieferung (*ἐκκλησιαστικὴ παράδοσις*) und der h. Schrift beweisen sollen, lehrt Clemens ausführlich eben dort, wo er den Glauben für das Prinzip des christlichen Erkennens erklärt; und so geschieht es, daß wir *πίστει περιβαλόντες ἀναπόδεικτον τὴν ἀρχὴν ἐκ περιουσίας καὶ τὰς ἀποδείξεις παρ' αὐτῆς τῆς ἀρχῆς περὶ τῆς ἀρχῆς λαβόντες φωνῇ Κυρίου παιδευόμεθα πρὸς τὴν ἐπίγνωσιν τῆς ἀληθείας.*

Stromm. VII. n. 16. p. 890.

dies nennt man das Erste und Unbeweisbare. Auf den unbeweisbaren Glauben wird also jede Beweisführung zurückgeführt. Es giebt aber nächst diesen Prinzipien der Beweisführung, die durch den Glauben gewiß sind, andere, jene nämlich, welche durch die sinnliche oder geistige Wahrnehmung, die mit Evidenz verbunden ist, gegeben sind. Darin also besteht das Wesen der Beweisführung, daß sie durch das, was schon glaubwürdig (gewiß) ist, anderes, das noch nicht glaubwürdig (gewiß) ist, glaubwürdig (gewiß) macht[1])."

Wir haben in diesem letzten Satze das Wort „gewiß" erklärend beigefügt, um aufmerksam zu machen, daß Clemens den Ausdruck Glauben in weiterem Sinne, als die späteren kirchlichen Schriftsteller gebraucht. Diese verstehen darunter zwar auch kein bloßes Meinen, sondern ein festes Führwahrhalten, aber doch nur jenes, zu dem wir durch das Ansehen dessen, der uns etwas bezeugt, ohne Rücksicht auf die Gründe, die in der Sache selber liegen, bestimmt werden. Denn die Wahrheit der Sache aus innern Gründen erkennen, heißt, sie wissen. Obschon nun Clemens anderswo bezeugt, daß auch zu seiner Zeit der christliche Glaube von Einigen schon auf diese Weise vom Wissen unterschieden wurde[2]): so ersieht man doch aus der Stelle, die wir jetzt betrachten, daß er ohne Unterschied jedwedes Fürwahrhalten, das mit fester Ueberzeugung verbunden ist, Glaube nennt. Er folgt hierin dem Sprachgebrauche der Alten: sowohl bei den

---

[1]) Ἔστι δὲ δήπου πέρας ἐν ἑκάστῳ λόγῳ τὸ ζητούμενον . . . . ἤτοι δὲ πάντα ἀποδείξεως δεῖται ἢ καί τινα ἐξ αὐτῶν ἐστι πιστά· ἀλλ' εἰ μὲν τὸ πρότερον, ἑκάστης ἀποδείξεως ἀπόδειξιν αἰτοῦντες εἰς ἄπειρον ἐκβησόμεθα, καὶ οὕτως ἀναιρεθήσεται ἡ ἀπόδειξις. εἰ δὲ τὸ δεύτερον, ταῦτα αὐτὰ τὰ ἐξ αὐτῶν πιστὰ τῶν ἀποδείξεων ἀρχαὶ γενήσονται . αὐτίκα οἱ φιλόσοφοι ἀναποδείκτους ὁμολογοῦσι τὰς τῶν ὅλων ἀρχάς· ὥστ' εἴπερ ἐστὶν ἀπόδειξις, ἀνάγκη πᾶσα πρότερον εἶναί τι πιστὸν ἐξ ἑαυτοῦ, ὃ δὴ πρῶτον καὶ ἀναπόδεικτον λέγεται· ἐπὶ τὴν ἀναπόδεικτον ἄρα πίστιν ἡ πᾶσα ἀπόδειξις ἀνάγεται . εἰεν δ' ἂν καὶ ἄλλαι τῶν ἀποδείξεων ἀρχαὶ μετὰ τὴν ἐκ πίστεως πηγὴν τὰ πρὸς αἴσθησίν τε καὶ νόησιν ἐναργῶς φαινόμενα . . . . ἐὰν οὖν τις εὑρεθῇ λόγος τοιοῦτος, οἷος ἐκ τῶν ἤδη πιστῶν τοῖς οὔπω πιστοῖς ἐκπορίζεσθαι τὴν πίστιν δυνάμενος, αὐτὸν τοῦτον εἶναι φήσομεν οὐσίαν ἀποδείξεως. Stromm. VIII. n. 3. p. 917.

[2]) — — ἄλλοι δ' ἀφανοῦς πράγματος ἐνωτικὴν συγκατάθεσιν ἀπέδωκαν εἶναι τὴν πίστιν· ὥσπερ ἀμέλει τὴν ἀπόδειξιν ἀγνοουμένου πράγματος φανερὰν συγκατάθεσιν. Stromm. II. n. 2. p. 433.

Griechen als bei den Römern bedeutet fidem facere überzeugen; mögen die Gründe, durch die man überzeugt, aus der Sache selbst, oder aus dem Zeugniß, das für sie abgelegt wird, entnommen sein.

467. Obschon aber Clemens demzufolge auch die durch Beweisführung hervorgebrachte Ueberzeugung Glaube nennt, und somit den „unbeweisbaren Glauben" von dem, welcher auf Beweisen ruht, unterscheidet[1]); so läßt sich doch nicht läugnen, daß er den unbeweisbaren Glauben, d. i. das Fürwahrhalten der höchsten Prinzipien, mit Vorzug Glaube nennt; wie er auch oben vom christlichen Glauben redend, ihn besonders deßhalb so genannt wissen wollte, weil er uns die Prinzipien des höheren Erkennens liefert. Es fragt sich also, worauf nach Clemens' Lehre dieser unbeweisbare Glaube ruhe.

Was der gläubige Christ fürwahrhält, wird, sagt er, nicht bewiesen, weil das Ansehen Gottes, der offenbart, der beste Beweis ist, den es geben kann. Dieser Glaube also entspringt aus der Einsicht, daß Gott, der Wahrhaftige, zu uns redet. Hat aber etwa das Fürwahrhalten der Anfänge unseres natürlichen Denkens, von dem Clemens hier redet, das Gefühl, die Ahnung, den Drang des Geistes zu seinem Grunde? So viel ist gewiß, daß Clemens mit keinem Worte zu einer solchen Annahme berechtigt: dieselbe wäre also schon deßhalb als rein willkürlich abzuweisen. Nun kommt aber dazu, daß Clemens an dieser Stelle Satz für Satz die aristotelische Lehre von der Beweisführung vorträgt, ja fast mit den Worten des Stagiriten redet. Wie darf man ihm also eine Ansicht beilegen, welche mit Aristoteles Lehre, der er im Uebrigen folgt, im grellsten Widerspruche steht? Jene Prinzipien aller Beweisführung sind dem Geiste nicht durch irgend einen Drang des Gemüthes, sondern durch die Einsicht in ihre Wahrheit gewiß, und sie sind ihm durch sich selbst gewiß, weil die Einsicht in ihre Wahrheit aus ihnen selbst und nicht aus anderen vorhergehenden Erkenntnissen gewonnen wird. —

Außer diesen höchsten Prinzipien erkennt Clemens ebenso wie die Aristoteliker als Anfänge der Beweisführung alles an, was Gegenstand unmittelbarer Erfahrung, sei es der sinnlichen, sei es der geistigen, ist. Auch diese Prinzipien können als erste be-

[1]) Auch Stromm. I. p. 335. heißt es, daß die Beweisführungen festen Glauben (ἀκριβῆ πίστιν) erzeugen.

zeichnet werden, weil sie durch nichts Anderes ihrer Art gewiß werden; aber sie werden doch von jenen allgemeinsten Grundsätzen des Denkens, die schlechthin unbeweisbar sind, unterschieden, und stehen — als Prinzipien betrachtet — im zweiten Range, weil sie durch jene höchsten Wahrheiten immer noch begründet werden können. Durch die doppelte Erfahrung also sind uns die Anfänge, von denen unser Denken ausgehen muß, gegeben; wir würden aber weder diese Anfänge mit voller Gewißheit halten, noch auch von ihnen aus fortschreiten können, wenn wir nicht bei der Erfahrung zugleich durch die allgemeinsten Begriffe die höchsten Grundsätze gefunden hätten.

468. Aber um bei Clemens den Vernunft-Glauben Jacobi's zu finden, müßte man überdies nachweisen, daß jener Glaube, auf den er alle Beweisführung zurückführt, Gott zum Gegenstand habe. Vom christlichen Glauben lehrt er das: doch dieser ist, wie wir gesehen haben, auch bei Clemens weder erstes Erkennen, noch auch Grund alles Erkennens. Hier, wo von diesem Anfang und Grund gehandelt wird, bezeichnet er als Gegenstand des Glaubens die Prinzipien von allem (*τας των ὁλων ἀρχας*). Was anders können wir, besonders in diesem Zusammenhange der aristotelischen Lehre, unter diesen Prinzipien verstehen, wenn nicht die höchsten Grundsätze, nach welchen wir über alles denken und urtheilen? Es ist freilich wahr, daß Clemens nach Weise der griechischen Philosophen auch Gott *την των ολων ἀρχην* nennt, und deßhalb oben sagte, daß wir erst durch die Offenbarung zu einer vollkommenen Erkenntniß des Grundes aller Dinge gelangen. Aber wäre er der Ansicht gewesen, daß Gott, wie er der Grund aller Dinge ist, so auch der Anfang alles Denkens und Gegenstand jenes Glaubens sei, auf dem dieses ruht; so hätte er hier nicht in der Mehrzahl von Prinzipien geredet, an jenen Stellen aber, wo er von dem natürlichen, in allen Menschen unwillkürlich entstehenden Gottesbewußtsein spricht, dieses nicht daraus erklärt, daß die Macht und die Vorsehung Gottes in seinen Werken offenbar sind, sondern ohne Zweifel gesagt, daß alle Gewißheit und alle Beweisführung das Gottesbewußtsein zur Voraussetzung habe.

Bei griechischen Philosophen fand Clemens freilich die Ansicht, daß sie nicht nur von den höchsten Grundsätzen des Denkens, sondern auch von dem letzten Grunde des Seins aller Dinge eine unmittelbare Gewißheit hätten. Er bemerkt dagegen, daß dem nicht so sei, beweise zur Genüge der Materialismus, in den sie,

was auch Plato ihnen vorwerfe, versunken seien[1]). Sodann aber stellt er diesem Glauben, womit die Philosophen Gott unmittelbar zu erfassen meinten, nicht einen andern in der Natur der Vernunft gründenden Glauben, der statt des materiellen ein wahrhaft göttliches Prinzip ergreife, sondern den christlichen, auf das Wort Gottes gestützten, Glauben entgegen. Wo er von der natürlichen Erkenntniß Gottes redet, da leitet er dieselbe immer aus der Erkenntniß der Werke Gottes ab.

469. Was endlich alles Gesagte bekräftigt, Clemens stimmt mit den Scholastikern nicht bloß hierin überein, sondern läßt auch wie sie dem intellectuellen Erkennen das sinnliche als nothwendige Bedingung vorausgehen. Ehe er am angeführten Orte von dem Glauben der Philosophen redet, erklärt er seine Ansicht vom Erkennen in diesen wenigen Sätzen: „Das Wahre findet sich in dem Sinne, der Vernunft, der Wissenschaft und der Meinung. Der Natur nach ist zwar die Vernunft früher, uns aber und für uns der Sinn." Es versteht sich, daß Vernunft und Sinn für das, was durch sie erkannt wird, stehen, und somit haben wir hier die aristotelische Lehre, der wir beim h. Thomas öfters begegneten: was seiner Natur nach früher, gewisser, bekannter ist, das Geistige und Intelligible, das ist unserer an die Sinne gebundenen Vernunft das Spätere, weniger Gewisse und weniger Bekannte: und daher Gott, der seinem Wesen nach von Allem am meisten erkennbar und ganz Licht ist, unserer Vernunft der entfernteste und dunkelste Gegenstand. Clemens aber fährt fort: „Auf dem Sinn und der Vernunft ruht das ganze Wissen: beiden, der Vernunft wie dem Sinne, ist die Evidenz gemein; aber der Sinn ist der Zugang zum Wissen." — Auch die Meinung kann Wahrheit enthalten: aber wir sind ihrer nicht gewiß. Darum stellt Clemens ihr den Glauben entgegen und schließt: „Der Glaube aber, durch das Sinnliche fortschreitend, verläßt die Meinung; indem er zu dem, was nicht falsch sein kann, strebt und in der Wahrheit verharrt[2])." Man kann dieses sowohl vom Vernunftglauben (der

[1]) *Πίστει οὖν ἐφικέσθαι μόνῃ οἴονται τῆς τῶν ὅλων ἀρχῆς· . . . . οὐ προεγινώσκετο δὲ ἡ τῶν ὅλων ἀρχὴ τοῖς Ἕλλησιν· οὔτ' οὖν Θαλῆ, ὕδωρ ἐπισταμένῳ τὴν πρώτην αἰτίαν κ. τ. ἀ.* Str. II. n. 4. p. 435.

[2]) *Τεσσάρων δὲ ὄντων, ἐν οἷς τὸ ἀληθές· αἰσθήσεως, νοῦ, ἐπιστήμης, ὑπολήψεως· φύσει μὲν πρῶτος ὁ νοῦς, ἡμῖν δὲ καὶ πρὸς ἡμᾶς ἡ αἴσθησις . ἐκ δὲ αἰσθήσεως καὶ τοῦ νοῦ ἡ τῆς ἐπιστήμης συνίσταται οὐσία: κοινὸν δὲ νοῦ τε καὶ αἰσθήσεως τὸ ἐναργές· ἀλλ' ἡ μὲν αἴσ-*

Erkenntniß der Prinzipien), als vom Offenbarungsglauben verstehen, denn von jedem ist es wahr, daß er durch und über das Sinnliche hinaus zum Gewissen und Wahren gelangt: der Vernunftglaube von den Prinzipien durch die Beweisführung, der Offenbarungsglaube durch die Erkenntniß der Lehren, die Gottes Ansehen verbürgt.

Es ist aber bemerkenswerth, daß Celsus bei Origenes diese Lehre, „nichts werde ohne die Sinnlichkeit erkannt," den Christen überhaupt beilegt, und es ihnen zum Vorwurf macht, daß sie daraus die Auferstehung der Todten beweisen wollten, als wenn sie nämlich ohne die leiblichen Sinne Gott nicht schauen könnten. „Dagegen mögen sie wissen," sagt er, „daß sie nur dann Gott schauen werden, wenn sie die Sinne verschließen, und mit dem Geiste emporschauen." — Was also erwiedert ihm Origenes? „Die Christen wissen sehr wohl, daß Gott nicht mit dem Auge des Leibes, sondern von denen, die reines Herzens sind, geschaut wird, und darum kann es ihnen nicht einfallen, die Auferstehung des Fleisches für nöthig zu halten, um zur Anschauung Gottes zu gelangen. Wenn sie jedoch von der Nothwendigkeit der sinnlichen Erkenntniß reden, so thuen sie es nicht im Sinne der Stoiker, welche die vernünftige Natur läugnen, sondern im Sinne des Apostels, der sie gelehrt hat, daß das Unsichtbare Gottes durch die erschaffenen Dinge erkennbar und sichtbar geworden ist; „woraus man abnehmen kann, daß die Menschen in diesem Leben zwar von den Sinnen und dem Sinnlichen beginnen müssen, um von ihnen zur Wesenheit des Geistigen zu gelangen; aber doch im Sinnlichen nicht haften dürfen." — Origenes fügt hinzu, die Christen würden aber auch nicht einmal sagen, „ohne die Sinne sei es unmöglich, das Geistige zu erkennen; wenn sie es aber sagten, so hätte Celsus noch immer kein Recht, ihnen vorzuwerfen, das sei nicht die Stimme des Menschen, oder der Seele, sondern des Fleisches[1])." Nach

---

θησις ἐπιβάθρα τῆς ἐπιστήμης· ἡ πίστις δὲ διὰ τῶν αἰσθητῶν ὁδεύσασα ἀπολείπει τὴν ὑπόληψιν· πρὸς δὲ τὰ ἀψευδῆ σπεύδει καὶ εἰς τὴν ἀλήθειαν καταμένει. Ibid.

[1]) *Διὸ ὧν ἐστιν εἰδέναι, ὅτι εἰ καὶ τοὺς ἐν βίῳ ἀνθρώπους χρὴ ἀπὸ αἰσθήσεων ἄρξασθαι καὶ τῶν αἰσθητῶν, μέλλοντας ἀναβαίνειν ἐπὶ τὴν τῶν νοητῶν φύσιν· ἀλλ' οὔτι γε ἐν αἰσθητοῖς καταμένειν χρή. · οὔτε χωρὶς αἰσθήσεως ἔρουσιν ἀδύνατον εἶναι μαθεῖν τὰ νοητά· χρώμενοι δὲ τῷ· τίς χωρὶς αἰσθήσεως μαθεῖν δυνατός ἐστιν; ἐλέγξου-*

dem unmittelbar vorhergehenden Satze kann Origenes damit nur dieses sagen wollen: der Ausspruch, es sei unmöglich das Geistige ohne die Sinne zu erkennen, sei in dieser Allgemeinheit falsch; weil die vom Leibe getrennte Seele ohne Zweifel das Geistige ohne die Sinne erkenne: von der Erkenntniß aber, die wir in diesem Leben haben, sei es wahr. Wenn demnach die Christen also redeten, so sei das nicht die Stimme des Fleisches, sondern des Menschen oder der noch mit dem Fleische vereinigten Seele.

470 Indessen auch bei Origenes will man den unmittelbaren Glauben Jacobi's finden. Celsus warf den Christen vor, daß sie nicht die Vernunft zur Führerin wählten, sondern glaubten, ohne geprüft zu haben. Origenes erwiedert, daß ein solcher Vorwurf vielmehr die Gegner der Christen treffe. „Sie hangen, der eine dieser, der andere jener philosophischen Schule an; haben jedoch dieselbe nicht nach sorgfältiger Prüfung der Lehren aller, sondern in Folge einer Hinneigung, an der die Vernunft keinen Antheil hat, gewählt. Wenn es nun nichtsdestoweniger vernünftig sein soll, einem von denen, welche die verschiedenen Schulen gründeten, zu glauben: wie viel mehr muß es mit der Vernunft übereinstimmen, Gott, dem Herrn aller Dinge, Glauben zu schenken." — So Origenes: wie soll also hierin die Lehre vom unmittelbaren Vernunftglauben enthalten sein? Nämlich die Worte *ἀλογῳ τινι φορᾷ*, die wir mit: „Hinneigung, an der die Vernunft keinen Antheil hat," wiedergegeben haben, glaubt man ganz anders erklären zu müssen. „Unter *ἄλογος φορα* verstehe Origenes nichts anders als den geistigen Instinkt, im bessern Sinne den unmittelbaren Glauben, zu dem der Mensch sich durch seine innere Natur getrieben sieht. Er wolle also sagen, „die Ursache" (wodurch die meisten bewogen werden, sich zu einer Schule zu schlagen und die andern zu verwerfen) „liege ganz und gar in einem Unmittelbaren, einem an sich Gewissen, wofür man auch zunächst keinen Grund als die Unmittelbarkeit des Gewißseins selbst habe[1])." Dies alles soll in dem einzigen Ausdruck *ἄλογος φορα* enthalten sein.

σιν οὐκ εὐλόγως τοῦτο ὑπὸ τοῦ Κέλσου ἐπιφέρεσθαι τὸ οὐκ ἀνθρώπου μὲν οὐδὲ ψυχῆς, ἀλλὰ γὰρ σαρκὸς φωνή.

Tom. I. Cont. Cels. lib. 7. n. 37.

[1]) Staudenmaier a. a. O. S. 59.

Allein wenn die Sache sich so verhielte, so müßte man gestehen, daß jener geistige Instinkt und unmittelbare Glaube etwas sehr Unzuverlässiges sei: indem er den einen gewiß machte, in Plato's, den andern in Zenon's, den dritten in Epikur's Lehren die Wahrheit zu finden. Wenn aus diesem Grunde jene Erklärung der ἄλογος φορα mit dem Zusammenhange streitet, so stimmt sie eben so wenig mit dem Wortlaut überein. Daß dieselbe eine Neigung, eine Hingebung sei, zu der uns nicht vernünftige Ueberlegung bestimmt, liegt ganz gewiß in Origenes' Worten; daß sie aber in der innern Natur des Menschen einen tieferen Grund habe, und deßhalb als ein Höheres der vernünftigen Ueberlegung vorhergehe, wird willkürlich hinzugedichtet. Der lateinische Uebersetzer hat in der ἄλογος φορα nichts anders als einen caecus impetus gefunden. — Origenes tadelt, wie aus dem, was folgt, hervorgeht, freilich nicht, daß in jeder Kunst und Wissenschaft, so auch in der Philosophie der Schüler damit anfange seinem Lehrer zu glauben; aber, will er sagen, während gerade die Griechen ohne vernünftige Prüfung sich den Lehrer, dem sie glauben, zu wählen pflegen, wird der Christ zu seinem Glauben durch die Vernunft bestimmt. „Denn wie sollte es nicht vernünftiger sein, Gott als irgend einem Menschen zu glauben[1])?" Und eben darum, weil es εὐλογωτατον ist, Gott zu glauben, ist der Glaube des Christen keine ἄλογος φορα, sondern wie Origenes' Lehrer, Clemens, uns oben sagte, eine λογικη συγκαταθεσις.

471. Wenn man dem Gesagten zufolge sowohl bei Clemens als bei Origenes vergeblich den unmittelbaren Vernunftglauben Jacobi's sucht; so möchte es jedoch scheinen, daß man sich mit mehr Grund für die intellectuelle Anschauung des Göttlichen auf den h. Augustin berufe. Daher hat sich denn auch, wie wir schon bemerkten, Thomassin ganz besonders über Augustin's Lehre verbreitet, und Gerdil aus keinem andern Vater der Kirche Zeugnisse angeführt. Allen den Stellen aber, die man aus Augustin's Werken gesammelt hat, liegt dieser eine Gedanke zu Grunde: „Während die Sinne, die äußeren, wie die inneren, nichts als Wandelbares

[1]) Εἴπερ οὖν δεῖ πιστεύειν, ὡς ὁ λόγος ἐδίδαξεν, ἑνί τινι τῶν αἱρέσεις εἰσηγησαμένων ἐν Ἕλλησιν ἢ βαρβάροις· πῶς οὐχὶ μᾶλλον τῷ ἐπὶ πᾶσι Θεῷ . . . . πῶς δὲ οὐκ εὐλογώτερον πάντων τῶν ἀνθρωπίνων πίστεως ἠρτημένων, ἐκείνων μᾶλλον πιστεύειν τῷ Θεῷ.

Cont. Cels. lib. 1. n. 11.

wahrnehmen; erkennt die Vernunft die unwandelbare Wahrheit und in ihr die Gründe und Gesetze des Wandelbaren." Weil nun der h. Lehrer bei mehr als einer Gelegenheit erklärt, diese Gründe und Gesetze seien die ewigen Ideen die nur in Gott, dem allein Ewigen, sind, und die unwandelbare Wahrheit, welche sie enthalte, sei nichts anders als Gott selber; so folgert man, daß wir nach Augustin's Lehre früher, als die Dinge selbst ihre ewigen Ideen, und Gott, die unwandelbare Wahrheit, früher, als die wandelbare Welt erkennen. Denn das, wonach wir anderes beurtheilen, muß zuvor erkannt sein; wir beurtheilen aber alles, was wir beurtheilen, nach den ewigen Ideen und der unwandelbaren Wahrheit.

Es ist uns schon bekannt, was der h. Thomas hierauf erwiedert. Die Ideen und unwandelbaren Gesetze, die wir zuerst und nach denen wir alles erkennen, sind die Begriffe und allgemeinen Wahrheiten, die man Prinzipien nennt. Nur insofern also sehen wir alles in Gott und in den Ideen, die in ihm sind, als Gott und die Ideen der letzte Grund sowohl der Wahrheit, die wir erkennen, als unserer Erkenntniß ist. Obschon wir nämlich die Begriffe von den Dingen empfangen, so sind doch nicht die Dinge der letzte Grund der Wahrheiten, die wir durch die Begriffe auffassen; sondern umgekehrt ist vielmehr diese Wahrheit der Grund, weßhalb die Dinge sind, was sie sind. Und wir wären auch nicht im Stande, die Erkenntniß der Wahrheit durch Abstraction von den Dingen zu empfangen, wenn Gott uns durch die intellectuelle Fähigkeit unserer Seele keinen Antheil an dem unerschaffenen Lichte, in dem alle Ideen enthalten sind, verliehen hätte. Wie unsere Seele durch ihr immaterielles Wesen und die in ihm gründende Vernunft ein Ebenbild der göttlichen Wesenheit und Intelligenz ist; also wird sie auch durch die intellectuelle Erkenntniß zu einem wenngleich schwachen Bild der göttlichen Weisheit, die alle Wahrheit umfaßt. Wie sie ferner nur durch den fortwährenden Einfluß des ewigen Seins und Lebens ist und lebt; so erkennt sie auch nur durch die fortdauernde Einwirkung der ewigen Weisheit. Sie erkennt demnach alles in dieser, nicht weil sie diese zuerst und durch sie die Dinge erkennt; sondern weil sie nichts ohne ihren Einfluß erkennt, und was sie erkennt, in ihr Grund und Bestand hat. — Wir haben nun zu sehen, ob diese Erklärung der Worte Augustin's bei diesem selbst ihre Bestätigung finde.

472. Er redet in seinen Bekenntnissen von der Schwierigkeit, welche er erfahren, den Blick des Geistes auf Gottes Schönheit ruhen zu lassen. „Doch war ich," heißt es dann, „sehr gewiß, daß, was an Dir unsichtbar ist, seit Erschaffung der Welt durch die erschaffenen Dinge kennbar und sichtbar ist, auch Deine ewige Kraft und Gottheit. Denn wenn ich untersuchte, woher ich über die Schönheit der Körper, der himmlischen sowohl, als der irdischen, urtheilte, und was mir gegenwärtig sei, wenn ich über das Wandelbare ohne Fehl urtheilte und sprach: Dies muß so sein, und jenes nicht so: indem ich also untersuchte, woher ich urtheilte, wenn ich so urtheilte; hatte ich die unwandelbare und wahre Ewigkeit der Wahrheit über meiner wandelbaren Seele gefunden." Hier ist also zuvörderst derselbe Gedanke ausgesprochen, den wir bei allen Vätern der Kirche und bei den Scholastikern fanden: wir vermögen es nicht, das Auge der Seele auf das Wesen der Wesen selbst zu richten; doch gelangen wir vermittelst seiner Werke zu einiger Erkenntniß von ihm. Nichtsdestoweniger hat die Lehre des h. Augustin etwas Eigenthümliches, worauf wir unsere Leser bitten möchten, ganz besonders zu achten: denn wir sind der Ansicht, daß man darin den Schlüssel zum Verständniß alles dessen findet, was Augustin über die höhere Erkenntniß lehrt. Wir sagen also, wie man gewöhnlich von dem Dasein der geschaffenen Dinge selber auf das Dasein Gottes, ihres Urhebers, schließt; also liebt es der h. Augustin, vielmehr aus den intellectuellen Erkenntnissen, durch welche wir über die Dinge urtheilen, auf Gott als die Ursache dieser Erkenntniß und den letzten Grund ihres Inhalts, d. i. aller Wahrheit zu schließen. — Er bemerkt aber an der angeführten Stelle auch die Stufen, über welche er in dieser Erkenntnißweise zu Gott emporstieg. Von den Körpern gelangte er denkend zu der Seele, die durch den Körper empfindet, und zu der ihr inwohnenden Fähigkeit, durch die äußeren Sinne wahrzunehmen; von dieser zur vernünftigen Erkenntnißkraft, welche über das, was die Sinne liefern, urtheilt. Indem aber die Vernunft auch sich selbst als wandelbar erkannte, erhob sie sich zu der ihr inwohnenden Intelligenz, um zu finden, von welchem Lichte erleuchtet, sie das Unwandelbare in seiner Erhabenheit über das Wandelbare erkenne. — Man bemerke, daß der h. Augustin ebenso wie die Scholastiker die intelligentia als das Vermögen, die Prinzipien zu erkennen, von der ratio als dem Vermögen, zu folgern, unterscheidet. In dieser Intelligenz also findet er die

nothwendigen, unveränderlichen Prinzipien, und indem er fragt, wodurch (durch was für ein Licht) sie in ihr, die selbst nur das Vermögen einer veränderlichen Substanz ist, sein mögen, gelangt er zu Gott dem Unwandelbaren; doch ob er ihn auch gefunden, er kann nur einen zitternden Blick auf ihn werfen. „Was unsichtbar an Dir ist, war mir durch die geschaffenen Dinge erkennbar geworden; ich schaute hin, aber vermochte den Blick nicht darauf zu heften[1])."

Indessen hat Augustin Gott gefunden, indem er fragte, von welchem Lichte erleuchtet seine Vernunft nach unwandelbaren Prinzipien über die Dinge urtheile. Nach der Lehre des h. Thomas würde dies so viel sagen als: Indem wir in unserer wandelbaren Seele die Erkenntniß der nothwendigen und allgemeinen Wahrheiten, nach denen wir die Dinge beurtheilen, finden; müssen wir schließen, daß unserer Seele die Fähigkeit zu solcher Erkenntniß nur durch eine Theilnahme an dem unerschaffenen Lichte, der unwandelbaren Wesenheit Gottes, innewohnen kann; und so wird Gott aus der vernünftigen Fähigkeit unserer Seele erkannt. Aber ließe sich die Stelle nicht auch zu Gunsten Malebranche's erklären? Wenn wir unsere intellectuellen Erkenntnisse untersuchen und zu den höchsten Ideen und Prinzipien, auf welchen sie ruhen, aufsteigen; so finden wir, daß wir diese erkennen, weil uns die un-

[1]) Eram certissimus, quod invisibilia tua a constitutione mundi per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque virtus et divinitas tua. Quaerens enim, unde approbarem pulchritudinem corporum sive coelestium sive terrestrium, et quid mihi praesto esset integre de mutabilibus judicanti et dicenti: Hoc ita debet esse, illud non ita: hoc ergo quaerens unde judicarem, cum ita judicarem, inveneram incommutabilem et veram veritatis aeternitatem supra mentem meam commutabilem. Atque ita gradatim a corporibus ad sentientem per corpus animam, atque inde ad ejus interiorem vim, cui sensus corporis exteriora annuntiaret, et quousque possunt bestiae; atque inde rursus ad ratiocinantem potentiam, ad quam refertur judicandum, quod sumitur a sensibus corporis. Quae si quoque in me comperiens mutabilem erexit se ad intelligentiam suam et abduxit cognitionem a consuetudine, subtrahens se contradicentibus turbis phantasmatum, ut inveniret, quo lumine aspergeretur, cum sine ulla dubitatione clamaret incommutabile, quod nisi aliquo modo nosset, nullo modo illud mutabili certo praeponeret. Et pervenit ad id, quod est in ictu trepidantis aspectus. Tunc vero invisibilia tua per ea, quae facta sunt, intellecta conspexi, sed aciem figere non evalui.
Conf. lib. 7. c. 17.

wandelbare Wahrheit, Gott, gegenwärtig ist, und unsern Geist durch sich selbst, d. h. sich ihm offenbarend erleuchtet. Wir wollen sehen, ob wir vom h. Augustin selbst hierüber Aufschluß erhalten.

473. An der Stelle, die wir so eben erwogen, faßt er in wenigen Sätzen zusammen, was er in seinem Werke über die Freiheit des Willens ausführlich vorgetragen hatte[1]). Er führt hier den Evodius auf jenen Stufen, von der sinnlichen Wahrnehmung bis zur Erkenntniß der unwandelbaren Wahrheit, die Gott ist, empor. Wir haben den Gang seiner Gedanken schon bei anderer Gelegenheit mitgetheilt (n. 247), müssen aber hier hervorheben, wie getreu der h. Thomas diejenigen, welche für unsere Frage entscheidend sind, wiedergegeben hat[2]). „Obschon," also Augustin, „die Urtheile der Menschen verschieden sind, so giebt es doch gewisse höchste Grundsätze, in welchen sie alle übereinstimmen. Zwar denken und urtheilen wir nach diesen über die sinnlichen Dinge; sie selbst jedoch können nicht vom Sinne wahrgenommen, sondern nur von der Vernunft eingesehen werden. Die Vernunft aber erkennt sie als das Unverletzbare und Unwandelbare, das allen, die denken, einleuchtet[3])." Augustin zeigt dieses ausführlich an den Grundsätzen der Zahl und der Weisheit[4]). Dann aber folgert er, so „müsse es also eine unwandelbare Wahrheit geben, welche alles das, was unwandelbar wahr ist, in sich fasse, und dieses könne nicht dem einen oder andern Menschen angehören, sondern müsse das Gemeingut aller, die Unwandelbares auffassen, sein, gleich einem Licht, das auf wunderbare Weise zugleich ge-

[1]) De lib. arb. lib. 2. c. 3.—13.

[2]) Cont. Gent. lib. 3. c. 47. siehe oben n. 58.

[3]) Age nunc attende et dic mihi, utrum inveniatur aliquid, quod omnes ratiocinantes sua quisque ratione atque mente communiter videant, cum illud, quod videtur, praesto sit omnibus nec in usum eorum, quibus praesto est, commutatur, quasi cibus aut potus, sed incorruptum integrumque permaneat, sive illi videant, sive non videant. E. Immo multa esse video, e quibus unum commemorari satis est, quod ratio et veritas numeri omnibus ratiocinantibus praesto est . . . . c. 8. n. 20.

[4]) Quam ergo verae atque incommutabiles sunt regulae numerorum, quorum rationem atque veritatem incommutabiliter atque communiter omnibus eam cernentibus praesto esse dixisti, tam sunt verae atque incommutabiles regulae sapientiae, de quibus paucis nunc singillatim interrogatus respondisti esse veras atque manifestas easque omnibus, qui haec intueri valent, communes ad contemplandum adesse concedis. Ibid. c. 10. n. 29.

heim, (weil es erleuchtet, ohne beachtet zu werden), und öffentlich, weil allen gemeinsam ist[1])." — „Schon deßhalb muß diese Wahrheit etwas von unserer Seele Verschiedenes, sie muß aber auch über sie erhaben sein. Denn sie enthält die Gesetze, deren Wahrheit wir zwar anerkennen, die wir aber nicht beurtheilen, sondern nach denen wir alles, auch unsere Seele selbst beurtheilen. Denn so jemand z. B. sagt, das Ewige sei besser als das Zeitliche, und vier und drei seien sieben, entscheidet er nicht, daß es so sein solle, sondern sieht ein, daß es so ist." — „Dazu kommt, daß unsere Seele veränderlich ist, nicht aber die Wahrheit, die sie erkennt. Denn während unsere Seele bald mehr bald weniger einsieht: bleibt die Wahrheit in sich dieselbe; nimmt weder zu, wenn wir mehr, noch ab, wenn wir weniger erkennen, sondern ganz und unversehrt erfreut sie mit ihrem Lichte, die sich zu ihr, und straft mit Blindheit, die sich von ihr wenden. Sie also ist über unsere Seele erhaben." — Nun hatte aber Augustin versprochen, etwas, das vortrefflicher als die vernünftige Seele und überdies seiner Natur nach ewig und unvergänglich sei, zu zeigen. Denn daß damit Gottes Dasein bewiesen sein würde, hatte Evodius eingeräumt. Somit schließt Augustin, er habe geleistet, was er verheißen: Was über unsere Seele erhaben, ewig und unveränderlich ist, „siehe da, es ist die Wahrheit selbst: umfange sie denn, wenn du kannst, und genieße ihrer, und erfreue dich im Herrn, und er wird dir geben, was dein Herz begehrt[2])."

Aber findet hier nicht gerade die Ansicht Malebranche's ihre Bestätigung? Erklärt uns ja Augustin mit allem Nachdruck, daß jene unwandelbare Wahrheit, die alles Wahre enthält, Gott selbst ist, und von dieser Wahrheit sagte er oben, daß sie das geheime und doch öffentliche Licht sei, in dem alle alles erkennen, alle über alles urtheilen. Freilich; aber lese man in eben dem Hauptstück,

---

[1]) Quapropter nullo modo negaveris, esse incommutabilem veritatem. haec omnia, quae incommutabiliter vera sunt, continentem, quam non possis dicere tuam vel meam vel cujusquam hominis, sed omnibus incommutabilia vera cernentibus, tanquam miris modis secretum et publicum lumen praesto esse ac se praebere communiter. Ibid. c. 12.

[2]) Promiseram, si meministi, me tibi demonstraturum esse aliquid. quod sit mente nostra atque ratione sublimius. Ecce tibi est ipsa veritas: amplectere illam, si potes, et fruere illa et delectare in Domino et dabit tibi petitiones cordis tui. Ibid. c. 13.

wo uns diese Erklärung gegeben wird, nur etwas weiter. „Gleichwie", so beschließt Augustin die so geistreiche Abhandlung, „gleichwie, welche im Lichte der Sonne schauen, sich dieses oder jenes erwählen, um sich an seinem Anblick zu ergötzen; einige aber, die starke Augen haben, nichts lieber schauen, als die Sonne selbst, welche alles, woran sich die schwachen Augen ergötzen, beleuchtet, so auch richtet sich das geistige Auge, wenn es stark und lebenskräftig ist, nachdem es vieles Wahre und Unwandelbare mit Gewißheit eingesehen hat, empor zu der Wahrheit selbst, durch die ihr alles gezeigt wird, und in ihr haftend, vergißt sie das Uebrige und genießt in ihr zugleich alles[1])." So ist also Gott, die ewige und unwandelbare Wahrheit, das gemeinsame Licht, in der alle Geister erkennen, wie die Sonne das Licht ist, in dem alle Augen schauen; d. h. er ist der Urheber, der Spender des Lichtes: und wie es etwas anderes ist, die Körper und zugleich mit ihnen das sie beleuchtende Licht, und etwas anderes die Sonne, von der das Licht ausgeht, schauen; also ist es auch nicht dasselbe, das viele Wahre und Unwandelbare und zugleich mit ihm das Licht, indem wir es einsehen, und Gott, der dieses Licht, nämlich die höhere Erkenntnißkraft verleiht, erkennen. Wir erkennen alles in ihm, wie wir alles in der Sonne sehen, weil er die Ursache des Lichtes ist, in dem wir erkennen. — Es hat also der h. Thomas[2]) den h. Augustin gewiß richtiger als Gerdil und Malebranche verstanden: aber wir müssen darüber bei Augustin selbst noch eine bestimmtere Erklärung suchen.

474. In jenen Gesprächen, die er mit seiner eignen Vernunft führt, und deßhalb Selbstgespräche betitelt hat, soll gezeigt werden, daß und wie die Seele zur Erkenntniß Gottes, nach der sie als nach ihrer höchsten Glückseligkeit dürstet, gelangen könne. Auch hier wird zunächst die Verschiedenheit der intellectuellen Erkenntnisse von den sinnlichen in's Licht gestellt; auf den Einwurf

[1]) Sed quemadmodum illi, qui in luce solis eligunt, quod libenter aspiciant et eo aspectu laetificantur, in quibus si forte fuerint vegetioribus sanisque et fortissimis oculis praediti, nihil libentius quam ipsum solem contuentur, qui etiam cetera, quibus infirmiores oculi delectantur, illustrat: sic fortis acies mentis et vegeta, cum multa vera et incommutabilia certa ratione conspexerit, dirigit se in ipsam veritatem, qua cuncta monstrantur, eique inhaerens tanquam obliviscitur cetera, et in illa simul omnibus fruitur. Ibid.

[2]) Man sehe seine Worte oben n. 58.

aber, daß es etwas anderes sei, die unwandelbaren Grundsätze der Wissenschaften, und etwas anderes die unwandelbare Wesenheit Gottes erkennen, geantwortet: „Dasselbe Auge, welches die Erde sehe, könne auch zum Himmel emporschauen; obgleich also die Grundsätze der Wissenschaften von Gottes intelligibler Majestät so weit als die Erde vom Himmel entfernt seien; so dürfe doch der Mensch nicht verzweifeln, daß er mit derselben Vernunft, welche die Grundsätze der Wissenschaft erfaßt, auch zur Erkenntniß Gottes gelangen könne." Und nun wird uns der oben angeführte Vergleich auf das Bestimmteste erklärt. „Die Erkenntnißkraft ist wie das Auge des Geistes, die Prinzipien der Wissenschaften sind wie das, was wir im Lichte der Sonne sehen, nämlich die Erde und was auf ihr ist; Gott aber ist wie die erleuchtende Sonne." „Wie die Sonne nicht bloß glänzt und sichtbarer als alles andere ist, sondern auch das Licht spendet, wodurch unsere Augen erleuchtet und die Körper sichtbar werden: also ist Gott in sich selbst erkennbar (intelligibel), und er ist es auch, welcher der Vernunft, dem Auge der Seele, das Licht spendet, in dem sie erkennt[1])." — Ist nun damit nicht klar ausgesprochen, daß wir die Lehren der Wissenschaften durch Gott erkennen können, ohne daß wir vorher oder zugleich Gott selbst erkennen? Muß ja das Auge nicht die Sonne sehen, um im Lichte, das die Sonne verbreitet, die Körperwelt zu sehen.

„Aber, entgegnet man, der h. Augustin sagt doch an eben dieser Stelle, daß die Vernunft Gott, wie das Auge die Sonne, und nicht bloß das Licht und die erleuchteten Körper schaut?" Er sagt nicht gerade dies, sondern vielmehr, daß die Vernunft als

[1]) A. Movet me, fateor, haec similitudo, adducorque, ut assentiar, quantum in suo genere a coelo terram, tantum ab intelligibili Dei majestate spectamina illa disciplinarum vera et certa differre. R. Bene moveris. Promittit enim ratio, quae tecum loquitur, ita se demonstraturam Deum tuae menti, ut oculis sol demonstratur. Nam mentis quasi sunt oculi sensus animae: disciplinarum autem quaeque certissima talia sunt, qualia illa, quae sole illustrantur, ut videri possint, veluti terra est atque terrena omnia. Deus autem est ipse, qui illustrat. Ego autem ratio ita sum in mentibus, ut in oculis est aspectus. Soliloq. lib. 1. c. 5. Quomodo in hoc sole tria quaedam licet animadvertere, quod est, quod fulget, quod illuminat, ita in illo secretissimo Deo, quem vis intelligere, tria quaedam sunt, quod est, quod intelligitur, quod cetera facit intelligi. c. 8.

das Auge des Geistes zu dieser Anschauung befähigt werden kann: wofern nämlich die Seele durch den Glauben, die Hoffnung und die Liebe gereinigt und mit Gott verbunden des ewigen Lebens sich würdig macht[1]). Sie sieht also Gott, den Quell des geistigen Lichtes, mit nichten früher als das, was sie durch dieses Licht erkennt, die Wahrheiten, nach denen sie über die geschaffenen Dinge urtheilt. Oder erkennen wir diese nicht, bevor wir durch jene übernatürlichen Tugenden zur christlichen Vollkommenheit gelangt sind?

„Indessen, möchte man ferner einwenden, wenn Augustin von der übernatürlichen und beseligenden Anschauung Gottes redet, so kann man aus dieser Stelle wenigstens nichts gegen die unmittelbare Erkenntniß Gottes, die Malebranche behauptet, folgern." Wir sehen immer aus ihr sehr deutlich, daß das Schauen oder unmittelbare Erkennen Gottes nach Augustin nur der geläuterten und in ein höheres Lebenselement erhobnen Seele möglich ist; aber was wir aus dieser Stelle beweisen wollten, war eigentlich dieses: wenn Augustin sagt, daß wir alles Wahre in Gott der unwandelbaren Wahrheit erkennen; so heißt dies so viel, als daß wir alles Wahre in dem Lichte erkennen, das Gott unserer Seele verleiht, und nicht daß Gott sich und in sich uns alles Wahre offenbart. Allerdings offenbart er auch sich selbst der Seele, bevor sie noch zu jener Anschauung der Vollendeten gelangt: wie könnte sie sonst glauben, hoffen, lieben? — und er offenbart sich ihr nach Augustin ganz besonders vermittelst der Erkenntniß des Wahren, die er ihr verleiht. Aber das ist, wie Augustin ausdrücklich hinzusetzte, jene Offenbarung, von der es heißt: Das Unsichtbare Gottes ist in seinen Wirkungen sichtbar geworden. So lange die Seele noch nicht im Stande ist, ihr geistiges Auge auf die intelligible Majestät Gottes zu richten, erkennt sie ihn nur, wie sie die Sonne, wenn das leibliche Auge zu schwach wäre, dieselbe anzuschauen, aus dem Lichte, in dem sie die Körper sieht, einigermaßen erkennen könnte.

475. Das von Gott in unserer Seele ausgegossene Licht, worin wir die Prinzipien der Wissenschaften erkennen, ist nach dem h. Thomas jene Fähigkeit der Vernunft, durch welche sie die

---

[1]) Sine tribus istis igitur anima nulla sanatur, ut possit Deum suum videre i. e. intelligere. Ibid. c. 6.

intellectuellen Vorstellungen bildet. So wie aber, sagten wir oben, die Seele durch diese Fähigkeit ein Ebenbild des unerschaffenen Lichtes ist; also wird sie auch durch das in ihr ruhende Wissen der Prinzipien wie ein Spiegel, aus dem ein freilich sehr schwaches und unvollkommnes Bild der ewigen Wahrheit wiederleuchtet[1]). Es macht uns also der h. Thomas, eben wo er diese Lehre vorträgt, aufmerksam, daß auch der h. Augustin nicht bloß von der Wahrheit, welche über unserer Seele, sondern auch von der Wahrheit, die in unserer Seele ist, redet. „In allen Dingen," sagt er in eben jenen Selbstgesprächen, „ist zwar einigermaßen Wahrheit, insofern, was in ihnen ist und geschieht, den Ideen und den mit diesen gegebenen Gesetzen mehr oder weniger entspricht: aber in unserer Seele ist die Wahrheit aller dieser Dinge auf vollkommnere und unwandelbare Weise. Denn wir haben durch die Erkenntniß eben jene Ideen und Gesetze, welche die Dinge in ihrem Sein und Erscheinen nur nachahmen, in uns[2])." Unter dieser Wahrheit in uns versteht also Augustin geradeso wie Thomas, die Begriffe und Grundsätze, die der nächste Grund

---

[1]) Sicut animae et res aliae verae quidem dicuntur in suis naturis, secundum quod similitudinem illius summae naturae habent, quae est ipsa veritas, quum sit suum intellectum esse: ita id, quod per animam cognitum est, verum est, in quantum illius divinae veritatis, quam Deus cognoscit, similitudo quaedam existit in ipsa. Unde et Glossa super illud Psalmistae: Diminutae sunt veritates a filiis hominum (Ps. 11, 11.) — dicit, quod sicut ab una facie resultant multae facies in speculo, ita ab una prima veritate resultant multae veritates in mentibus hominum.

Cont. Gent. lib. 3. c. 47.

[2]) Jam illud videamus, utrum corpus non sit vere verum, id est non in eo sit veritas, sed quasi quaedam imago veritatis . . . . Talesne in corporibus figurae inveniuntur, quales illa (geometrica) disciplina demonstrat? Immo incredibile est, quanto deteriores esse convincuntur . . . . Quis enim mente tam caecus est, qui non videat, istas, quae in geometrica docentur, habitare in ipsa veritate aut in his etiam veritatem: illas vero corporis figuras, siquidem quasi ad illas tendere videntur, habere nescio quam imitationem veritatis et ideo (quodammodo) falsas esse . . . . Sive figurae geometricae in veritate, sive in eis veritas sit: anima nostra, id est intelligentia nostra, contineri nemo ambigit ac per hoc in nostro animo etiam veritas esse cogitur. Quodsi quaelibet disciplina ita est in animo ut in subjecto inseparabiliter, nec interire veritas potest, quid quaeso de animi perpetua vita, nescio qua, mortis familiaritate dubitamus. Soliloq. lib. 2. c. 18. 19.

alles unsers Urtheiles und Wissens sind. Von eben diesen Prinzipien (er nannte sie spectamina disciplinarum) erklärte aber Augustin, daß sie, wenngleich unwandelbar wahr und gewiß, dennoch von Gottes unwandelbarer Majestät so weit als die Erde vom Himmel entfernt seien. Dies also müssen wir hervorheben, weil die Schüler Malebranche's umgekehrt behaupten, daß die Wahrheiten, die wir Prinzipien nennen, objectiv betrachtet, nichts anders als das Absolute selber seien, und daß demzufolge, so oft wir eine nothwendige Wahrheit erkennen, Gott selbst der Gegenstand dieser Erkenntniß sei.

Sie berufen sich hiefür auf eine Lehre der Scholastiker, der zufolge die Ideen oder ewigen Wesenheiten der Dinge die Substanz Gottes selber seien, insofern diese nämlich in Dingen außer sich dargestellt oder nachgeahmt werden könne. Aber die Scholastiker haben zwar gelehrt, daß, wie Gottes Macht und Wille der Grund ist, weßhalb das Wirkliche wirklich ist; so auch Gottes Wesenheit der Grund sei, weßhalb das Mögliche möglich und das Wahre wahr ist: aber sie haben gewiß nicht gelehrt, daß Gottes Wesenheit das Mögliche und alles Wahre selber sei. Und wenn sie sagen, daß Gott als das Urbild alles Seins das Wesen der Dinge in sich nicht formaliter, sondern fundamentaliter et eminenter enthalte; so gilt das ebensowohl von den allgemeinsten Begriffen als von den besondern. Können ja eben deßhalb auch diese allgemeinsten Begriffe auf Gott nur der Analogie nach übertragen werden (n. 443.).

Werfen wir, um den angedeuteten Unterschied vollständiger aufzufassen, einen Blick auf die Lehre von den Universalien zurück. Nach der, wenn auch nicht immer allgemeinen, doch immer vorherrschenden Ansicht der Scholastiker ist das Allgemeine als solches in den Dingen nur seinem Grunde nach: die Natur eines jeden Dinges ist individuell, aber es liegt doch in ihr der Grund, weßhalb wir sie durch allgemeine Vorstellungen denken. Nach den Formalisten hingegen ist das Allgemeine auch als solches in den Dingen wirklich: alle Menschen haben die (physisch) eine menschliche Natur gemein. Nun haben wir aber gesehen, daß diese Behauptung nothwendig dahin führt, das absolute Sein als die eine Substanz aller Wesen und diese folglich nur als ihre Erscheinungen zu betrachten (n. 179.). Wenn daher die beiden Sätze: „Daß wir Allgemeines denken, hat seinen Grund in den Dingen"

und: „Das Allgemeine ist als solches in den Dingen wirklich" — weit auseinander liegen; so ist jedoch eine noch viel größere Kluft zwischen der Behauptung der Scholastiker: „Die Universalien oder Prinzipien haben ihren letzten Grund in der Wesenheit Gottes" und der Behauptung unserer Gegner: „Die Universalien oder Prinzipien objektiv betrachtet sind die Wesenheit Gottes." Erklären wir uns.

476. Daß wir Allgemeines denken, hat seinen Grund in den Dingen, und darum sind die Prinzipien objectiv wahr; jedoch kann jener Grund nicht der einzige und letzte sein. Wir empfangen zwar unser Wissen von den Dingen; aber wir sehen doch ein, daß die Wahrheit, die wir erkennen, von dem Dasein der Dinge, durch die wir zu ihrer Erkenntniß gelangten, unabhängig, daß sie ewig und unveränderlich ist. Es muß also ein ewiges und unwandelbares Wesen geben, worin alle diese nothwendigen Wahrheiten ihren Grund haben; und wir haben schon erklärt, wie Gott, weil er das absolute Sein ist, der Grund ist, sowohl weßhalb es ein Sein außer ihm geben, als auch weßhalb dieses Sein außer ihm nicht absolutes, sondern endliches, zufälliges, veränderliches sein muß (n. 313.). Wie dieser höchste Grundsatz über das relative Sein, so haben auch auf ähnliche Weise alle andern Begriffe und Grundsätze in Gottes Wesen, insofern es in Dingen außer ihm zugleich sein Nachbild und Gegenbild finden kann, ihren letzten Grund. Wenn man nun aber statt dessen behauptet, daß diese Prinzipien objectiv betrachtet Gott selbst sind, und daß wir folglich, so oft wir Nothwendiges und Allgemeines denken, Gott denken: so kommt man nothwendig zu dem Schlusse, den die Identitäts-Philosophie aus eben dieser Behauptung gezogen hat. Was wir durch die allgemeinen Begriffe und Grundsätze, auch durch die höchsten, auffassen, das ist in der Welt verwirklicht; es ist die Natur der Dinge und die Gesetze, die mit ihr gegeben sind. Wäre also Gottes Wesen nicht bloß der Grund des Wahren, das wir über die Dinge denken, sondern dieses Wahre selbst; so würde er sich auch zur Welt wie das Abstracte zum Concreten, das Allgemeine zum Besondern, das Wesen zu dem Dasein verhalten.

Von einem solchen Irrthum war aber der h. Augustin ebensoweit, als die Scholastiker entfernt. Er schloß zwar aus der Nothwendigkeit und Allgemeinheit der Wahrheiten, nach denen wir über die Dinge urtheilen, daß es über den Dingen und uns

ein Ewiges und Unwandelbares geben müsse: aber erklärte auch, daß dieses ewige und unwandelbare Wesen über die nothwendigen Wahrheiten, in denen unser Wissen besteht, so weit als der Himmel über die Erde erhaben ist; und er unterschied dieses Wahre von Gott der absoluten Wahrheit, wie das Sichtbare auf Erden von der Sonne, die es beleuchtet. Er konnte somit aus dem Wahren, das wir erkennen, nur insofern auf das Dasein der absoluten Wahrheit schließen, als in dieser der Grund alles Wahren liegen muß. Und fügte er nicht deßhalb, wir wiederholen es, hinzu, daß dieses der Weg der Erkenntniß sei, den uns der Apostel gezeigt, indem er uns lehrte, Gott, den wir nicht schauen, aus seinen Werken zu erkennen? Ebenso müssen wir es also auch verstehen, wenn Augustin anderswo Gott als die unwandelbare Wahrheit, die alles unwandelbare Wahre enthalte, bezeichnet. Wie Gott als die unwandelbare Wahrheit nicht dadurch der Grund unserer Erkenntniß ist, daß er sich und in sich uns alles Wahre offenbart, sondern dadurch, daß er uns das Licht verleiht, in dem wir das viele Wahre erkennen; so enthält er auch als die unwandelbare Wahrheit nicht das viele Wahre so, daß er dieses selber wäre, sondern er enthält es, wie der letzte Grund, durch den alles, was ist und wahr ist, Bestand hat.

477. Es möchte nicht unstatthaft sein, hier einen Blick auf das, was oben über die Gewißheit unserer Erkenntnisse gesagt wurde, zurückzuwerfen. Jene höchsten Grundsätze, auf welchen zuletzt all unser gewisses Erkennen ruht, also bemerkten wir, sind so beschaffen, daß ihre Wahrheit uns nicht nur aus ihnen selbst einleuchtet, sondern wir zugleich einsehen, niemand, der nur im Stande ist, sie zu denken, könne an ihrer Wahrheit zweifeln. Noch mehr: wir begreifen, daß vollkommnere Wesen eine höhere Auffassung wie aller Wahrheit, so auch dieser Grundsätze unseres Wissens haben können; aber wir sehen zugleich ein, daß in jeder noch so erhabnen Auffassung das, was diese Grundsätze aussprechen, als wahr, gewiß und nothwendig sich darstellen muß. Und dies fanden wir auch in jenen Worten des h. Thomas ausgesprochen: es sei den Prinzipien eigen, daß sie nicht nur nothwendig wahr seien, sondern auch nothwendig als wahr von allen, die denken, anerkannt werden.

Eben dieser Gedanke tritt nun auch beim h. Augustin hervor, wo immer er von der Eigenthümlichkeit der intellectuellen Erkennt-

niß handelt, und von ihr aus zur unwandelbaren Wahrheit emporleitet. Die Grundsätze der Wissenschaften sind ihm zufolge nicht bloß nothwendig und unwandelbar wahr, sondern sind auch, sagte er, wie ein Gemeingut aller, die Vernunft haben. Sie gehören nicht diesem oder jenem, noch irgend einem Menschen an, sondern sind wie das Licht, das allen leuchtet, aber auch allen Regel und Gesetz ist, wonach sie beurtheilen, was sie beurtheilen. Indem aber der h. Augustin aus dieser Beschaffenheit des Wahren, nach dem wir urtheilen, folgert, daß es über uns ein ewiges und unwandelbares Wesen, in welchem alles Wahre seinen Grund hat, d. h. die absolute Wahrheit gebe; so ist darin auch ausgesprochen, daß wir durch das Bewußtsein der absoluten Gewißheit unsers Denkens zur Erkenntniß des Daseins Gottes geführt werden, so zwar, daß wir, ohne das Dasein Gottes zu behaupten, die absolute Gewißheit unserer Erkenntnisse nicht festhalten können. —

Ebenso werden wir auch von den sittlichen Grundsätzen zur Erkenntniß Gottes hingeleitet. Was diese Grundsätze aussprechen, erkennen wir als eine Regel unsers Thuns und Lassens, die in der durch die Natur der Dinge gegebnen Ordnung enthalten ist; und sehen ein, daß jedes vernünftige Wesen sie als solche anerkennen muß. Weil sie aber ebendeßhalb so nothwendig und unwandelbar als die unveränderliche Natur der Dinge sind; so setzen sie auch ein ewiges und unwandelbares Wesen, in welchem jene Ordnung ihren höchsten Grund habe, das also nicht bloß die absolute Wahrheit, sondern auch das absolute Gut sein muß, voraus. Und durch diese Beziehung auf das absolute Gut, oder was dasselbe ist, dadurch, daß sie in jener ewigen Ordnung enthalten sind, die durch das absolute Gut besteht: haben die sittlichen Grundsätze die Kraft, uns in vollem Sinne des Wortes zu verpflichten; wie auch die Grundsätze des Wissens nicht vollkommen gewiß sein könnten, wenn sie nicht in der absoluten Wahrheit ihren Grund hätten.

Man kann also auch sagen, daß das Bewußtsein vollkommner Gewißheit und sittlicher Verpflichtung eine Erkenntniß Gottes als der absoluten Wahrheit und des absoluten Gutes einschließt; aber nur insofern, als wir durch Betrachtung jener Grundsätze zur Anerkennung des Absoluten nothwendig hingeleitet werden, und nicht in dem Sinne, als wenn das Absolute früher erkannt sein müßte. Was die Grundsätze des Wissens und der Sittlichkeit ausdrücken, ist so beschaffen, daß kein Fall denkbar ist, in dem es nicht wahr und nicht gut wäre. Diese Eigenschaften des Nothwendigen, All-

gemeinen, Unveränderlichen haben nun zwar nicht in der Wirklichkeit der Dinge, von welcher jene Grundsätze gelten, sondern in ihrer Beziehung auf Gott ihren Grund; aber wir erkennen sie darum nicht aus dieser Beziehung. Daß die Grundsätze der Metaphysik, von der Ursache und Wirkung z. B. oder vom Ganzen und seinen Theilen, immer und überall wahr, und ebenso die Sittengesetze: „Gib jedem das Seine;“ „Beherrsche die Sinnlichkeit“ zu allen Zeiten und in allen Umständen gültig seien, erkennen wir aus ihnen selber; und schließen vielmehr aus diesen Eigenschaften der Allgemeinheit und Unwandelbarkeit, daß jene Grundsätze und Gesetze Beziehung auf das Absolute, in diesem nämlich ihren Grund haben. Das heißt also nicht die relative Wahrheit aus der absoluten, sondern die absolute aus der relativen erkennen.

Aber wird denn nicht der Inhalt der Prinzipien selbst als absolut wahr und absolut gut bezeichnet? Allerdings; aber nicht, um zu sagen, daß dieses Wahre und Gute das Absolute, Gott selber sei, sondern um auszudrücken, daß, wie eben gesagt wurde, kein Fall denkbar ist, in dem es nicht wahr oder nicht gut wäre. Wie es in der Natur der Dinge liegt, daß sie ihrem Sein nach zufällig sind, so liegt es auch in ihrer Natur, daß sich in ihnen, wenn sie sind, die Prinzipien als die Gesetze ihres Seins bewähren. Das ist die bedingte Nothwendigkeit des Zufälligen, von welcher die Scholastiker reden, und die man nach der Ausdrucksweise der neuen Philosophie eine relative Absolutheit nennen kann. Wir erkennen dieselbe durch die Begriffe selbst, in welchen wir die Natur der Dinge auffassen: aber eben weil wir sie als eine bedingte Nothwendigkeit erkennen, d. h. weil wir einsehen, daß die Dinge, die wandelbaren, ihrem Sein nach nicht nothwendig, sondern zufällig sind; müssen wir als Grund jener Nothwendigkeit ein Wesen fordern, das seinem Sein nach nothwendig, ewig, unwandelbar sei. So also erkennen wir aus der bedingten die absolute Nothwendigkeit, aus der relativen die schlechthinnige Absolutheit.

Dies muß der Gedanke des h. Augustin sein, indem ja auch er zuerst durch eine Analyse unseres Erkennens beweist, daß alle unsere Urtheile auf jenen Prinzipien beruhen, die wir mit voller Gewißheit als die immutabiliter vera erkennen; dann aber daraus, daß wir für sie weder in den Dingen noch in uns einen genügenden Grund finden, auf das Dasein eines Wesens schließt,

das die unwandelbare Wahrheit selber, über jene immutabiliter vera aber wie der Himmel über die Erde erhaben sei, und folglich diese nicht als ihr Inbegriff, sondern nur als ihr höchster Grund enthalten könne.

478. Aber auch bei andern Gelegenheiten spricht der h. Augustin mit Bestimmtheit aus, daß es der Vernunft durchaus nicht gegeben ist, Gott anders als vermittelst der geschaffenen Dinge zu erkennen. In einer seiner Reden versichert er, daß zwar auch die Heiden Gott als ein ewiges, unwandelbares Leben erkannten: „Auch sie sahen die unveränderliche Wahrheit, worin alle Ideen aller geschaffenen Dinge enthalten sind, jedoch" (nur dunkel und) „gleichsam von weitem." Und sofort wird uns die Weise, in welcher sie ihn erkannten, und darin der Grund angegeben, weßhalb sie ihn nur wie von weitem schauten: „Sie schauten den Schöpfer durch die Geschöpfe, den Werkmeister durch das Werk," und es wird überdies ausdrücklich beigesetzt, daß Gott vom Menschen nur so geschaut werden kann[1]). Man bemerke aber, daß hier gerade von der Erkenntniß Gottes als der allumfassenden Wahrheit die Rede ist, und Augustin uns selbst erklärt, daß, wenn er gleich diese Erkenntniß ein Schauen nenne, deßhalb darunter keine unmittelbare Erkenntniß zu verstehen sei. — In einer andern Rede aber beschreibt er den Weg, auf welchem die weiseren Heiden Gott als das unwandelbare Wesen aus den Geschöpfen erkannten. „Durch das, was sie in sich selbst erfuhren, erkannten sie die Vorzüge der unsichtbaren Seele vor dem sichtbaren Leib. Indem sie aber die Seele ebensowohl als den Leib mannigfaltigem Wandel unterworfen fanden, erhoben sie sich auch über sie: denn sie suchten etwas Unwandelbares." „So also gelangten sie zur Erkenntniß Gottes, des Schöpfers, durch das, was er schuf[2])."

[1]) Deum esse quandam vitam aeternam, immutabilem, intelligibilem, intelligentem, sapientem, sapientes facientem, nonnulli etiam hujus saeculi philosophi viderunt. Veritatem fixam, stabilem, indeclinabilem, ubi sunt omnes rationes rerum omnium creatarum, viderunt quidem, sed de longinquo; viderunt, sed in errore positi; et idcirco ad eam tam magnam, ineffabilem et beatificam possessionem, qua via perveniretur, non invenerunt. Nam quia viderunt etiam ipsi, quantum ab homine videri potest, creatorem per creaturam, factorem per facturam, fabricatorem mundi per mundum, Paulus Apostolus testis est.

Sermo 141. (al. Serm. de verb. Domini. 55.)

[2]) . . . . Sic ergo pervenerunt ad cognoscendum Deum, qui fecit, per ea, quae fecit. Serm. 241. (al. Serm. de temp. 143.)

479. Indessen müssen wir nun noch einige Stellen ansehen, in welchen der h. Lehrer die Anschauung des Uebersinnlichen und Göttlichen sehr bestimmt behaupten soll. — Er sagt zuvörderst, daß „wir das Wahre, welches wir erkennen, in der unwandelbaren Wahrheit über uns erkennen[1]," oder auch, daß „wir in der ewigen Wahrheit, nach der alles Zeitliche geschaffen ist, die Formen oder Ideen schauen, und daher von uns und den Dingen richtige Vorstellungen gewinnen[2]."

Allein aus dem, was der h. Augustin über den Zusammenhang der Erkenntniß Gottes, als der absoluten Wahrheit, mit allen anderen intellectuellen Erkenntnissen ausführlich lehrt, haben wir soeben erkannt, wie gegründet die Erklärung des h. Thomas ist, daß nämlich das Wahre in Gott sehen beim h. Augustin nicht bedeute, erst Gott und dann in oder aus ihm die Dinge erkennen, sondern in dem Lichte, das Gott verleiht, durch den Beistand und Einfluß Gottes zu übersinnlichen Vorstellungen gelangen, und vermittelst ihrer die sinnliche Welt im Lichte des Ewigen und Unwandelbaren betrachten. Wir müssen also den h. Lehrer auch an jenen Stellen, wo er nur mit wenigen Worten sich ausspricht, auf diese Weise erklären. Wen es aber befremden möchte, daß der h. Augustin einer andern Auffassung seiner Worte nicht auch hier durch eine kurze Erklärung vorgebeugt habe; der bemerke, daß an diesen Stellen von dem Ursprung und der Entwicklung unserer Erkenntnisse nicht die Rede ist. Was Augustin, wo er hievon handelt, lehre, werden wir sogleich vernehmen, und darin einen neuen und schlagenden Beweis finden, wie richtig ihn der h. Thomas aufgefaßt hat. Hier in den Untersuchungen über die heiligste Dreifaltigkeit ist er mit nichts anderm beschäftigt, als die Verschiedenheit der intellectuellen Erkenntniß von der sinnlichen Wahrnehmung und dem Glauben an menschliche Berichte daraus zu zeigen, daß wir in ihr über das Unstäte und Zeitliche, welches die Erfahrung liefert, nach dem Unwandelbaren und Ewigen mit

---

[1]) Conf. lib. 12. c. 25. siehe oben n. 58.

[2]) In illa igitur aeterna veritate, ex qua temporalia facta sunt omnia. formam, secundum quam sumus, et secundum quam vel in nobis vel in corporibus vera et recta ratione aliquid operamur. visu mentis adspicimus: atque inde conceptam rerum veracem notitiam tanquam verbum apud nos habemus et dicendo intus gignimus. De Trin. lib. 9. c. 7.

Einsicht und Gewißheit urtheilen. Denn darin offenbart sich nach Augustin die vernünftige Seele als ein Ebenbild des dreieinigen Gottes.

480. Eben dieses muß man auch vor Augen halten, wenn Augustin in demselben Werke etwas später sagt: „wie das Sichtbare und Greifbare den Sinnen des Körpers, jedes an seinem Orte, so sei den Blicken des Geistes das Intelligible nicht an verschiedenen Orten, sondern in der unkörperlichen Wesenheit gegenwärtig[1])." Man will hierin die unmittelbare Anschauung des Idealen mit aller Bestimmtheit ausgesprochen finden. Indessen der h. Augustin hebt zwar in diesen Sätzen, wie oft Plato im Kampfe gegen die skeptischen Sensisten, hervor, daß, wie der Sinn seine Welt, die Welt der Erscheinungen, so auch die Vernunft ihre Welt, nämlich die intelligible, habe, in der allein das wahrhaft Wahre und wahrhaft Seiende, d. i. das Ewige gefunden werde: aber es ist darum gewiß nicht seine Absicht, zu behaupten, daß die Vernunft das Intelligible auf dieselbe Weise, wie der Sinn das Materielle erkenne. Wenn anders, so müßte man aus jenen Worten nicht bloß folgern, daß die Vernunft die Ideen so unmittelbar als die Sinne die Erscheinungen der Dinge anschaue, sondern auch daß, wie wir das Auge nur zu öffnen brauchen, um mit einem Blicke tausend und tausend Dinge und zwar mit aller Klarheit und Bestimmtheit zu schauen, so auch die Vernunft, sobald sie nur zu denken beginne, mit einem Gedanken die intelligiblen Wesenheiten aller Dinge auffasse.

Dahingegen hebt der h. Augustin gerade hier die Schwierigkeit hervor, mit welcher wir uns die intellectuellen Erkenntnisse erwerben müssen. Er hatte in demselben Werke schon früher die Vermessenheit der Platoniker getadelt, welche da meinten, „durch eigne Anstrengung zur Beschauung Gottes gelangen zu können, weil es nämlich einigen von ihnen gelungen war, den Blick des Geistes über alles Geschaffene zu erheben, und das Licht der unwandelbaren Wahrheit einigermaßen zu erreichen." „Könnten sie wirklich jene erhabne und unveränderliche Wesenheit, die sie durch die geschaffenen Dinge erkannten, in ihr selbst erschauen; dann

[1]) In natura incorporali sic intelligibilia praesto sunt mentis aspectibus, sicut ista in locis visibilia et contrectabilia corporis sensibus. De Trin. lib. 12. c. 14.

würden sie aus ihr nicht nur die ganze Natur und die in ihr waltenden Gesetze erkennen, sondern auch die Schicksale des Menschengeschlechtes, die vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen überblicken. Nun aber müssen sie sogar die Kenntniß von den verschiedenen Arten der Geschöpfe, ihrem Ursprung, Wachsthum und Untergang durch eigne und fremde Erfahrung allmählig und mühsam suchen[1])." An der Stelle aber, mit der wir uns beschäftigen, fügt Augustin hinzu, daß zwar nicht nur die sinnlichen Dinge, die im Raume getrennt sind, auf unkörperliche und über den Raum erhabne Weise; sondern auch die Bewegungen (Ereignisse), die in der Zeit vorübergehen, ein intelligibles und überzeitliches Dasein in den Ideen haben; daß es jedoch nur wenigen gegeben ist, dieses zu erfassen, und selbst diese Wenigen nur einen vorübergehenden Blick auf dasselbe werfen können; daß wir überhaupt, was wir von diesem idealen Sein durch eignes Bemühen oder fremden Unterricht lernen, oftmals im Gedächtniß nicht festhalten, und deßhalb immer von neuem lernen müssen. Obgleich also der h. Augustin sagte, daß vor dem Geiste die intelligible Welt, wie vor dem Sinne die sinnliche dastehe; so hat er damit ganz gewiß nicht behaupten wollen, daß die Vernunft das Intelligible auf dieselbe Weise, wie der Sinn das Sinnliche erkenne.

Aber was für unsere Frage von größter Bedeutung ist, er erklärt gerade hier, wo er sich so stark für die intellectuelle Anschauung aussprechen soll, daß wir *durch die sinnliche Wahrnehmung zur intellectuellen Erkenntniß* gelangen. „Die Begriffe von den Körpern," sagt er, „bilden wir nicht, ohne uns zuvor durch die Phantasie Räumliches zu vergegenwärtigen;" und „wenn die Vernunft den Wohlklang vorüberrauschender Töne erfaßt, wie er" (seinem idealen Sein nach) „in tiefem Schweigen und über die Zeit erhaben fortdauert; so vermag sie dies doch nur, weil sie von dem, was das Ohr vernahm, mit raschem Blick (die Idee jenes Wohlklangs) gewann, und in die Tiefe des Gedächtnisses senkte[2])." — Läßt sich hierin die Lehre der Scholastik von der Abstraction verkennen?

---

[1]) De Trin, lib. 4. c. 14. (siehe oben n. 58.)

[2]) Neque enim sicut manet v. g. quadrati corporis incorporalis et incommutabilis ratio, sic in ea manet hominis cogitatio; si tamen ad eam sine phantasia spatii localis potuit pervenire. Aut si ali-

481. Aber nichts kann entscheidender sein, als was der h. Augustin vom Unterschied zwischen der Erkenntniß des Menschen und jener des in Gott seligen Engels lehrt. „Die Erkenntniß, sagt er, setzt das Erkannte voraus. Es waren aber die Dinge früher in dem Worte, durch das alles gemacht ist, als in sich selbst. Der menschliche Geist also erfährt das, was gemacht ist, zuerst durch die Sinne des Leibes, und erwirbt sich von ihm eine seiner Schwäche entsprechende Kenntniß; und darauf forscht er ihren Ursachen nach und versucht, ob er etwa zu jenen, die im Worte Gottes unveränderlich fortdauern, gelangen, und so das Unsichtbare Gottes durch die erschaffenen Dinge erkennen möge. Der Engel aber, mit dem Worte Gottes in reiner Liebe vereinigt, wie er früher als das Uebrige erschaffen wurde, sah auch im Worte Gottes, was geschaffen werden sollte, früher, als es geschaffen war: und so wurden die Dinge, als Gott sagte, daß sie würden, früher in seiner (des Engels) Erkenntniß, als in ihrem eignen Wesen[1])." — Man bemerke, daß der h. Augustin nicht von der Erkenntniß, welche die Engel durch ihre bloß natürlichen Kräfte haben könnten, sondern von jener redet, die ihnen, weil sie „Gott in heiliger Liebe anhangen", zu Theile wird. Und so haben wir hier die Grundlehre der scholastischen Erkenntnißtheorie. In diesem Leben müssen wir uns vom Sinnlichen zum Geistigen und Göttlichen erheben, die Ursache aus den Wirkungen erkennend; den höchsten Grund der Dinge in sich selbst zu erkennen, und aus

---

cujus artificiosi et musici soni per moras temporis transeuntis numerositas comprehendatur, sine tempore stans in quodam secreto altoque silentio, tamdiu saltem cogitari potest, quamdiu potest ille cantus audiri: tamen quod inde rapuerit etiam transiens mentis aspectus et quasi glutiens in ventrem, ita in memoriam reposuerit, poterit recordando quodam modo ruminare et in disciplinam, quod sic didicerit, traiicere. Ibid. lib. 12. c. 14.

[1]) Mens humana prius haec, quae facta sunt, per sensus corporis experitur, eorumque notitiam pro infirmitatis humanae modulo capit: et deinde quaerit eorum causas, si quomodo possit ad eas pervenire principaliter atque incommutabiliter manentes in Verbo Dei, ac sic invisibilia ejus per ea, quae facta sunt, intellecta conspicere . . . . Mens vero angelica pura caritate inhaerens Verbo Dei, postea quam illo ordine creata est, ut praecederet cetera, prius ea vidit in verbo Dei facienda, quam facta sunt: ac sic prius ea vidit in Verbo Dei facienda, quam facta sunt; ac sic prius in ejus fiebant cognitione, cum Deus dicebat, ut fierent, quam in sua propria natura. De Gen. ad litt. lib. 4. c. 32.

ihm alles, was ist und wird, zu begreifen, ist den Seligen, die Gottes Antlitz schauen, vorbehalten.

482. Aber nun weist man uns auf jene Stelle hin, wo der h. Augustin nicht nur sagt, daß wir alles nach der unwandelbaren Wahrheit beurtheilen, sondern auch unser Vermögen, so zu erkennen, daraus erklärt, daß unsere Seele ihrem geistigen Wesen nach mit Gott der unwandelbaren Wahrheit vereinigt ist, daß das Licht der ewigen Wahrheit unsere Seele berührt, und ihr die Ideen, die in ihm sind, wie der Siegelring das Bildniß, welches er enthält, eindrückt.

Auf das, was der h. Augustin von der Vereinigung der Seele mit Gott sagt[1]), stützt sich insbesondere Gerdil: ohne Zweifel, weil es ungefähr so klingt, wie die Annahme, auf welcher die ganze Lehre Malebranche's ruht. Aber er hat übersehen, daß diese Lehre sich nicht mit was immer für einer Verbindung zwischen Gott und unserm Geist, auch nicht mit jeder, die Erkenntnisse erzeugt, begnügen kann; daß sie vielmehr eine solche behaupten muß und wirklich behauptet, wodurch Gott sich der Seele unmittelbar offenbart, sich mit ihr, wie das Intelligible vereinigend. Ist aber in den Worten Augustin's, auf die er sich beruft, eine solche Vereinigung ausgesprochen? Mit nichten. Der h. Lehrer redet zwar von einer Verbindung unserer Seele mit den ewigen Ideen, in Folge derer wir nach diesen über das Körperliche urtheilen; aber er sagt keineswegs hier, was er anderwärts ausdrücklich läugnet, daß wir, um das Sinnliche intellectuell aufzufassen, die ewigen Ideen in Gott schauen müssen. Vielmehr fügt er sogleich hinzu: „Wir urtheilen aber über das Körperliche nach dem Wesen (Begriff) der Dimensionen und Figuren, von dem die Vernunft einsieht, daß es unveränderlich dasselbe bleibt."

Das stimmt also mit der Lehre des h. Thomas vollkommen überein. Wir urtheilen über die Dinge nach den Begriffen, welche der Geist beim sinnlichen Erscheinen der Dinge unbewußt nach

[1]) Sublimioris (quam sensus) rationis est, judicare de istis corporalibus secundum rationes incorporales et sempiternas, quae nisi supra mentem humanam essent, incommutabiles profecto non essent, atque his nisi subjungeretur aliquid nostrum, non secundum eas possemus judicare de corporalibus. Judicamus autem de corporalibus ex ratione dimensionum atque figurarum, quam incommutabiliter manere mens novit. De Trin. lib. 12, c. 2.

den in ihm liegenden Gesetzen bildet. Es würde aber unser Geist dies nicht vermögen, wenn er nicht durch die Vernunft Theil hätte an dem unerschaffenen Licht, in dem alle Begriffe auf höhere Weise enthalten sind. Dieses Theilhaben setzt allerdings eine Verbindung und einen realen Einfluß Gottes auf unsere Seele voraus. Wie wir und alle Dinge nur durch ein fortgesetztes Wirken Gottes als des absoluten Seins da sind; also können wir auch nur denken und urtheilen, weil es uns von Gott der absoluten Weisheit fortwährend gegeben wird (n. 59.). Auf diesen Einfluß also, wodurch unserer Seele von Gott, der die Wahrheit und Weisheit selber ist, das Licht der Vernunft mitgetheilt wird, zeigt der h. Augustin hin, wenn er sagt, daß wir die Dinge nach unwandelbaren Begriffen nicht auffassen könnten, nisi aliquid nostrum rationibus sempiternis subjungeretur, oder wie es gleich nachher heißt: nisi rationali mentis nostrae substantia subhaereremus incommutabili veritati. Daß aber dies subjungi und subhaerere ein Schauen der ewigen Wahrheit einschließe, wird zu Gunsten Malebranche's willkürlich angenommen.

483. Und verhält es sich anders, wenn der h. Augustin sagt, daß „der Gerechte und der Ungerechte die unwandelbaren Gesetze der Gerechtigkeit deßhalb erkennen, weil sie vom Lichte der ewigen Wahrheit berührt werden?" Im Gegentheil gerade an dieser Stelle, auf die man, ich möchte sagen, mit triumphirender Miene hinweist, finden wir einen neuen Beleg für die Richtigkeit der Auslegung aller obigen. „Auch die Unfrommen," heißt es, „wissen die Sitten der Menschen richtig zu beurtheilen. Woher dieses, wenn nicht weil sie die Regeln, nach welchen jedweder leben muß, erkennen, obschon sie selber nicht ihnen gemäß leben. Wo also sehen sie diese? Nicht in ihrer Natur; denn ihre Seele ist wandelbar, jene Regeln aber sind unwandelbar: noch auch in einer Eigenschaft ihrer Seele; denn diese ist ja ungerecht. Wo also sind diese Regeln geschrieben, nach denen auch der Ungerechte, was gerecht sei, beurtheilt? wo, wenn nicht im Buche jenes Lichtes, das die Wahrheit heißt?"

Wie nun, sagt etwa Augustin, daß der Gerechte und Ungerechte im Buche dieses Lichtes lesen? Er fährt also fort: „Von dort her wird jedes gerechte Gesetz genommen" (wörtlich: abgeschrieben) „und in das Herz des Menschen, der die Gerechtigkeit übt, übertragen; nicht daß es selbst in ihn übergehe, sondern es wird eingedrückt, wie das Bildniß vom Ring in das Wachs über-

geht, und den Ring nicht verläßt. Wer aber die Gerechtigkeit nicht ausübt, und doch einsieht, was er ausüben müsse; der wendet sich zwar von jenem Lichte ab, wird aber dennoch von ihm berührt[1])". — Es wird somit zwischen dem Gerechten und Ungerechten unterschieden, und schon deßhalb ganz gewiß keine Erkenntnißweise angegeben, welche wie jene, wovon unsere Gegner reden, allen Menschen natürlich, ja wesentlich wäre. Nur dies liegt in den Worten des Heiligen, daß Gott nicht bloß der höchste Grund aller Sittengesetze ist, sondern auch die Erkenntniß derselben in uns bewirkt. Denn auch der Ungerechte erkennt sie, weil er von dem ewigen Lichte, obwohl er von ihm sich abwendet, berührt wird. Aber besteht diese Berührung, die Einwirkung Gottes auf die Seele, darin, daß er sich selbst derselben vergegenwärtigt und dadurch zum Medium der Erkenntniß macht? In einer Untersuchung, worin er ähnliche Aussprüche des h. Augustin erwägt, sagt der h. Thomas, daß auch unsere natürliche Erkenntniß mit Recht einer Einwirkung Gottes auf unsere Seele zugeschrieben wird; weil er nicht bloß das Licht unseres Geistes, die Erkenntnißkraft, in uns erhält und dadurch immer von neuem spendet, sondern auch, diese Kraft zur Thätigkeit anregend und in derselben leitend, bewirkt, daß wir in dem von ihm gespendeten Lichte sehen[2]). Was wir aber sehen, das ist in ihm, als dem ewigen Grunde aller Wahrheit und Gerechtigkeit, enthalten. Und um auf das vom

---

[1]) Ubinam sunt istae regulae scriptae, ubi quid sit justum et injustum, (homo) agnoscit, ubi cernit habendum esse, quod non habet? Ubi ergo scriptae sunt, nisi in libro lucis illius, quae veritas dicitur? Unde omnis lex justa describitur, et in cor hominis, qui operatur justitiam, non migrando, sed tanquam imprimendo transfertur, sicut imago ex annulo et in ceram transit et annulum non relinquit, Qui vero non operatur et tamen videt, quid operandum sit, ipse est, qui ab illa luce avertitur, a qua tamen tangitur.

De Trin. l. 14. c 15.

[2]) Praeter operationem, qua Deus naturas rerum instituit, singulis formas et virtutes proprias tribuens, quibus possent suas operationes exercere, operatur etiam in rebus opera providentiae, omnium rerum virtutes ad actus proprios dirigendo et movendo . . . . Sic igitur in omni cognitione veritatis indiget mens humana divina operatione.

Hoc ipso, quod Deus in nobis lumen naturale conservando causat et ipsum dirigit ad videndum, manifestum est, quod perceptio veritatis sibi praecipue debet adscribi.

Sup. Boeth. De Trin. q. 1. a. 1.

h. Augustin selbst uns gegebne Gleichniß zurückzukommen, können wir nicht mit aller Wahrheit sagen, daß unser Auge vom Lichte der Sonne berührt wird, wenn wir gleich die Sonne selbst nicht sehen?

484. Indessen bringt Gerdil die obige Stelle mit gewissen andern in Verbindung, in denen, sagt er, der h. Augustin lehre, daß die ewige Wahrheit, Gott, „das einzige Licht sei, das unsern Geist erleuchte, und zwar dadurch erleuchte, daß er ihm als das Urbild aller Begriffe unmittelbar gegenwärtig sei[1]." Wo der h. Lehrer diese Sätze der Schule Malebranche's vortragen soll, ist er mit der Erläuterung bald der einen bald der andern von zwei unter sich verwandten Wahrheiten beschäftigt. Die eine ist, daß wir durch keinen äußeren Unterricht belehrt werden könnten, wenn Gott uns nicht innerlich erleuchtete; die andere aber, daß unser Geist dies innerliche Licht nicht durch irgend ein geschaffenes Wesen, sondern von Gott selbst empfängt, und deßhalb auch durch seine Vernunft mit Gott selbst in Verbindung steht. Der h. Augustin selbst führt die erste dieser Wahrheiten auf den Spruch des Herrn zurück, dem gemäß Gott allein unser Lehrer genannt zu werden verdient, und der h. Bonaventura bemerkt, daß beide in den Worten des Evangelisten enthalten sind: „Das wahre Licht war jenes, welches alle Menschen, die in diese Welt kommen, erleuchtet." Es stimmt aber der h. Bonaventura auch in der ferneren Erklärung der Worte des h. Augustin mit dem h. Thomas vollkommen überein. Die Lehre der Scholastik behandelnd, daß außer dem Vermögen, die Begriffe zu empfangen und durch sie zu erkennen, die Vernunft eine Kraft besitze, wodurch die Begriffe erzeugt werden, kommt er auf den Einwurf, daß nach Augustin Gott selbst das Licht sei, das unsere Seele erleuchte. Denn, wie wir schon wissen, jene Kraft, welche die Begriffe erzeugt, der intellectus agens, wurde von den Scholastikern das Licht der Vernunft genannt; während das Vermögen durch die Begriffe zu erkennen der Sehkraft, die durch das Licht wahrnimmt, verglichen wurde. Bonaventura also antwortet, „Gott werde von Augustin das Licht unserer Seele genannt, nicht als wenn es in uns kein Licht gebe, das die unmittelbare Ursache der Erkenntniß sei, sondern weil er dieses Licht in uns hervorbringe. Denn wie in die übrigen Ge-

[1]) Dissert. prelim. n. 17. 18.

schöpfe, so habe er auch in unsere Seele die Kräfte gelegt, wodurch sie zu der ihr eigenthümlichen Thätigkeit befähigt sei[1])."

Bei anderer Gelegenheit stellt der h. Bonaventura den Satz auf, daß wir in diesem Leben Gott nicht anders, als vermittelst der Geschöpfe erkennen, und erwähnt auch hier der Einrede, zu welcher Augustin's Lehre Veranlassung gebe: „Gott durch die Geschöpfe erkennen, heiße ihn durch ein Mittel erkennen; nun erhalte aber nach Augustin unser Geist seine Form (die ihm eigenthümliche Vollkommenheit) unmittelbar von der Wahrheit d. i. von Gott selbst[2])." Und diesen Einwurf löst er, zwischen dem, was die Erkenntnißkraft in den Stand setzt (disponirt) zu erkennen, und dem, wodurch die Erkenntnißkraft selbst hervorgebracht wird, unterscheidend. Der h. Augustin rede nicht von dem ersteren, und läugne also durch die Unmittelbarkeit, die er behaupte, nicht, daß uns die Erkenntniß Gottes durch die Erkenntniß der Geschöpfe vermittelt werde; sondern er handle von dem Ursprung der Er-

[1]) Quidam dicere voluerunt, quod intellectus agens sit intelligentia separata: intellectus autem possibilis sit anima corpori conjuncta. Et modus iste dicendi et ponendi fundatus est super verba philosophorum, qui posuerunt animam rationalem illustrari a decima intelligentia (substantia intellectiva, seu Angelo) et perfici ex conjunctione ad illam. Sed iste modus dicendi falsus est et erroneus. Nulla enim substantia creata potentiam habet illuminandi et perficiendi animam proprie intelligendo, immo secundum mentem immediate habet a Deo illuminari, sicut in multis locis Augustinus ostendit. Alius modus intelligendi est, quod intellectus agens esset ipse Deus, intellectus vero possibilis esset noster animus. Et iste modus dicendi super verba Augustini est fundatus, qui in pluribus locis dixit et ostendit, quod lux, quae nos illuminat, magister, qui nos docet, veritas, quae nos dirigit, Deus est, juxta illud Joannis: Erat lux vera etc. Iste autem modus dicendi, etsi verum ponat et fidei catholicae consonum, nihil tamen est ad propositum, quia, cum animae nostrae data sit potentia ad intelligendum, sicut aliis creaturis data est potentia ad alios actus: sic Deus, quamvis sit principalis operans in operatione cujuslibet creaturae, dedit tamen cuilibet vim activam, per quam exiret in operationem propriam, sic credendum est indubitanter, quod humanae animae non tantummodo dederit intellectum possibilem, sed etiam agentem, ita ut uterque sit aliquid ipsius animae.
In lib. 2. dist. 24. p. 1. a. 2. q. 4.

[2]) Cognitio per vestigium (creaturae) est cognitio per medium: sed mens, ut dicit Augustinus, immediate ab ipsa veritate formatur; ergo talis cognitio non convenit humanae naturae.
In lib. 1. dist. 3 p. 1. a. 1. q. 4.

kenntnißkraft selbst, behauptend, daß diese uns unmittelbar von Gott, und nicht, wie gewisse Philosophen fabelten, von einem Engel verliehen werde. Daher sei auch Gott selbst in vorzüglichem Sinne der Gegenstand unserer Vernunft, jener nämlich, in dessen intellectuellen Besitz unser Geist seine Vollendung und Seligkeit findet[1]). Denn, wie der h. Thomas dieselbe Wahrheit besprechend sagt, darin besteht eines jeden Wesens höchste Vollkommenheit, daß es mit seiner Thätigkeit zu dem Prinzip, von dem es ausgegangen ist, zurückkehrt[2]).

Nach dem Ermessen dieser beiden hh. Lehrer hätte also Augustin nicht, wie Gerdil meint, behauptet, daß „Gott das einzige Licht unserer Seele" sei, und noch viel weniger, daß „er sie dadurch erleuchte, daß er ihr als das Urbild aller Begriffe unmittelbar gegenwärtig" sei: vielmehr hätte er, wie alle Andere, gelehrt, daß Gott in vorzüglichem Sinne das Licht unserer Seele heiße, weil er in ihr die Kraft erschaffen habe und erhalte, durch welche sie im Stande ist, die Dinge für die Vernunft erkennbar zu machen. Wir haben nun zu sehen, ob die Worte Augustin's, die man uns entgegensetzt, die Deutung, welche ihnen diese beiden großen Scholastiker geben, zulassen.

485. In der Abhandlung vom Lehrmeister sagt der h. Augustin, daß wir, um zur Einsicht zu gelangen, uns nicht mit dem Menschen, welcher zu uns redet, sondern mit „der unserer Seele vorstehenden Wahrheit berathen;" und folgert hieraus, daß es also die unwandelbare Kraft und ewige Weisheit Gottes ist, mit der wir uns berathen[3]). Nach Thomas und Bonaventura hieße

[1]) Duplex est medium scilicet disponens et efficiens. De primo medio non debet intelligi, quod dixit Augustinus, sed de secundo, quoniam Deus est medium efficiens et objectum ipsius mentis. Illud autem verbum dicit Augustinus contra philosophos, quorum opinio erat, quod mens non conjungeretur aeternae veritati immediate, sed mediante aliqua intelligentia (i. e. substantia intellectiva, seu Angelo). Ibid.

[2]) Ultima perfectio uniuscujusque agentis est, quod possit pertingere ad suum principium. Quaest. disput. q. de spirit. creatura. a. 10.

[3]) De universis, quae intelligimus, non loquentem, qui personat foris, sed intus ipsi menti praesidentem consulimus veritatem verbis fortasse, ut consulamus admoniti. Ille autem, qui consulitur, docet, qui in interiore homine habitare dictus est Christus, i. e. incommutabilis Dei virtus atque sempiterna sapientia.
Tom. I. De magistro c. 11.

das so viel als: „was Menschen zu uns reden, verstehen und beurtheilen wir vermittelst jener Wahrheiten, die jedweder Vernunft einleuchten und allen Urtheilen als Gesetze zu Grunde liegen. Wir werden also, so oft wir etwas einsehen, von Gott selbst belehrt; weil nur er uns das Licht, in dem wir jene Wahrheiten erkennen, verleiht, und dadurch an der ewigen Weisheit, die in ihm ist, theilnehmen läßt." — Ist nun etwa diese Erklärung gezwungen und unnatürlich? Man erinnere sich, wie oft fromme Christen sagen, daß sie sich, um zu erkennen, nicht nur wie sie handeln, sondern auch wie sie über gewisse Gegenstände urtheilen sollen, in ihrem Innern *mit Gott berathen*. Wollen sie damit etwa versichern, daß sie in ihrem Herzen Gott und in ihm alle Wahrheiten schauen? oder nicht vielmehr, daß sie, was Menschen ihnen sagen, im Licht der Wahrheiten, die Gott uns geoffenbart hat, prüfen? Und sie dürfen ohne Zweifel hinzufügen, daß sie auf diese Weise von Gott selbst belehrt werden. Wie uns aber Gott vermittelst der Wahrheiten des Glaubens belehrt; so belehrt er uns auch durch jene, welche der Vernunft einleuchten. In den einen, wie in den andern giebt er uns Prinzipien, nach denen wir vieles Andere mit Gewißheit beurtheilen können. Und eben dies ist es ja, was Augustin beweisen will: so oft wir Wahres erkennen, ist es Gott, der uns belehrt.

Nicht lange nachher heißt es in derselben Abhandlung, daß wir, was Gegenstand der intellectuellen Erkenntniß ist, in jenem „innern Lichte der Wahrheit, das den innern Menschen erleuchtet, gegenwärtig schauen[1])." Und dies ist die andere Stelle, auf welche sich Gerdil stützt. Da wir gesehen haben, daß der h. Augustin ebensowohl, als der h. Thomas außer der Wahrheit *über* uns (der absoluten), eine Wahrheit *in* uns anerkennt; so dürften wir unter der Wahrheit, in deren Lichte wir das Intelligible schauen, die Wahrheit in uns, das Licht der Vernunft, in welchen die Prinzipien enthalten sind, verstehen. Aber sei es, daß Wahrheit hier so viel als Gott bedeute; immer würde doch der h. Augustin nur sagen, daß wir in dem Lichte, wodurch Gott uns erleuchtet (luce veritatis, qua interior homo illustratur) erkennen; und keineswegs, daß Gott unsern Geist dadurch, daß er sich selbst

[1]) Cum vero de iis agitur, quae mente conspicimus, ea quidem loquimur, quae praesentia contuemur in illa interiore luce veritatis, qua ille, qui dicitur homo interior, illustratur et fruitur.
Ibid. c. 13.

offenbart, erleuchte, und folglich jenes Licht, in dem wir alles erkennen, die Idee Gottes sei.

485. Man hat diesen letzteren Sinn auch in den Worten finden wollen: Deus intelligibilis lux, in quo et a quo et per quem intelligibiliter lucent, quae intelligibiliter lucent omnia. Hiemit soll nämlich Augustin gerade wie Malebranche gesagt haben, daß alles, was der Vernunft einleuchte, ihr in Gott, d. h. dadurch, daß sie Gott erkenne, einleuchte. Aber warum hat man diese Worte aus dem Zusammenhang, in dem sie vorkommen, gerissen? Sie sind dem Gebete, womit der h. Lehrer seine Selbstgespräche eröffnet, entnommen. Nachdem er Gott „Vater der Wahrheit, Vater der Weisheit, Vater des wahren und höchsten Lebens, Vater der Seligkeit, Vater des Guten und Schönen, Vater des intelligiblen Lichtes" genannt hat; ruft er ihn an als Den, „der die Wahrheit, das Leben, die Seligkeit selber ist, weil in ihm, von ihm, durch ihn alles Wahre wahr, alles Lebendige lebendig, alles Selige selig ist[1])." Offenbar will doch der h. Augustin hier nur den Gedanken des Apostels, dem er die Weise sich auszudrücken entlehnt hat, entwickeln: Alles, was ist, hat aus Gott seinen Ursprung, ist durch Gott hervorgebracht, hat in Gott d. i. durch die alles umfangende Macht Gottes Bestand[2]). Wie also in den angeführten Sätzen gewiß nichts anders gesagt wird, als daß die Geschöpfe das Leben und die Seligkeit von Gott empfangen; so wird auch von dem Wahren und Erkennbaren (Intelligiblen) nichts anders behauptet, als daß Gott der letzte Grund aller Wahrheit und die Ursache ist, weßhalb sie uns erkennbar ist, — leuchtet. Wir haben den Ausdruck, der die Ansicht unserer Gegner zu begünstigen scheint: in quo nach der gewöhnlichen Auslegung der Worte des Apostels von der alles umfangenden Macht Gottes erklärt. Man kann allerdings auch sagen, daß alles, was

[1]) Te invoco Deus veritas, in quo et a quo et per quem vera sunt, quae vera sunt omnia. Deus sapientia, in quo et a quo et per quem sapiunt, quae sapiunt omnia. Deus vera et summa vita, in quo et a quo et per quem vivunt, quae vere summeque vivunt omnia. Deus beatitudo, in quo et a quo et per quem beata sunt, quae beata sunt omnia. Deus bonum et pulchrum, in quo et a quo et per quem bona et pulchra sunt, quae bona et pulchra sunt omnia. Deus intelligibilis lux, in quo et a quo et per quem intelligibiliter lucent, quae intelligibiliter lucent omnia. Solil. 1. lib, 1. c. 1.

[2]) Ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia. Rom. 11, 36.

ist, in Gott ist, insofern Gottes Wesenheit alles, was ist, auf eine höhere Weise (eminenter) enthält. Aber so verstanden würde die Stelle Augustin's nichts anders aussprechen, als daß alles Licht und Leben, das außer Gott ist, in Gott, dem absoluten Licht und Leben, sein Urbild hat. Daraus würde dann mit Recht gefolgert, daß dem, welcher Gott schaut, alle Wahrheit leuchtet; aber keineswegs, daß nur dem eine Wahrheit leuchtet, der Gott schaut. Indessen die oben gegebne Erklärung ist die natürlichste, und ihr gemäß sagt der h. Augustin hier mit wenigen Worten, was er später in demselben Werke, wie wir schon gesehen haben, ausführlicher vorträgt: wie die Sonne nicht bloß selber glänzt, sondern auch alles, was sichtbar ist, sichtbar macht; so ist Gott nicht bloß über alles intelligibel, sondern bewirkt auch, daß alles, was wir erkennen, erkennbar ist[1]).

487. Aber nun setzt uns Gerdil Stellen entgegen, worin der h. Augustin geradezu erklären soll, daß wir Gott ohne die Dazwischenkunft der Geschöpfe — nulla interposita creatura — erkennen. Wenn der h. Augustin dieses wirklich sagte, dann war es unnöthig, so viele andere Zeugnisse aus ihm zu sammeln. Aber sehen wir, wovon an jenen Stellen die Rede ist, und welche Dazwischenkunft der Geschöpfe ausgeschlossen wird.

Der h. Lehrer beschließt die Abhandlung von der wahren Religion mit einer Ermahnung, daß wir Gott selbst und nichts Geschaffenes zum Gegenstand unserer Verehrung und Anbetung machen. Nachdem er also von den übrigen Geschöpfen geredet, hat, kommt er auf die Engel. Auch der geringste Mensch soll nicht sie, sondern das, was der höchste Engel, verehren; weil der Mensch ebensowohl als der Engel die Weisheit und Erkenntniß der Wahrheit nicht von Anderen sondern von Gott, der unwandelbaren

---

[1]) Hören wir darüber noch insbesondere den h. Thomas; Id quod facit in nobis intelligibilia actu (das ist nach dem Ausdruck des h. Augustin: quo nobis intelligibilia lucent) per modum luminis participati (wie das in der Atmosphäre ausgegossene Licht) est aliquid animae . . . . illud vero, quod facit intelligibilia per modum solis illuminantis, est unum separatum, quod est Deus. Unde Augustinus dicit (Soliq. lib. 1. c. 5.): Promittit ratio se demonstraturam Deum meae menti, ut oculis sol demonstratur: nam mentis quasi oculi sunt sensus animae. Disciplinarum autem quaeque certissima talia sunt, qualia illa, quae sole illustrantur, ut videri possint. Deus autem est ipse, qui illustrat. De spirit. creat. a. 10.

Weisheit und Wahrheit, empfängt[1]). Nachdem er diesen Gedanken ausgeführt und erklärt hat, wie die guten Engel uns einladen, nicht sie, sondern gleich und mit ihnen Gott zu verehren, die bösen Geister aber die Menschen sie anzubeten verleiten, schließt er: „So verbinde uns denn die Religion mit dem einen allmächtigen Gotte; weil auch zwischen unserer Vernunft, womit wir ihn, den Vater, erkennen, und der Wahrheit, das ist dem innern Licht, wodurch wir ihn erkennen, kein Geschöpf gestellt ist." Nichts anders also sagt der h. Augustin, als daß nicht die Geschöpfe, sondern Gott Gegenstand unserer religiösen Verehrung sein soll; weil unser Geist auch das Licht, wodurch er Gott erkennt, nicht, wie gewisse platonisirende Philosophen lehrten, von einem Engel, sondern unmittelbar von Gott empfange[2]). Von der Weise, wie wir durch dieses Licht Gott erkennen, ob unmittelbar, oder wie Augustin mit dem Apostel unzähligemal sagt, durch die erschaffenen Dinge, davon ist hier gar nicht die Rede.

Dasselbe gilt von der andern Stelle, auf welche Gerdil sich hier beruft. Es kommt zwar auch in ihr das nulla interposita creatura vor, aber nicht, um zu behaupten, daß Gott sich uns durch sich selbst und nicht durch die Geschöpfe offenbare, sondern daß er, unsere Seele mit Vernunft begabend, nach seinem und nicht nach eines Geschöpfes Bilde uns geschaffen habe. Augustin behandelt nämlich eben diese Frage, wie der Mensch, nach dem Bilde Gottes erschaffen sei. „Auf mehr als eine Weise, sagt er, können die Dinge Gott ähnlich sein. Was nur ist, und nicht auch lebt und denkt, hat nur eine geringe Aehnlichkeit mit ihm; eine etwas größere das, was nicht bloß ist, sondern auch lebt; die mit Vernunft begabten Wesen aber sind ihm durch Aehnlichkeit so nahe, daß unter allem Geschaffenen nichts ihm näher ist." Hieraus folgert nun Augustin, was Gerdil uns entgegensetzt: „Weil also der Mensch dem Geiste nach zur Weisheit befähigt ist, so ist er auch diesem

[1]) Quod ergo colet summus Angelus, id colendum est etiam ab homine ultimo, quia ipsa hominis natura id non colendo facta est ultima. Non enim aliunde sapiens Angelus, aliunde homo, aliunde ille verax, aliunde homo, sed ab una incommutabili sapientia et veritate. T. I. De vera relig. c. ult. n. 110.

[2]) Religet ergo nos religio uni omnipotenti Deo: quia inter mentem nostram, qua illum intelligimus Patrem, et veritatem, id est lucem interiorem, per quam illum intelligimus, nulla interposita creatura est. Ibid. n. 113.

nach in der Art Ebenbild Gottes, daß er (ihm selbst und) keinem Geschöpfe nachgebildet, und nichts mehr als er mit Gott verbunden ist[1])." Man bemerke, daß der h. Lehrer hier einen förmlichen Beweis führt. Der Vordersatz lautete: Quae sapiunt, ita sunt Deo similitudine proxima, ut in creaturis nihil sit propinquius. Den Mittelsatz aber enthalten die Worte: Quare cum homo possit particeps esse sapientiae secundum interiorem hominem, und den Schluß die folgenden: secundum ipsum ita est ad imaginem Dei, ut nulla interposita creatura formetur, et ideo nihil sit Deo conjunctius — So können also diese auch nichts anders sagen, als was der Vordersatz enthielt: „daß der Mensch durch seine vernünftige Natur Gott so ähnlich ist, daß nichts Geschaffenes ihm näher oder verwandter ist." Jene Vereinigung Gottes aber mit unserer Seele, welche Gerdil in diesen Worten ausgedrückt finden will, eine Vereinigung, in welcher Gott sich der Seele als das Urbild aller Begriffe offenbare, wird auch nicht von ferne angedeutet. Indeß was bedeutet die Redeweise: nulla interposita creatura formatur? Unter forma versteht der h. Augustin nicht bloß die jedem Dinge eigenthümliche Beschaffenheit, sein Wesen oder die dasselbe ausdrückende Idee, sondern auch jedes Vorbild oder Ideal, nach dem geschaffen wird. Daher nennt er das ewige Wort selbst die unerschaffene Form, das Urbild, nach dem alles gebildet ist[2]). Weil also dieses Urbild, das ewige Wort, in besonderm Sinne Licht und Weisheit ist; so sind auch vor allen andern jene Geschöpfe, die mit Vernunft begabt, und deßhalb der Weisheit fähig sind, ihm nachge-

[1]) Multis modis dici possunt res similes Deo: aliae secundum virtutem et sapientiam factae, quia in ipso est virtus et sapientia non facta: aliae, in quantum solum vivunt, quia ille summe et primitus vivit: aliae in quatum sunt, quia ille summe et primitus est. Et ideo, quae tantummodo sunt, nec tamen vivunt aut sapiunt, non perfecte, sed exigue sunt ad similitudinem ejus, ... Omnia vero, quae vivunt et non sapiunt, paullo amplius participant similitudinem .... Iam porro quae sapiunt, ita sunt illi similitudine proxima, ut in creaturis nihil sit propinquius. Quare cum homo possit particeps esse sapientiae secundum interiorem hominem, secundum ipsum ita est ad imaginem Dei, ut nulla interposita creatura formetur, et ideo nihil sit Deo conjunctius. Quaest. 83. q. 51.

[2]) Verbum est forma quaedam, forma non formata, sed forma omnium formatorum. Serm. 117. (al. De verb. Dni serm. 38.) Cf. De lib. arbitrio lib. 3. c. 16. n. 44. et c. 17. per totum.

bildet; so zwar daß sie ihm zunächst und kein Geschöpf auf höhere Stufe zwischen ihnen und dem Schöpfer gestellt ist. — Dies hindert aber nicht, daß hier dennoch auch eine unmittelbare Vereinigung des Geistes mit Gott behauptet werde, und das spricht auch gleich nachher Augustin mit bestimmteren Worten aus[1]). Aber es ist dies keine andere Verbindung als jene, in Folge derer der Mensch von Gott selbst erleuchtet, d. i. zum Erkennen befähigt wird; und so hängt diese Stelle mit jener, die wir oben erwogen, zusammen. Der Mensch erhält die Gaben, die ihn zur Weisheit befähigen, nicht von einem höhern geschaffenen Wesen, sondern von Gott selbst, ebensowohl als der Engel; darum ist er auch ebensowohl als dieser ein Ebenbild der unerschaffenen Weisheit. — Ganz dasselbe lesen wir beim h. Thomas. „Wenn der Mensch das Licht der Erkenntniß von einem Engel empfienge; so würde folgen, daß der Mensch seinem vernünftigen Wesen nach nicht sowohl nach dem Bilde Gottes, als nach dem Bilde der Engel geschaffen sei; da doch geschrieben steht, daß Gott ihn nach seinem Bilde und Gleichniß gemacht, und uns mit dem Lichte seines Antlitzes bezeichnet hat[2])."

488. Daß aber dieses ganz und gar der Gedanke des h. Augustin sei, können wir auch noch aus einer andern Stelle abnehmen. Er fragt daselbst, weßhalb der Psalmist sich mit der Bitte, ihm Einsicht zu verleihen, an Gott selbst wende (Ps. 118, 34.); da man ja in den heiligen Büchern lese, daß auch die Engel den Menschen diese Wohlthat spenden. Und die Antwort lautet: „Gott bediene sich zwar der Engel, wie in seinen übrigen Werken, so auch bei der Erleuchtung unserer Seele; aber nur, um diese für den Empfang des Lichtes, das von ihm selbst ausgehe, vor-

[1]) Spiritus ad imaginem Dei nullo dubitante factus accipitur, in quo est intelligentia veritatis; haeret enim veritati, nulla interposita creatura.

[2]) Si homo participaret lumen intelligibile ab Angelo, sequeretur, quod homo secundum mentem non esset ad imaginem ipsius Dei, sed ad imaginem Angelorum, contra id, quod dicitur Gen. 1, 26. Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, i. e. ad communem Trinitatis imaginem, non ad imaginem Angelorum. Unde dicimus, quod lumen intellectus agentis, de quo Aristoteles loquitur, est nobis immediate impressum a Deo, secundum quod discernimus verum a falso et bonum a malo: et de hoc dicitur Ps. 4, 6. Multi dicunt: quis ostendet nobis bona? Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine. De spirit. creat. a. 10.

zubereiten. So könne auch der Mensch in einem finstern Gebäude Fenster eröffnen; aber das Licht, das durch diese eindringe, rühre doch nur von der Sonne her[1])". — Ist es also nicht klar, in welchem Sinne der h. Augustin lehrt, daß unser Geist ohne Dazwischenkunft eines Geschöpfes von Gott selbst das Licht der Erkenntniß, und dadurch die ihm als vernünftigem Wesen eigenthümliche Form erhält? Und ist hiemit nicht auch ausgesprochen, in welcher Verbindung er deßhalb mit der ewigen Wahrheit steht? Wie die Sonne in einem Raume das Licht erzeugt, in welchem die Körper sichtbar werden; so erzeugt Gott, die ewige Wahrheit, in unserer Seele das Licht der Vernunft, in welchem ihr die intelligiblen Wahrheiten erkennbar werden.

Aber diese Stelle hat noch außerdem eine durchaus entscheidende Bedeutung. Denn der h. Augustin fügt bei: „So erleuchte Gott die Seele, daß dieselbe nicht bloß, was durch die (ewige) Wahrheit erkennbar gemacht wird, sondern wenn sie (in der Erkenntniß) fortschreite, auch die Wahrheit selbst erkenne[2])." Die Erleuchtung besteht also mit nichten darin, daß Gott zuerst sich selbst der Seele offenbare, und dadurch sie in den Stand setze, auch anderes Wahre zu erkennen; sondern umgekehrt erkennt die Seele in dem Lichte, das Gott ihr spendet, zuerst dieses Wahre und dann erst Gott, die absolute Wahrheit. Und somit haben wir hier einen neuen Beweis, daß in der ewigen Wahrheit erkennen, bei Augustin so viel heißt, als erkennen, was die ewige Wahrheit erkennbar macht und gleichsam beleuchtet, ohne daß und bevor wir die ewige Wahrheit selbst erkennen.

---

[1]) Deus per se ipsum, quia lux est, illuminat pias mentes, ut ea, quae divina dicuntur vel ostenduntur, intelligant. Sed si ad hoc ministro utitur Angelo, potest quidem aliquid agere Angelus in mente hominis, ut capiat lucem Dei et per hanc intelligat: sed ita dicitur intellectum dare homini et quasi, ut ita dicam, intellectuare hominem, quemadmodum quisquam dicitur lucem dare domui vel illuminare domum, cui fenestram facit; cum eam non sua luce penetret et illustret, sed tantummodo aditum, quo penetretur atque illustretur, aperiat. In Ps. 118 serm. 18.

[2]) Eam sic illuminat de seipso, ut non solum illa, quae a veritate monstrantur, sed ipsam quoque proficiendo perspiciat veritatem. Es braucht wohl kaum bemerkt zu werden, daß illuminat de seipso für illuminat per se ipse steht: Augustin fügt aber dies hinzu, weil er unmittelbar vorher der operatio angelica, welche die Seele vorbereitet, erwähnt hatte.

489. Werfen wir nun zum Schlusse einen Blick auf alles, was wir über die Lehre der Väter gesagt haben, zurück. Man hatte zunächst hervorgehoben, daß die Väter eine angeborne Erkenntniß Gottes lehreten. Wir haben jedoch nur bei dem einzigen Arnobius Ausdrücke gefunden, welche im eigentlichen und wahren Sinne eine angeborne Erkenntniß bezeichnen: er sagt, daß der Mensch mit dem Begriffe von Gott auf die Welt komme. Allein auch er mildert seine Behauptung durch das Beiwort fast, und drückt so nichts anders aus, als was Tertullian, Clemens von Alexandrien, der h. Justin und manche andere Väter lehren, daß nämlich dem Menschen die Erkenntniß seines Schöpfers sehr nahe liege, daß sie sich unwillkürlich und wie von selbst entwickle, ja auch dem Wiederstrebenden aufdringe. Wir bemerkten überdies, daß die Gotteserkenntniß, wenn sie wahrhaft angeboren wäre, zwar ihrem Ursprung, aber deßhalb nicht sofort auch ihrer Beschaffenheit nach eine unmittelbare genannt werden könnte. Denn sie wäre dann zwar mit dem Dasein selbst gegeben; aber sie könnte dennoch eine Auffassung Gottes vermittelst analoger d. i. solcher Begriffe, deren eigentlicher und nächster Gegenstand etwas Geschaffenes ist, und folglich eine ganz andere Erkenntnißweise als die intellectuelle Anschauung sein. Nun erklärten aber überdies alle jene kirchlichen Schriftsteller und zwar meistens an denselben Stellen, auf die man für das Gegentheil verweist, daß wir jene Erkenntniß Gottes, die sie eine durch die Natur selbst in uns gelegte, eingepflanzte, und wenn man will angeborne nennen, durch die Betrachtung der Werke und namentlich der Vorsehung Gottes empfangen.

Wenn sie ferner Gott als den Urheber der Erkenntniß, die wir von ihm haben, darstellen, und deßhalb das Licht nennen, das uns erleuchtet; so behaupten sie deßhalb nicht, daß er in dieser Erleuchtung sich selbst zum unmittelbaren Gegenstand unsers Erkennens mache, sondern schreiben es nur seiner wohlthätigen Wirksamkeit zu, daß unsere Vernunft, die seine Gabe ist, aus der Schöpfung und insbesondere aus uns selbst ihn erkenne. Ganz ungegründet endlich fanden wir die Behauptung, daß Clemens und sein Schüler Origenes den sogenannten Vernunftglauben, der auf dem Gefühle ruhen, und Gott durch eine Art geistigen Instinkt erfassen soll, gelehrt hätten. Mögen immerhin diese christlichen Denker sich in mancher Hinsicht Plato nähern, und seine Anschauungen vielfältigt benutzt haben: in dieser Frage über die Methode und die Anfänge der Speculation erweisen sie sich viel-

mehr als Anhänger der aristotelischen Philosophie. Aber nicht nur sie, sondern auch Tertullian, Basilius, Gregor von Nyssa, Gregor von Nazianz und Johannes von Damaskus, lauter Väter, die man uns entgegenstellt, erklärten sich bestimmt und ausführlich für die so angefochtene Lehre der Scholastiker, daß die menschliche Seele zu den intellectuellen Vorstellungen nur vermittelst der sinnlichen gelangt, und so lange sie mit dem Leibe verbunden ist, nichts Geistiges, geschweige denn das Göttliche, anders als in der Hülle der vom Sinnlichen entlehnten Begriffe erfassen kann.

Was aber insbesondere den h. Augustin anbelangt, so wollen wir nicht in Abrede stellen, daß man verleitet werden kann, manche seiner Aeußerungen nach Weise Malebranche's zu verstehen, besonders, wenn man einmal an eine solche Anschauungsweise gewöhnt ist. Aber gesetzten Falls, daß auch bei näherer Betrachtung der wahre Sinn seiner Worte dunkel bliebe; müßten wir ihn dann nicht vielmehr nach der so klaren, so bestimmten, so übereinstimmenden Lehre der übrigen Väter erklären? Wenn nicht, so bliebe nichts übrig, als ihn, der mit seiner Ansicht ganz vereinzelt dastünde, zu verlassen. Aber wir haben dazu keinen Grund; Augustin erläutert sich selbst: und bewegt er sich auch oft in Gedanken, denen man bei andern Kirchenvätern kaum begegnet; so hat er doch diese mit der gewöhnlichen Lehre in Einklang und Zusammenhang gebracht. Nicht nur erklärt er oftmals, daß die Weisen unter den Heiden Gott nicht anders als aus seinen Werken erkannten, und beschreibt uns den Weg, auf welchem die Vernunft von dem Körperlichen zum Geistigen und von diesem zur unwandelbaren Wesenheit Gottes emporsteige: sondern auch wo er aus der Erkenntniß des Nothwendigen und Ewigen, die wir in uns finden, das Dasein Gottes, als der absoluten Wahrheit, nachweist; spricht er es mit Bestimmtheit aus, daß auch auf diesem Wege das Unsichtbare Gottes durch die geschaffenen Dinge erkennbar und sichtbar wird. Und nicht erst Thomas, sondern Augustin selbst veranschaulicht uns durch das Gleichniß vom Lichte und der Sonne, in wiefern wir alles in der Wahrheit, die unwandelbar und ewig ist, sehen. Diese gleicht der Sonne, die Vernunft dem Auge, das mannigfaltige Wahre, nämlich die Grundsätze, auf denen unser Wissen ruht, den sichtbaren Körpern: und so wenig das blöde Auge, weil es diese im Lichte der Sonne sieht, die Sonne selbst anzuschauen vermag; so wenig und viel weniger noch kann die menschliche Vernunft, weil sie im Lichte, das die

ewige Wahrheit ausgießt, jene Grundsätze erkennt, den Blick zur unwandelbaren Wesenheit Gottes erheben. Aber selbst die intelligiblen Wahrheiten, die nicht Gott, sondern von Gott so weit als die Erde vom Himmel entfernt sind, erkennen wir nach Augustin ebensowohl, als nach den Scholastikern nur durch Abstraction vom Sinnlichen. Wir fanden dieses deutlich genug eben dort ausgesprochen, wo Augustin nach Gerdil die intellectuelle Anschauung in dem stärksten Ausdruck behauptet hätte. Nichts anders konnte auch der h. Lehrer sagen wollen, wenn er bemerkt, daß wir zu den Begriffen, durch welche wir die vergänglichen Dinge denken, nur durch Erfahrung allmählig gelangen. Was aber endlich allen und jeden Zweifel hebt, Augustin erklärt in den unzweideutigsten Worten, darin sei die Erkenntniß des in Gott seligen Geistes von der menschlichen verschieden, daß jener die Geschöpfe in dem ewigen Urbild, dem unerschaffenen Worte, schaue, der Mensch aber die Dinge zuerst durch die Sinne erfahren müsse, um dann sich nach seinem schwachen Vermögen Begriffe von ihnen zu bilden, und über ihre Ursachen nachdenkend, ihr ewiges Sein in Gott einigermaßen zu erkennen. Damit ist doch wohl ausgesprochen, daß es der Weg der Analytik ist, der uns in das Gebiet der höhern Erkenntniß geleitet, daß hingegen die synthetische Methode, welche mit der Anschauung des Absoluten beginnt, nach Suarez' Ausdruck viel mehr eine Metaphysik der Seligen als des auf Erden pilgernden Menschen ist.

Viertes Hauptstück.

Das Bedingte wird nicht a priori erkannt.

490. Wenn die synthetische Philosophie darin irrt, daß sie vom Absoluten ausgehen will; so täuscht sie sich nicht weniger in der Aufgabe, die sie zu lösen unternimmt. Sie will aus dem Absoluten sowohl den Ursprung, als auch die Beschaffenheit des Bedingten a priori beweisen. Wenn man dann, um diese Aufgabe zu lösen, überdies mit der Voraussetzung beginnt, daß alles Sein sich aus dem Absoluten durch einen Prozeß des Denkens entwickle; so stellt man eine Behauptung, welche den christlichen Denkern — und nicht ihnen allein — von jeher für eine Quelle der größten Irrthümer galt, als höchsten Grundsatz alles Wissens hin: und wir haben schon aufmerksam gemacht, daß es eine sonderliche Art zu kämpfen ist, eben das als Prinzip anzunehmen, was man, um zu siegen, beweisen müßte. Dasselbe läßt sich aber auch schon über die Aufgabe selbst bemerken. Unternimmt man es, den Ursprung und die Beschaffenheit der Welt aus Gott a priori zu beweisen; so setzt man voraus, daß dieser Ursprung und diese Beschaffenheit in Gottes Wesen einen nothwendigen Grund habe. Die christlichen Philosophen haben aber von jeher gelehrt, daß Gott zum Schaffen durch keine Eigenschaft seines heiligsten Wesens, sondern durch die freie Wahl seines Willens bestimmt worden, daß somit nur Gottes Sein nothwendig, die Welt aber sowohl ihrem Dasein, als ihrer Beschaffenheit nach bedingt und zufällig ist. —

Allein hier tritt auch Günther der Speculation der Vergangenheit entgegen. Zwar sah er ein, daß die Philosophie nicht vom Absoluten beginnen kann: aber er meinte, wenn sie einmal aus dem Bedingten das Absolute kennen gelernt; dann könne und müsse sie jenes aus diesem nicht bloß als möglich, sondern als nothwendig begreifen. Er giebt also zu, daß die Schöpfung nicht

in dem Sinne nothwendig war, daß Gott derselben zu seiner Verwirklichung — (denn so redet Günther[1]) — bedurft hätte; aber er behauptet zugleich, daß Gott schaffen mußte, insofern der Grund, der ihn bestimmte, nicht in der Wahl seines Willens, sondern in der Beschaffenheit seines Wesens zu suchen sei. „Und indem Günther," so sagt uns einer seiner Schüler[2]), „dieses behauptet, genügt er einer Forderung seiner pantheistischen Gegner: daß nämlich die Weltordnung nicht als eine problematische aufgestellt werde"; oder, wie Günther selbst sich ausdrückt, „damit die Welt nicht als das Werk des Zufalls, wenn auch eines göttlichen, oder absoluten Gedanken-Einfalles dastehe[3].)"

Es mag mit Recht befremden, daß Günther gerade hierin der Philosophie der Gegenwart beistimme. Geht ja all sein Streben eben dahin, dieser Philosophie gegenüber die Schöpfung und den wesentlichen Unterschied zwischen Gott und den endlichen Dingen zu vertheidigen; und hat ihn ja sein Eifer wider alle pantheistischen Gedanken so hingerissen, daß er dieselben auch bei den größten Scholastikern, Vätern und Lehrern der Kirche zu finden meint. Aber gerade dies sein Verhalten in Betreff der ehrwürdigen Denker der christlichen Vorzeit enthüllt uns den wahren Grund seiner beklagenswerthen Verirrung. Er wendet sich von ihnen weg, weil er für den neuen Kampf neue Waffen suchen zu müssen glaubt; und doch hätte er in eben jene Lehren der Vorzeit, die er verläßt, nur tiefer einzugehen brauchen, um sich zu überzeugen, daß er die Zugeständnisse, die er den Gegnern macht, auf Kosten der Wahrheit macht, und weit entfernt, geeignetere Waffen zu finden, gerade die schärfsten von sich wirft. Wir werden gegen ihn darthun müssen, daß die Vorzeit Gott mit Recht wahre und eigentliche Wahlfreiheit beilegte, und ohne diese Gott gar nicht als Grund der Welt gedacht werden kann; daß weder das Motiv, aus dem er schuf, ihn nöthigte, zu schaffen, noch der Gedanke, nach dem er schuf, ihn bestimmte, diese und keine andere Welt zu schaffen. Ist aber auf diesem Wege erwiesen, daß das Relative nur durch die Freithätigkeit des Absoluten sein Dasein und seine Beschaffenheit erhält; so ist damit nicht nur die Unmöglichkeit, die Welt a priori zu demonstriren, dargethan, sondern auch jeder pantheistischen Vermengung des göttlichen und creatürlichen Seins vorgebeugt.

[1]) Eurystheus und Herakles. S. 516. — [2]) Dr. P. Knoodt. Günther und Clemens. Bd. 1. S. 191. — [3]) Thomas a scrupulis. S. 139.

Zwar haben wir über die Freiheit des Schöpfers schon ausführlich gehandelt[1]; aber die Prüfung der Gründe, welche Günther's Schule uns entgegenstellt, wird Gelegenheit bieten, eine so wichtige Wahrheit noch allseitiger zu beleuchten.

I.

Freiheit und Nothwendigkeit in Gott.

491. Günther hat seine Ansicht mit eben so viel Kürze als Bestimmtheit in folgenden Sätzen ausgesprochen: .

„Der Theist kann nicht einstimmen in das Lied: „„daß die Schöpfung als ein Act göttlicher Selbsterniedrigung zu fassen sei . . . . .““ Dafür aber kann der Theist ein anderes Lied anstimmen, nämlich: „„Gott hat nicht nichtschöpfen können.““ Soll etwa damit gesagt sein, wird die neue Theorie, als Vertheidigerin der Freiheit Gottes, hier fragen: daß Gott habe schaffen müssen? Allerdings, dient zur Antwort, nur nicht mit jener Nothwendigkeit, die zur Freithätigkeit den Gegensatz im creatürlichen Dasein bildet, und zwar deßhalb nicht, weil keine von beiden Lebensformen auf das absolute Prinzip übertragen werden darf, so lange beiden ihre eigentliche Geltung nur im relativen Dasein angewiesen werden muß. — Die Nöthigung aber zum Schöpfen liegt bei Gott in der Liebe. So nothwendig nun oder auch so freithätig diese Liebe ist, so nothwendig oder freithätig ist auch die That des Schöpfers[2].“

492. Auf diesen Gedanken, daß weder die Freiheit noch die Nothwendigkeit von Gott im eigentlichen Sinne ausgesagt werden dürfe, kommt Günther in seinen Schriften oftmals zurück. Wir begegnen also hier von neuem der anderswo schon von uns besprochenen Frage, ob und inwiefern die Begriffe, durch die wir das Geschaffene denken, auf den Schöpfer übertragen werden können[3]. Es ist nun freilich klar, daß alles, was den Geschöpfen als solchen eigen ist, von Gott gar nicht, es sei denn im bildlichen und folglich uneigentlichen Sinne ausgesagt werden darf.

---

[1]) Theol. der Vorzeit. 1. Bd. 4. Abh. [2]) Eurystheus und Herakles. S. 517. [3]) Theologie der Vorzeit. Bd. 1. Abh. 2. Hptst. 5. n. 132. ff. Vergleiche auch hier n. 42. ff.

Aber wie unterscheiden wir von dem, was den Geschöpfen als solchen eigen ist, dasjenige, was zwar in ihnen ist, aber — auf höhere Weise — auch im Schöpfer sein muß? Man pflegt auf diese Frage zu antworten: nur dann dürfe ein Begriff von dem erschaffenen Sein auf das unerschaffene übertragen werden, wenn er eine Vollkommenheit ausdrücke, die zwar in den Geschöpfen, wie alles in ihnen, endlich sei, aber doch als unendliche gedacht werden könne. Und diese Antwort ist ohne Zweifel richtig, wofern man nur das Unendliche nicht mit dem in's Unendliche Vergrößerten verwechselt. Wir können z. B. die Dauer des göttlichen Seins nicht durch den Begriff der Zeit auffassen; weil es zwar eine ohne Aufhören fortlaufende, aber keine im wahren Sinne unendliche Zeit geben kann. Auf diese Weise müssen wir Günther verstehen, wenn er sagt, die Wesensverschiedenheit zwischen Gott und dem geschaffenen Geiste werde zu einer quantitativen herabgesetzt, wofern man die Wesens-Qualität Gottes als unendliche Freiheit bestimme[1]). Denn daß die wahre Unendlichkeit keinen wesentlichen Unterschied begründe, kann er um so weniger behaupten, als er selbst an hundert Stellen die Verschiedenheit des geschaffenen und des göttlichen Seins dadurch bestimmt, daß er jenes, als das bedingte und beschränkte und darum endliche, diesem, als dem unbedingten und unbeschränkten und darum unendlichen, entgegensetzt. Er muß also sagen wollen, es könne gar keine wahrhaft unendliche Freiheit geben, und wie man die Dauer Gottes nicht als unendliche Zeit, sondern als Ewigkeit; so müsse man auch die Thätigkeit Gottes nicht als unendliche Freiheit, sondern als Allmacht denken. Daher sagt er anderwärts, Gott müsse so allmächtig im eigentlichen, als frei im uneigentlichen Sinne genannt werden[2]); und fährt an der oben angeführten Stelle

[1]) „Das Wort Freiheit wird ursprünglich zur Bezeichnung der Qualität des geistigen, das Wort Nothwendigkeit zu der (sic) des Naturprinzips gebraucht. Da nun aber Gott als Substanz wesentlich (qualitativ, nicht bloß quantitativ) vom Geiste und der Natur als Lebensprinzipien verschieden gedacht werden muß; wie läßt sich unter dieser Voraussetzung die Wesensqualität Gottes als unbeschränkte (unendliche) Freiheit oder als absolute Nothwendigkeit oder als beides zusammen bestimmen, ohne sich hiemit zugleich der Gefahr auszusetzen, die qualitative Wesensverschiedenheit in einem Athem zu einer bloß quantitativen herabzusetzen, wenn nämlich der Zusatz ausbleibt, daß jener Ausdruck nur ein vergleichweiser und daher uneigentlicher sei." Vorschule. Bd. 1. S. 337.

[2]) Der letzte Symboliker. S. 193.

also fort: „Wie läßt sich überhaupt jenes Prinzip ein freies nennen, dessen Thätigkeit Allmacht ist, da doch jenem Prinzipe nur das Prädikat der Freiheit ursprünglich vindizirt wird, das seine Freithätigkeit in der Wahlfreiheit (Willkühr) zwischen Treue und Untreue gegen sein Wissen als Gewissen beurkundet?"

In Uebereinstimmung hiemit erklärt auch Knoodt „daß absolute Freithätigkeit, sowohl als absolute Nothwendigkeit im Grunde doch nur contradictiones in adjecto seien, und sich überdies beide in der Einen und selben Gottheit gegenseitig aufheben." Und wenn man ihm entgegnet, daß doch auch Günther und er „die auf dem Boden des creatürlichen Geistes erhobenen Kategorien auf Gott übertragen": so erwiedert er: „Etwas Anderes ist die Uebertragung von spezifischen Qualitäten der einzelnen Faktoren des Universums, wie Freithätigkeit und Nothwendigkeit solche sind, und etwas Anderes die Uebertragung von Kategorien, wie Substanzialität, Causalität u. s. f.[1])." Also Kategorien dürfen übertragen werden: doch wohl nicht alle, z. B. auch jene der Zeit und des Raumes, und wohl auch nicht bloß Kategorien: denn sonst dürfen wir Gott nicht mehr das absolute Leben, die absolute Seligkeit, die absolute Weisheit u. s. w. nennen. Indessen das wird auch Knoodt nicht haben sagen wollen: worauf es ihm ankommt, ist, daß man, wenn auch manches andere, doch gewiß nicht spezifische Qualitäten der Natur und des Geistes auf Gott übertragen dürfe; und darin wird ihm niemand widersprechen. Doch müssen wir hieran eine Bemerkung knüpfen. Man betrachtet als spezifische Qualität in den Pflanzen die Vegetation, in den Thieren die Sinnlichkeit, in dem Menschen die mit der Sinnlichkeit vereinigte Vernunft. Wer würde so thöricht sein, diese Formen in Gott anzunehmen? Aber wenn wir nun statt des vegetativen Lebens das Leben an sich, statt der sinnlichen Wahrnehmung die Wahrnehmung überhaupt, und statt des sinnlich vernünftigen Wesens die Vernunft als intellectuelle Erkenntnißkraft an sich auffassen; gewinnen wir dann nicht Begriffe, durch die wir das Absolute denken dürfen? — Hiemit sind wir auf den Grundsatz geführt, nach welchem die alte Schule mit dem h. Thomas[2]) entschied, welche Vorstellungen auf Gott übertragen werden dürfen.

493. Es versteht sich von selbst, daß nicht jene, wodurch nur Mängel und Unvollkommenheiten der Geschöpfe aufgefaßt werden:

[1]) Günther und Clemens. Bd. 1. S. 190. [2]) Summa. p. 1. q. 13. a. 3—6.

aber auch nicht alle, die eine Vollkommenheit zum Gegenstande haben. Denn alles Reale und Vollkommne, das wir von den Geschöpfen aussagen, kann sich in ihnen, die ihrer Wesenheit nach beschränkt sind, nur auf unvollkommne Weise finden. Nicht jene Begriffe also, welche zwar etwas Reales, aber zugleich auch die unvollkommne Weise, in welcher es in den Geschöpfen da ist, sondern nur diejenigen, welche eine Vollkommenheit in ihrer Reinheit d. i. ohne die Beschränkung vorstellen, die sie in allem Geschaffenen nothwendig hat, werden auf Gott übertragen, weil nämlich nur sie als absolute und unendliche gedacht werden können. Es sind folglich alle jene Vorstellungen ausgeschlossen, welche ein Sein im Raume oder der Zeit, und darum Veränderung oder doch die Möglichkeit derselben, Theilbarkeit, Ausdehnung u. s. f. voraussetzen. Jene Begriffe aber, welche nichts von diesem, sondern einfachhin eine Vollkommenheit ausdrücken, wie die Begriffe des Seins, des Lebens, des Erkennens u. s. w. sind zwar, insofern sie von Gott und von den Geschöpfen gebraucht werden, nur analoge; dies aber hindert nicht, daß, was sie ausdrücken, Gott im allerwahrsten und eigentlichsten Sinne zukomme. Sie sind analoge Begriffe, weil Gott nicht als eine Art des Seins, Lebens u. s. w. mit den Geschöpfen unter eine Gattung gestellt, sondern über alle Gattung erhaben ist. Er ist dies aber deßhalb, weil in ihm jene Vollkommenheiten ohne irgend eine Beschränkung sind: denn nur durch Beschränkung erhalten die Geschöpfe jene Eigenthümlichkeit, die sie in Gattungen und Arten theilt. Wenn also diese Vollkommenheiten in Gott zwar auf andere Weise als in den Geschöpfen sind, diese andere Weise aber darin besteht, daß sie in ihm ohne Beschränkung sind; so folgt, daß sie von Gott in vorzüglichem und allereigentlichstem Sinne ausgesagt werden. Denn was heißt: „Gott ist das Sein, das Leben ohne Beschränkung;“ wenn nicht: „er ist nichts als Sein, nichts als Leben“ u. s. w. (n. 42.). Und darum ist es wahr, was die Gottesgelehrten auf die Schrift gestützt zu sagen pflegen, daß nämlich das Sein der Geschöpfe zwar wahres Sein, aber dennoch dem göttlichen gegenüber nur wie ein Schatten ist, der kaum den Namen, den er trägt, verdient. „Alle Völker sind vor ihm, als wären sie nicht.“ (Is. 40, 17.).

494. Aber ist es nicht vielleicht eben dies, was auch Günther von der Freiheit Gottes lehrt? Denn nachdem er an einer andern Stelle nochmals gesagt hat, daß „Freiheit und Nothwendigkeit nur als Daseinsweisen der Glieder des creatürlichen Gegensatzes und

im Gegensatz zu einander erkannt werden, und deßhalb die Begriffe von beiden, wenn sie über diesen Gegensatz hinausgreifen, ihre eigentliche und eigenthümliche Bedeutung verlieren"; fährt er sogleich also fort: „Oder sollte vielleicht gerade umgekehrt die eigentliche Bedeutung der Freiheit nur von Gott und die uneigentliche nur vom Geiste ausgesagt werden können, etwa deßhalb, — weil Gott nur als Sein durch sich und durch sich erscheint? Meinethalben — nur vergesset in diesem Falle nicht, daß Gott dann im eigentlichen Sinne eben so der Nothwendige genannt zu werden verdiene; so lange neben dem freien Geiste in der Welt eine nothwendige Physis zu stehen kommt, die dann ebenfalls nur im uneigentlichen Sinne die nothwendige zu nennen wäre. Und wenn nun endlich das, was durch sich ist, auch durch sich erscheinen muß, und dieses Muß ebenso für das subjective Denken den Begriff der Nothwendigkeit, als jenes Durch-sich den der Freiheit einleiten sollte; so besitzt ihr dann an der Gottheit ein ebenso eigentlich freies wie ein eigentlich nothwendiges Urwesen, d. h. ein Wesen mit eigentlich keiner von beiden Qualitäten, weil sich diese in ihm wechselseitig aufheben können[1])."

Aber diese nur scheinbare Aussöhnung mit der gewöhnlichen Lehre beruht auf einer oft gerügten Begriffsverwechselung. Wir können unter Freiheit allerdings die bloße Unabhängigkeit eines Prinzips von äußeren Einflüssen verstehen; und dann ergiebt sich aus dieser Beschaffenheit des Prinzips auch für seine Thätigkeit nichts anders, als daß es rein durch sich selbst thätig ist. Das ist ohne Zweifel eine Vollkommenheit, und zwar eine solche, die in vollem Sinne nur Gott zukommt. Denn jedes geschaffene Prinzip ist Einwirkungen von außen unterworfen, und ist deßhalb, wie der h. Thomas bemerkt, nie rein thätig, sondern immer auch leidend. Aber durch eine solche Unabhängigkeit wird zwar eine von außen angethane, jedoch nicht auch die innere, die aus dem Prinzip selbst entstehende Nöthigung ausgeschlossen. Jene Thätigkeit, durch welche Gott sich selbst und alles, was ist und sein kann, erkennt, sein heiligstes Wesen und alles, was ihm ähnlich ist, mit Liebe umfängt, ist eben so frei von äußerer Einwirkung, als nothwendig durch die Beschaffenheit seines Wesens. Wenn aber Gott wegen dieses Müssens und wegen jenes Durch-sich „ein ebenso eigentlich freies, wie eigentlich nothwendiges Wesen ist";

[1]) Thomas a Scrupulis. S. 220.

so folgt daraus keineswegs, daß er „ein Wesen mit eigentlich keiner von diesen beiden Qualitäten ist.“ Nothwendig ist, dessen Gegentheil unmöglich, absolut nothwendig, wessen Gegentheil unter keiner Voraussetzung möglich ist. Da also dies von Gottes Sein, Erkennen und Lieben ohne Zweifel gesagt werden muß; so ist gar nicht einzusehen, wie ihm nicht im eigentlichsten Sinne das Prädikat der Nothwendigkeit zukomme. Die Freiheit aber, die er dadurch besitzt, daß er durch sich thätig ist, schließt jedes Leiden fremder Einwirkung aus, und da diese ebenfalls unter keiner Voraussetzung als beschränkt gedacht werden kann, so muß auch sie eben so eigentlich, als absolut sein. Noch viel weniger aber ist zu begreifen, wie diese Nothwendigkeit und diese Freiheit sich wechselseitig aufheben sollen. Weil Gott alles, was er ist, durch sich ist; darum ist es unmöglich, daß etwas, das in ihm ist, nicht in ihm sei; das ist seine Nothwendigkeit. Wenn es aber aus eben diesem Grunde in ihm nichts Potentiales und folglich auch keine Veränderung, die von ihm selber ausginge, geben kann; so muß noch vielmehr jede fremde Einwirkung ausgeschlossen sein: und das ist die Freiheit, die er dadurch hat, daß er durch sich thätig ist. Zwischen dieser Freiheit und jener Nothwendigkeit besteht also gar kein Gegensatz, durch den sie sich wechselseitig aufheben könnten, sondern nur jene Verschiedenheit, in welcher das Eine und ungetheilte göttliche Wesen von uns nach mannigfaltigen Begriffen gedacht wird. Wenn sich aber die verschiedenen Eigenschaften Gottes, weil sie mit dem göttlichen Wesen und darum auch unter sich eines und dasselbe sind, wechselseitig aufhöben; so würde dies ebensowohl von allen andern Vollkommenheiten, als von der Nothwendigkeit und Freiheit gelten, und wir also Gott nicht mehr im eigentlichen Sinne Weisheit, Güte und Gerechtigkeit beilegen können.

495. Aber giebt es denn keine Freiheit, welche der Nothwendigkeit entgegengesetzt wäre? Allerdings, und der Mißgriff Günther's liegt gerade darin, daß er von dieser Freiheit zu reden anhub, und dann ohne eine Unterscheidung zu machen, zu jener andern überging. Welches ist also die Freiheit, von der hier die Rede ist? Wenn wir sie in ihrer Wurzel, d. h. in dem Wesen des thätigen Prinzips betrachten; so ist sie nach Günther's eigner Erklärung eine solche Beschaffenheit des Prinzips, vermöge welcher dieses in seiner Thätigkeit *Wahlfreiheit* beurkundet, folglich weder durch Einflüsse von außen, noch durch innere Nöthigung zu Einem bestimmt wird, sondern sich durch die Macht seines Willens

ebensowohl zu dem Einen, als zum Andern bestimmen kann. — Was aber ist die innere Nothwendigkeit, ebenfalls im Wesen des Prinzips betrachtet? Eine solche Beschaffenheit desselben, in Folge deren das Wirken des Prinzips nicht in der Macht seiner Begehrungskraft gelegen ist; so zwar, daß es wirken muß und nicht anders wirken kann, als es wirkt. Insofern das Prinzip durch sich selbst thätig ist, kann zwar auch hier Selbstbestimmung, und somit Freiheit nicht nur von Zwang, sondern auch von aller äußeren Einwirkung, aber darum nicht auch Wahlfreiheit sein. Denn bestimmt sich gleich das Prinzip selbst zur Thätigkeit, so ist es doch bei der Beschaffenheit seiner Natur nicht möglich, daß es sich bestimme, nicht thätig oder auf andere Weise thätig zu sein. Die Freiheit also, welche Wahlfreiheit ist, schließt allerdings jede auch von innen kommende Nöthigung aus.

Aber wenn deßhalb Wahlfreiheit und Nöthigung von demselben Prinzip in Bezug auf dieselbe Thätigkeit nicht ausgesagt werden können; so hindert dies doch nicht, daß ein und dasselbe Prinzip sowohl eine freie, als auch eine nothwendige Thätigkeit habe. Und das ist es, was die katholische Wissenschaft zu allen Zeiten von Gott behauptet hat. Jene innere Thätigkeit des Erkennens und Wollens, durch welche in Gott das ewige Wort und der Geist der Liebe hervorgehen, ist eine nothwendige, weil der sie bestimmende Grund in dem Wesen Gottes liegt: die Thätigkeit aber, durch welche Gott außer sich schafft, ist eine freie; weil er in ihr durch die Wahl seines Willens bestimmt wird. Frei von angethaner Nöthigung, ja von jedem äußeren Einfluß ist Gott in aller und jeder Thätigkeit; aber frei von einer Nothwendigkeit, die aus seinem Wesen selbst entspringt, ist er nur in seinem Wirken nach außen. Dies ist also das gerade Gegentheil von dem, was Günther sagte: „So nothwendig nun oder auch so freithätig diese Liebe“ (Gottes zu sich selber) „ist, so nothwendig oder freithätig ist auch die That des Schöpfers.“ Und darum hat sich denn Günther auch sehr herbe gegen jene Unterscheidung ausgesprochen.

496. Man könnte aber zu seinen Gunsten gegen uns einwenden, daß auf solche Weise nicht allem göttlichen Wirken gleiche Vollkommenheit, und gerade der Wirksamkeit nach außen eine Vollkommenheit beigelegt werde, deren das innere Leben der Gottheit ermangele. Aber dem ist nicht so. Sowohl die Nothwendigkeit des innern, als auch die Freiheit des äußern Wirkens haben, wie alle die verschiedenen Vollkommenheiten des göttlichen Seins und

Thuns, in dem einen Wesen wie ihren Grund, so auch ihr Maß, d. h. sie sind wie dieses unendlich: aber jenachdem der Gegenstand der Thätigkeit verschieden ist, muß auch das Verhalten des thätigen Prinzips, eben damit es vollkommen sei, verschieden sein. Man bemerke also, daß es nicht immer eine Vollkommenheit ist, wählen zu können, und folglich auch nicht immer eine Unvollkommenheit, genöthigt zu sein. Das aber ist die Vollkommenheit des göttlichen Wirkens, daß es frei ist, wo die Freiheit, und nothwendig, wo die Nothwendigkeit als Vorzug betrachtet werden muß: und eben hiedurch, obschon nicht hiedurch allein, ist die göttliche Freiheit und Nothwendigkeit von der geschöpflichen verschieden, ohne darum aufzuhören, eigentliche Freiheit und Nothwendigkeit zu sein.

Worin besteht die Nothwendigkeit der Natur? Zuvörderst darin, daß sie in allen ihren Bildungen, in ihren größten und geringsten Werken dem einen Zwecke, der ihr bestimmt ist, dienet. Dies in ihr waltende Gesetz bewirkt dann aber ferner, daß alle einzelne Wesen jedes auf seiner Stufe nach der ihnen eignen Vollkommenheit streben, und darum auch den Einwirkungen, die sie erleiden, entsprechen oder widerstreben, jenachdem sie ihnen heilsam oder schadhaft sind. Aber diese Nothwendigkeit, ohne welche die Natur ein Chaos wäre, ist in ihr mit großen Unvollkommenheiten verbunden. Die Naturwesen sind sich des Zweckes, dem sie dienen nicht bewußt, und können deßhalb weder ihr Streben nach demselben durch Liebe zu ihm adeln, noch in seiner Erreichung beseligt werden. Eben dieser Mangel eines höhern Bewußtseins macht sie aber auch unfähig, in ihren einzelnen Handlungen sich anders, als nach innern Trieben und äußern Einflüssen zu bestimmen. Und wenn sie gleich durch den Instinct geleitet, das Schädliche fliehen und das Nützliche suchen; so ermangeln sie doch nicht nur auch hier des Adels der Sittlichkeit, sondern sind überdies in allem Wirken an dieselbe Gleichförmigkeit gebunden, in welcher die Natur im Großen und Ganzen ihre Erzeugnisse hervorbringt. Sie können nicht erfinden und schaffen.

Der Mensch ist sich seiner selbst und des Zweckes, dem er und alles Geschaffene dienen soll, bewußt. Darum kann er mit Liebe nach ihm streben, und in seiner Erreichung selig sein. Er kann sich zwar weder den Einflüssen von außen entziehen, noch die in ihm sich regenden Triebe ersticken: aber er kann ihnen folgen und kann ihnen widerstehen, um alle seine Thätigkeit auf den

Zweck, den er lieben soll, zu richten, und dadurch zu adeln. Kein Gesetz der Natur und kein Instinkt bindet ihn an Gleichförmigkeit in seinem Wirken. Auf den verschiedensten Wegen und durch die mannigfaltigsten Werke kann er zu dem einem Ziele streben, und ein weites Feld ist ihm eröffnet, auf dem er erfindend und schaffend dem Urheber der Natur, seinem Schöpfer nachahmen kann[1]). Aber wie in der Natur mit der Nothwendigkeit ihrem Zwecke gemäß zu wirken, die Bewußtlosigkeit; so ist im Menschen mit der Freiheit zu wählen, die aus dem Bewußtsein entspringt, die Möglichkeit schlecht zu wählen verbunden. — Wie nun? fällt etwa diese Möglichkeit schlecht zu wählen in den Begriff der Wahlfreiheit oder die Bewußtlosigkeit in den Begriff der innern Nothwendigkeit? Mit nichten; sondern darum ist die Natur bewußtlos, weil in ihr die innere Nothwendigkeit nicht mit der Vernünftigkeit, und darum ist im Menschen die Möglichkeit schlecht zu wählen, weil in ihm die Wahlfreiheit nicht mit Weisheit und Heiligkeit verbunden ist. So muß es aber nicht sein: es schließt weder die Vernünftigkeit die innere Nöthigung, noch auch die Heiligkeit die Wahlfreiheit aus.

Oder muß nicht vielmehr, wo volles Licht der Erkenntniß leuchtet, aus der klaren Anschauung des höchsten Gutes unwandelbare Liebe zu ihm hervorgehen? und wird, während diese Liebe die Wahl des Bösen unmöglich macht, eben jene reiche Erkenntniß nicht um so mehr zum freien Schaffen des mannigfaltigsten Guten befähigen? Dies gilt schon vom erschaffenen Geiste, der zur Vollendung gelangt ist. Reden wir aber von Gott, so muß in ihm, weil er die Vernunft und Heiligkeit selber ist, die Nothwendigkeit, womit er sich erkennt und liebt, eine absolute sein; und während diese Heiligkeit die Wahl des Bösen in ihm ebenso absolut unmöglich macht, muß dennoch der Reichthum seiner Weisheit und die Fülle seiner Macht ihn zu unzähligen Schöpfungen des Guten befähigen.

Ohne allen Grund also ist die Einrede Günther's, daß man von Gott Freiheit und Nothwendigkeit im eigentlichen Sinne aussagend, die eigenthümlichen Lebensformen des geschaffenen Seins auf ihn übertrage. Es ist eine Vollkommenheit der Natur, daß sie ihre Zwecke nicht verfehlen kann; aber diese Nothwendigkeit ist in ihr, wie ihr Dasein selber durch den Willen Gottes bedingt, und sie ist überdies dem Gesetze dieses Willens unterworfen, ohne es zu kennen. Ist es aber diese bedingte und bewußtlose Noth-

[1]) Cf. S. Thom. QQ. disp. De verit. q. 14. a. 10. ad. 5.

wendigkeit, die wir von Gott behaupten? oder hört die Nothwendigkeit auf, Nothwendigkeit zu sein, wenn sie unbedingt und bewußt ist? Es ist der Vorzug des Menschen, seinen Zweck mit Bewußtsein wollen, und in freien Schöpfungen anstreben zu können: aber weil in ihm dieser Vorzug mit dem Mangel der Heiligkeit verbunden ist, so ist in ihm die Wahlfreiheit, wie in der Natur die Nothwendigkeit, dorthin ausgedehnt, wo sie aufhört, Vollkommenheit zu sein. Er kann von seinem Zwecke abfallen. Uebertragen wir also auf Gott die Lebensformen der Geschöpfe, wenn wir in ihm eine Nothwendigkeit, sich selbst, den höchsten Zweck, zu wollen, zugleich mit der Macht zum freien Schaffen und Bilden, und eine Wahlfreiheit zugleich mit der Unmöglichkeit, schlecht zu wählen, denken?

Aber noch mehr: wäre auch im Menschen wie in den seligen Geistern, eine Unmöglichkeit, sich gegen Gott zu entscheiden; so wäre doch immer sowohl diese Unmöglichkeit, eine bedingte, als auch seine freie Thätigkeit eine beschränkte. Denn jene Unmöglichkeit kommt den Seligen von Gott, der sie mit sich vereinigt; und diese Freithätigkeit muß so beschränkt sein, als ihre Weisheit und ihre Macht. So wie wir also, Gott den Lebendigen nennend, nicht das empfindungslose Leben der Erdgewächse, noch das vernunftlose Leben der Thiere, noch das sinnlich-vernünftige Leben des Menschen, noch das zwar rein intellectuelle, aber im Wandel begriffene Leben des reinen Geistes, sondern das absolute, und eben darum nur um so wahrere Leben von ihm aussagen; ebenso ist es doch wahrlich nicht die Freiheit der Verdammten, unter dem Bösen, noch die Freiheit des Menschen unter dem Guten und Bösen, noch die Freiheit der Engel, dieses oder jenes Gute, sondern die Freiheit unter allem denkbaren Guten zu wählen, die wir auf Gott den Unendlichen übertragen.

497. Wie sehr Günther irrte, da er hierin Anthropomorphismus finden wollte, läßt sich überdies aus seinen eignen Prinzipien nachweisen. Denn wie begreift er die Wahlfreiheit aus dem Wesen des menschlichen Geistes? Die Natur, so lehrt er, ist ein in die Grundkräfte der Receptivität und Reactivität getheiltes d. h. auseinandergegangenes Prinzip, das als solches in seine Erscheinungen übergeht, ohne zu sich zurückzukehren. Sie kann sich ebenso wenig selbst erkennen, als selbst bestimmen. „Der Einwirkung auf sie entspricht ein ebenso bestimmter Gegendruck, als Rückwirkung; nie bleibt die eine Grundkraft der andern ihre Mitwirkung

schuldig. — Nicht so ist es in der Sphäre des Geistes." Auch im Geiste giebt es einen Dualismus von Grundkräften, aber weil er in dieselben nicht getheilt, sondern vielmehr das ungetheilte Substrat und Prinzip beider ist, darum wird in ihm die Reactivität zur eigentlichen Spontaneität. Wie er also im Stande ist, sich, sein Wesen, im Gegensatz zu der doppelten Erscheinung desselben, zu erkennen: so vermag er auch in seiner Thätigkeit sich selbst zu bestimmen. „Angesprochen wird zwar die spontane Kraft im Menschen von dem, was die receptive ihr jedesmal zuführt: aber entsprechen muß sie dieser nicht. Aeußern muß sich zwar die active Kraft, nothwendig dazu aufgefordert durch die Receptivität für fremdes und eignes Sein: aber diese nothwendige Reaction ist nicht nothwendig ein Entsprechen, es kann auch ein Widersprechen sein[1])."

Demgemäß ist der Geist gewiß nicht dadurch frei, daß es in ihm jene doppelte Erscheinung giebt, und er bei jedem Thun auch leidend, und bei jedem Leiden thätig ist; sondern vielmehr dadurch, daß er in diese seine Erscheinungen zwar übergeht, aber nicht aufgeht, sondern hinter denselben als ungetheilter Grund zurück und bei sich bleibt. Diese seine Immaterialität ist die Freiheit, als Eigenschaft des Wesens betrachtet. Günther wird aber ohne Zweifel zugeben, daß der Geist dennoch zu einem freien Handeln nicht befähigt sein würde, wenn eben jene Immaterialität in ihm nicht auch Grund eines höheren Erkennens wäre. Denn damit er wählen könne, ob er dem Eindruck entspreche oder widerspreche, muß er die Einwirkung oder das Einwirkende in seinem Verhältniß zu sich betrachten, folglich sich von ihm unterscheiden, und ihm überdies, um so zu reden, mehrere Seiten abgewinnen können. Denn könnte er das fremde Sein und den Eindruck, den er erfährt, einzig nach diesem beurtheilen; so müßte er ihm ebensowohl als die Naturwesen entsprechen. Was also macht ihn seinem Wesen nach frei? Seine Immaterialität. Und wie kommt er durch die Freiheit seines Wesens zur Wahlfreiheit in seinem Handeln? Dadurch, daß dieselbe die Wurzel des Selbstbewußtseins und der vernünftigen Erkenntniß ist. Wenn wir uns nun ein Prinzip denken, das nicht bloß außer der Receptivität eine Spontaneität besitzt, sondern reine Spontaneität ist; und nicht bloß in Erscheinungen seines Wesens nicht aufgeht, sondern bei seiner Thätigkeit in gar keine

[1]) Vorschule. Bd. 1. S. 114. Vergl. Janusköpfe. S. 67 mit der nachträglichen Anmerkung S. 212.

(von seinem Wesen verschiedene) Erscheinungen übergeht; das nicht bloß das fremde Sein nicht einzig nach dem Eindruck, den es von ihm empfängt, sondern ohne irgend eine Einwirkung zu erleiden, durch reine Intelligenz alles, was außer ihm ist und sein kann, nach allen seinen Verhältnissen erkennt: müssen wir dann einem solchen Prinzip, in welchem wir alles, was den menschlichen Geist frei macht, in höherem Grade und ohne Hinderniß und Beschränkung finden, nicht um so viel mehr freie Thätigkeit und eine Wahl zuschreiben, die so ausgedehnt ist, als seine Macht und Weisheit?

498. Zu eben diesem Schluß werden wir durch die Erklärungen, die Günther vom Wirklichen, Nothwendigen und Möglichen giebt, hingeleitet. Der Begriff vom Wirklichen, sagt er, sei zusammengesetzt, indem er sowohl ein Gewirktes als ein Wirkendes bezeichne, und drücke somit ein Verhältniß zwischen Ursache und Wirkung aus. Die Ursache kann aber, so fährt er fort, sicher und gleichförmig, und sie kann unsicher und ungleichförmig wirken. Was also der sichern und deßhalb gesetzlichen Thätigkeit eines Dinges entspricht, oder was aus der Allgemeinheit derselben gefolgert werden kann, ist nothwendig; was aber der unsichern und deßhalb bloß zufälligen Wirkungsweise entspricht, und deßhalb nicht mit Bestimmtheit gefolgert werden darf, ist möglich. — Aber dieses ist das Real-Mögliche und Real-Nothwendige, von welchem das Formal-Mögliche und Formal-Nothwendige zu unterscheiden ist. Formal möglich ist nämlich, was gedacht werden kann; formal nothwendig, was gedacht werden muß. — Daraus sollen wir also begreifen, warum man der äußern Natur die Nothwendigkeit als Qualität ihres Grundes metaphysisch vindizirt, im Gegensatz mit dem Geiste, dem man mit dem Namen einer freien Substanz zugleich das Prinzip der Möglichkeit zuerkennt. Das Real-Nothwendige in speculativer Bedeutung ist demnach die Natur als Prinzip; so wie das Real-Mögliche der Geist als Causalität." So Günther[1]). Weßhalb aber hat er diese seine Gedanken nicht etwas weiter verfolgt, und das Wirkliche, Nothwendige und Mögliche in seinem Verhältnisse zu Gott, dem Absoluten, betrachtet? Er würde sich dann vielleicht mit der Lehre der alten Schule über die Freiheit des göttlichen Willens und die Zufälligkeit alles Geschaffenen ausgesöhnt, und mit ihr gegen die neueste Schule behauptet haben, daß sich das Dasein der Welt mit nichten aus der göttlichen Thätigkeit folgern lasse.

[1]) Vorschule Bd. 1. S. 63. 64.

499. Zuvörderst also läßt sich nicht von allem Wirklichen sagen, daß sein Begriff, als ein zusammengesetzter, ein Verhältniß der Ursache zur Wirkung ausdrücke. Oder muß es nicht, eben weil jedes Gewirkte ein Wirkendes voraussetzt, ein Wirkendes und folglich ein Wirkliches geben, das nicht gewirkt ist? Vom Geschaffenen also ist es wahr, was Günther sagt: aber auch von Gott? Wenn sich in Gott die Personen in gewissem Sinne als Wirkendes und Gewirktes verhalten; so darf man doch das göttliche Wesen nicht als ein durch sich gewirktes, sondern nur als ein durch sich wirkliches denken: und wie alles geschaffene Sein das göttliche als ein nicht geschaffenes voraussetzt; so setzen auch die zweite und dritte der göttlichen Personen die erste als eine zeugende, die nicht gezeugt wird, als eine durchaus ursprungslose voraus. — Aus demselben Grunde hätte Günther nicht bloß, was nothwendig entsteht, sondern auch was nothwendig ist, betrachten sollen; er würde dann den Begriff des Real-Nothwendigen nicht auf das, was der „gesetzlichen Thätigkeit eines Prinzips entspricht", beschränkt haben. Wenn endlich real möglich ist, was durch die Thätigkeit eines Prinzips wirklich werden kann, aber nicht wirklich werden muß; so berechtigt wiederum der Begriff des Real-Möglichen nicht, es nur als Gegenstand des unsichern Wirkens der Geschöpfe zu fassen. — Demgemäß werden wir nun auch das Formal-Nothwendige und Formal-Mögliche bestimmen können. Denn was ist — in strengem Sinne — dasjenige, was gedacht werden muß, das, dessen Nichtsein absolut undenkbar ist, wenn nicht jenes Real-Nothwendige, das nothwendig wirklich, aber nicht gewirkt ist? Wir sagten das Formal-Nothwendige im strengen Sinne, um es nämlich von dem zu unterscheiden, was nur unter einer Voraussetzung gedacht werden muß, und folglich nur eine bedingte Nothwendigkeit hat: und dies, was ist es, wenn nicht das Real-Nothwendige in den Geschöpfen, d. h. die Gesetze, nach welchen sie sind und wirken, — wenn sie sind? Was endlich ist dasjenige, was gedacht werden kann, aber nicht gedacht werden muß, d. h. dessen Sein und Nichtsein denkbar ist, wenn nicht das, was durch irgend eine Thätigkeit wirklich werden kann, das Real-Mögliche seinem ganzen Umfange nach? Wie also das in strengem Sinne Formal-Nothwendige das göttliche Sein ist, so ist das Formal-Mögliche in seinem ganzen Umfange der Gegenstand der göttlichen Allmacht.

Indem aber Günther das Real-Nothwendige und Real-Mögliche in seinem Prinzip betrachtete, glaubte er jenes der Natur, dieses dem Geiste zuweisen zu müssen. Sehen wir also, zu welchen Erklärungen wir gelangen, wenn wir auch hier nicht bloß das geschaffene, sondern ebensowohl das unerschaffene Prinzip in's Auge fassen. Auch in Gott müssen wir ohne Zweifel eine Thätigkeit denken, und zwar, wenn wir uns vom Glauben belehren lassen, eine Thätigkeit, in welcher er selbst der Zeugende und der Gezeugte, der Hauchende und der Gehauchte ist. Insofern also seine Thätigkeit nur in ihm selbst wirket, ist sie ebenso nothwendig als unwandelbar: sie hat aber diese Vorzüge des Wirkens der geschaffenen Natur ohne die Unvollkommenheiten desselben; denn sie ist nicht blind, noch erzwungen, sondern das lauterste Erkennen und Wollen. Demzufolge ist Gott auch als thätiges Prinzip ein Real-Nothwendiges. Warum sollten wir ihn aber nicht auch als Grund des Real-Möglichen, d. h. seine Thätigkeit, insofern sie, was außer ihm ist, zum Gegenstand hat, als eine freie denken dürfen? Wie er in seiner Thätigkeit nach innen die Vorzüge der Natur ohne ihre Unvollkommenheit besitzt, so in der Thätigkeit nach außen die Vorzüge des Geistes ohne seine Mängel. Denn in Gott ist ja diese Thätigkeit nicht unsicher, so daß sie ihres Zweckes fehlen, oder bloß zufällig, so daß sie eines weisen und heiligen Beweggrundes ermangeln könnte. Gott kann wählen, wie der Mensch, aber er kann nicht wie dieser willkürlich wählen. Daß aber dies sein Wirken nach außen insofern (wenn man nun einmal so reden soll), unsicher ist, als es nicht nothwendig ist, und er die Welt schaffen und nicht schaffen, sie auf die mannigfaltigste Weise einrichten und regieren kann; das hat seinen Grund nicht in einer Unvollkommenheit des wirkenden Prinzips, sondern in der Beschaffenheit des zu wirkenden Gegenstandes, darin nämlich, daß es diesem wesentlich ist, sein und nicht sein zu können. Denn so wie der Schöpfer allein durch sich — das nicht gewirkte Wirkliche — ist, so ist er allein auch der Nothwendige, und somit hat die göttliche Freithätigkeit ihren Grund in der Größe des Schöpfers und in der Geringheit alles Geschaffenen. —

Aber wenngleich weder die göttliche Natur die Wahlfreiheit ausschließt, noch auch die geschaffene Natur das Dasein erheischt; könnte nicht dennoch in Gott ein Grund sein, der ihn zum Schaffen nothwendig bestimmte? Das ist die jetzt zu behandelnde Frage.

II.

Zufälligkeit der Welt ihrem Dasein nach.

500. Um dem pantheistischen Irrthum von vorneherein scharf entgegen zu treten, dringt Günther darauf, daß das endliche Sein als das nichtabsolute und darum als das nichtgöttliche aufgefaßt werden muß. Der ewige Gedanke Gottes von der Welt ist ihm also der Gedanke von dem Nichtabsoluten und folglich von dem Nicht-Gott. Hieraus aber folgert er, daß die Welt nicht nur nicht durch den Lebensact, in welchem sich das Bewußtsein Gottes vollendet, wirklich werde, sondern daß selbst der Gedanke von der Welt in Gott schon das Bewußtsein seiner selbst als vollendet voraussetzt. Denn nur aus dem Wissen, das Gott von sich dem Absoluten hat, kann in ihm der Gedanke von dem Nichtabsoluten entspringen: weil der Verneinung die Bejahung, und nicht dieser jene vorhergeht[1]). — Durch alles dies hat sich Günther mit der Philosophie der katholischen Vorzeit gewiß nicht in Widerspruch gesetzt: aber nun geht er weiter. Um den Vorwurf des „Separatismus zwischen Gott und der Welt"[2]) fern zu halten, will er beweisen, daß dem Gedanken von der Welt als dem Nicht-Ich Gottes nur diese wirklich gewordene Welt entsprechen, und also gar keine andere erschaffen werden konnte; und will dann überdies in dem Verhältniß, welches der Gedanke Gottes von der Welt zu seinem Selbstbewußtsein habe, einen Grund finden, daß Gott die Weltidee verwirklichen mußte. Wenn dem also wäre, so würde man weder von dem Schöpfer die Freiheit, noch von der Welt die Zufälligkeit im Sinne der alten Schule aussagen können. „Im Sinne der alten Schule," sagen wir; denn wie diese unter der Freiheit des Schöpfers zwar Wahlfreiheit, aber darum nicht Willkür versteht; so will sie auch durch die Zufälligkeit oder Contingenz der Welt zwar die Nothwendigkeit ausschließen, aber nicht etwa eine Grundlosigkeit behaupten. Jener Sinn also ist: es giebt in dem Wesen und den Eigenschaften Gottes zwar Gründe, aus denen die Vernunft das Dasein und die Beschaffen-

---

1) Vorsch. Bd. 2. S. 552. Süd- und Nordlichter. S. 213. Eur. und Her. S. 508. Peregrins Gastmahl. S. 154. — 2) Thomas a Scrupulis S. 181.

heit der Welt erklären und insofern begreifen, aber keine, aus welchen sie dieselben mit Bestimmtheit folgern kann.

501. Aber behauptet denn Günther wirklich die Nothwendigkeit der Schöpfung? „Er negirt sie," glaubt Knoodt antworten zu dürfen, „er negirt sie ebensowohl als die Freithätigkeit der Weltschöpfung[1]:" und der nächste Beweis hiefür soll die oben angeführte Stelle sein, an welcher nämlich Günther sagt, daß die Schöpfung so nothwendig und so frei sei, als die Liebe, womit Gott sich selber liebt. Jedoch diese und ähnliche Erklärungen sind auf nichts anderes als auf den willkürlichen Gebrauch der Wörter Nothwendigkeit und Freiheit gegründet. Unter Nothwendigkeit sollen wir immer nur jene blinde Nothwendigkeit, welche die Natur von einem ihr auferlegten Gesetze leidet, verstehen. Diese läugnet Günther allerdings, wie von jedem Wirken Gottes, so auch vom Schaffen. Aber nehmen wir die Worte nicht in dem Sinne, den Günther uns aufdringen will, sondern in jenem, den sie wirklich haben; so ist es nur gar zu wahr, daß Günther im Widerspruche nicht nur mit der Philosophie, sondern auch mit dem Glauben der christlichen Vorzeit[2] die Nothwendigkeit der Schöpfung behauptet.

Nothwendig ist, wie schon gesagt wurde, dasjenige, dessen Gegentheil unmöglich ist. Seinem Dasein nach also ist nothwendig, was nicht auch nicht sein kann, und seiner Beschaffenheit nach, was nicht anders sein kann, als es ist. Daß aber Gott sich nicht liebe, ist so absolut unmöglich, als daß er nicht sei: wenn also das Schaffen so nothwendig ist, als diese Liebe, so ist das Nicht-Schaffen absolut unmöglich, und folglich das Dasein der Welt ebenso nothwendig als das Dasein Gottes: mag auch der Grund dieses ihres nothwendigen Daseins nicht in der Welt selbst, sondern in Gott liegen. Und gewiß, wir werden Günther sogleich behaupten hören, daß die Schöpfungsthat ebenso im Wesen Gottes gegründet, vom Leben Gottes ebenso untrennbar ist, als die Liebe, mit der er sich selbst umfängt. — Freilich sagt er an der oben erwähnten Stelle auch, daß die That des Schöpfers nicht bloß so nothwendig, sondern auch so freithätig ist, als jene Liebe. Aber in wiefern ist denn diese Liebe frei? Sie ist es insofern, als sie

[1]) Günther und Clemens. Bd. 1. S. 186. — [2]) Dieser Glaube ist nun von der Kirche auch feierlich ausgesprochen worden. Conc. Vatic Const. de fide cap. 1. can. 5.

nicht aus blindem Triebe, sondern aus der Erkenntniß ihres Gegenstandes und der Vollkommenheit des göttlichen Willens entsteht: aber doch nicht in dem Sinne, daß Gott sich auch nicht lieben könne. Wenn wir aber sagen, daß Gott nicht aus Nothwendigkeit sondern mit Freiheit schaffe, so wollen wir eben dies behaupten, daß er auch nicht schaffen könne.

Aber, entgegnet Knoodt, das läugnet wiederum auch Günther nicht. Vielmehr lehrt er ausdrücklich: „wenn man darauf sehe, daß Gott der Welt für seine Selbstverwirklichung nicht bedurfte, sondern diese vielmehr die Voraussetzung der Weltwirklichkeit war; so könne man allerdings sagen, Gott hätte auch nicht schaffen können“ [1]). Günther versteht unter der Verwirklichung Gottes jene Lebensthätigkeit, in Folge derer die göttliche Wesenheit in dreifacher Persönlichkeit da ist. Seine Vertheidiger mögen sehen, wie sie diese der Hegelschen Schule entlehnte Ausdrucksweise rechtfertigen: wir bleiben bei der Frage, die uns jetzt beschäftigt. Von jeher hat man die Freiheit des Schöpfers und die Zufälligkeit der Welt daraus bewiesen, daß Gott sich selber genügt, und wir werden sogleich sehen, ob dieser Beweis triftig sei. Aber etwas ganz anderes ist es, sagen: „Gott konnte auch nicht schaffen, weil er der Schöpfung nicht bedurfte;“ und etwas anderes: „Gott mußte schaffen; insofern aber läßt sich sagen, daß er auch nicht schaffen konnte, als er durch kein Bedürfniß, sondern durch seine Liebe genöthigt wurde zu schaffen.“ Denn in diesem letzteren Falle wird nicht geläugnet, daß die Schöpfung nothwendig, sondern nur, daß sie aus diesem einen Grunde, nämlich zur Vervollkommnung Gottes nothwendig war. Es bliebe also immer wahr, daß es Gott ebenso wesentlich sei, die Welt zu schaffen, als sich selbst zu lieben. Und das heißt nicht die Nothwendigkeit der Schöpfung behaupten?

502. Doch siehe, da lesen wir bei Günther, daß „schon den h. Thomas der Vorwurf getroffen, das Wesentliche nicht vom Nothwendigen als Natürlichen, d. h. im Sinn des Naturlebens, unterschieden zu haben [2]).“ Er will sagen: mit Unrecht habe der h. Thomas daraus, daß Gott zum Schaffen nicht wie die Natur durch blinde Triebe bestimmt werde, geschlossen, daß er mit Wahlfreiheit schaffe. Denn es könne etwas wesentlich d. h. vom Wesen

[1]) Günther und Clemens. Bd. 1. S. 191. — [2]) Vorsch. Bd. 1. S. 364.

unzertrennbar sein, ohne nach Art des Naturlebens nothwendig zu sein[1]). —

Es ist mir nicht bekannt, wann und von wem dieser Vorwurf dem h. Thomas gemacht worden; gewiß aber ist, daß in demselben vorausgesetzt wird, der h. Thomas habe Günther's Sprache reden müssen. Es ist nämlich sehr wahr, daß der h. Lehrer an der Stelle, die Günther anführt, sagt, das Schaffen sei Gott weder nothwendig und natürlich, noch gewaltsam und unnatürlich, sondern freiwillig. Aber mit welchem Rechte fügt Günther zu den Worten nothwendig und natürlich die Erklärung: d. h. im Sinne des Naturlebens" bei? Wenn wir das Wort Natur ohne Beisatz gebrauchen, so verstehen wir darunter gemeiniglich die Körperwelt; und diese Art zu reden ist auch der Scholastik nicht fremd. Aber soll es deßhalb nicht mehr erlaubt sein, das Wort Natur in seiner ursprünglichen Bedeutung zu gebrauchen und darunter das Wesen des thätigen Prinzips zu verstehen? Wenn also die Scholastiker von dem Wirken aus Naturnothwendigkeit reden; so beschränken sie diesen Begriff keineswegs auf das, was wir Naturleben nennen, sondern verstehen darunter jede Thätigkeit zu der das Prinzip durch sein Wesen selbst bestimmt wird; so zwar, daß es nicht in der Macht seines Willens gelegen ist, thätig oder nicht thätig oder auf andere Weise thätig zu sein. Daher nennt der h. Thomas, wo er die Frage ob Gott aus Naturnothwendigkeit schaffe, ausführlich behandelt[2]), ohne Bedenken die Erzeugung des Sohnes, und in eben der Stelle die Günther vorbringt, die Liebe Gottes zu sich selbst, nothwendig und natürlich[3]). Indem er also

---

[1]) Denn wenn auch, so fährt Günther a. a. O. fort, der göttliche Wille kein gezwungener von Außen und kein gezwungener von Innen (im Sinne des Naturtriebes) ist; so ist er doch etwas Wesentliches, (inseparables von der Substanz — hier Gottes —) und zwar um so mehr, wenn der Act, wodurch Gott Sich will, zugleich derselbe ist, wodurch Gott Anderes will; wenn auch das Verhältniß dieses Andern zu Gott angegeben werden sollte, wie das des Zufälligen zum Nothwendigen als dem Endzwecke, der Gott selber für die Creatur nach St. Thomas ist. — [2]) De potentia. q. 3. a. 15. — [3]) Voluntas sua uno et eodem actu vult se et alia. Sed habitudo ejus ad se est necessaria et naturalis: habitudo autem ejus ad alia est secundum convenientiam quandam non quidem necessaria et naturalis, neque violenta et innaturalis, sed voluntaria.

Cont. Gent. lib. 1. c. 82.

dort der Erzeugung des Sohns die Erschaffung der Welt, und hier dem Wollen seiner selbst das Wollen der Dinge außer ihm entgegensetzt; will er eben dieses sagen, das Wollen und Schaffen der Welt sei in Gott nicht etwas Wesentliches d. h. von seinem Wesen Untrennbares, wie die Erzeugung des Sohnes und das Wollen seiner selbst. Die Lehre Günther's ist somit darin von jener des h. Thomas verschieden, daß Günther von der schöpferischen Thätigkeit nur jene Nothwendigkeit, die in keinem Wirken Gottes denkbar ist, der h. Thomas aber auch diejenige ausschließt, die von der innern Lebensthätigkeit Gottes ohne Zweifel behauptet werden muß. Es ist mir freilich nicht unbekannt, daß Günther bei anderer Gelegenheit der „mittelalterlichen Weisheit" spottet, „als welche die Weltschöpfung der Freiheit, die Dreieinigkeit aber der Naturnothwendigkeit Gottes zugeschrieben habe[1])." Aber daß die Scholastik, wenn sie dem Glauben der Kirche gemäß das Hervorgehen der göttlichen Personen nothwendig nannte, unter dieser Nothwendigkeit keine andere verstanden habe, als jene, die Günther Naturnothwendigkeit nennt; dafür finden wir bei Günther keinen andern Beweis, als die schon oben geprüfte Behauptung, daß Freiheit und Nothwendigkeit die Lebensformen der Geschöpfe seien, und von Gott im eigentlichen Sinne gar nicht ausgesagt werden können.

503. Doch, worauf endlich alles ankommt, durch welche Gründe unterstützt Günther die Behauptung, daß das schöpferische Wollen Gott ebenso wesentlich und insofern wenigstens ebenso nothwendig sei, als das Wollen seiner selbst? Er hat zu verschiedenen Zeiten verschiedene Beweise versucht, aber, wie auch Knoodt bemerkt[2]), in seinen letzten Werken nur denjenigen festgehalten, den er schon von Anfang in den Vordergrund gestellt hatte. „Ist Gott," sagt er, „sein ewiges Selbstbewußtsein, so ist die Weltwerdung kein Act in seinem Bewußtwerden, um zu sich selber zu kommen. Wohl — wenn der Absolute aber sich selber genug war, was konnte Ihn bewegen, aus sich hinauszugehen? Und da der Grund hiezu nur in Ihm sein konnte, da außer Ihm nichts war — wie heißt nun der Grund in Ihm? — Aber von einer Sonne zur andern, von einem Pole zum andern all' ihrer Planeten erschallt die Antwort: Liebe, das Leben in Andern als Leben des Dreieinen, und darum auch das Leben für Andere, die noch

[1]) Vorschule. Bd. 2. C.LV. — [2]) Günther und Clemens. Bd. 1. S. 195.

nicht sind, weil sie nicht aus und in Ihm sind; sondern durch Ihn sind, was sie sein werden.

Und des Erzengels niedergeworfene Krone
Und seines Preisgesanges Wonne tönt es:

Liebe hat geschaffen, ohne daß sein Leben dadurch erhöht und seine Seligkeit gesteigert würde. Denn das müssen wir denken, so lange wir denken und nicht faseln wollen, daß eine absolute Kraft auch eine absolute Seligkeit ist in und durch die absolute Kraftäußerung[1])." —

504. Das ist alles richtig gedacht und gut gesagt: wir finden aber ganz dieselbe Lehre bei allen Scholastikern, vom Magister sententiarum angefangen[2]). Gott hat aus Liebe, und zwar aus reiner d. i. uneigennütziger Liebe geschaffen; weil er durch und in sich selbst vor aller Schöpfung ebenso unendlich selig, als vollkommen war. Woher also kommt es, daß die Scholastik hieraus folgert, Gott habe auch nicht schaffen können, Günther aber er habe schaffen müssen?

Das göttliche Wollen wäre weder ein absolutes noch ein heiliges Wollen, wenn es nicht immer und in allem das Wesen Gottes zum Endzweck und folglich zum eigentlichen Gegenstande hätte. Es wäre, sagen wir, kein absolutes Wollen, weil jeder, der etwas außer sich als Endzweck will, abhängig ist[3]); und es wäre kein heiliges Wollen, weil darin die Heiligkeit besteht, alles in der Ordnung zu wollen, welche der Natur der Dinge entspricht. Diese Ordnung aber ist keine andere, als das höchste Gut über alles und jegliches andere nur seinetwegen zu wollen. Die Liebe also, womit Gott sein eignes Wesen will, werden wir in allem und jedem Wollen Gottes finden: sie ist nichts anders, als die Heiligkeit desselben. Aber wie das Sein und Wesen Gottes in allen seinen Eigenschaften ist, und wir diese doch mit Grund, nach den Wirkungen nämlich, in welchen sich uns das eine Wesen Gottes offenbart, unterscheiden: so ist auch in allem und jedem Wollen Gottes jene Liebe Seiner selbst, die Heiligkeit, ohne daß wir deßhalb verhindert würden, Vollkommenheiten, worin diese Liebe sich äußert, zu unterscheiden. Die Heiligkeit des göttlichen Wollens tritt uns in seinem vielfachen Wirken als Treue, Gerechtigkeit, Güte,

---

[1]) Vorschule. Bd. 1. S. 130. — [2]) Vergl. Theologie der Vorzeit. Bd. 1. n. 434. ff. — [3]) S. Thom. Cont. Gent. lib. 1. c. 74.

Barmherzigkeit u. s. w. entgegen; jede dieser Vollkommenheiten hat aber ihren letzten Grund in der Liebe Gottes zu sich selbst. Wenn also Gott in der Schöpfung seine Verherrlichung will; so will er sie, weil sie seinem Wesen gebührt: und wenn er zugleich die Beseligung der Geschöpfe will; so will er sie, weil es eben diesem Wesen entspricht, nicht nur sich, sondern auch Anderen Ursache des Seins und Wohlseins zu sein. Dieses also ist die Güte oder Liebe, mit welcher Gott erschuf, was er erschuf[1]).

Und nun kehren wir zu unserer Frage zurück: Gott schuf aus reiner Güte und uneigennütziger Liebe; aber *mußte* er deßhalb schaffen? Keineswegs: denn diese Güte war zwar ein Grund, weßhalb er schuf; aber kein Grund, der ihn zum Schaffen bestimmte. Wenn Gott den Sünder straft, so thut er es, weil er gerecht; und wenn er den Sünder zur Buße weckt, so thut er es, weil er barmherzig ist. Aber weder in der Gerechtigkeit, noch in der Barmherzigkeit finden wir den Grund, der ihn zum Strafen oder Erbarmen *bestimmt*: denn sonst müßte er alle Sünder strafen, und sich aller erbarmen; nun aber bleibt wahr, was der Apostel lehrt: „Er erbarmt sich, wessen er will; und er verhärtet (läßt sich verhärten), wen er will." Und warum stimmt das Eine wie das Andere mit seiner Heiligkeit überein? Weil es dem Wesen Gottes ebenso entspricht, Gerechtigkeit als Erbarmen zu üben; die Heiligkeit aber darin besteht, daß Gott in allem seinen Wollen sein Wesen liebt. Den Bestimmungsgrund finden wir also weder in der Gerechtigkeit, noch in der Barmherzigkeit; sondern nur in der Freiheit des göttlichen Wollens. Werden wir aber nicht dasselbe vom Schaffen und Nichtschaffen sagen müssen? Wenn er beschließt, zu schaffen, so will er, daß andere Wesen durch ihn und zu seiner Verherrlichung seien; so jedoch, daß dadurch sie seines Reichthums genießen, ohne seine Seligkeit zu vermehren: wenn er beschließt, nicht zu schaffen, so will und bejaht er dadurch sich vor sich selbst als den unendlich Reichen und absolut Unabhängigen, der sich selber genügt und keines andern bedarf. Es kann also der Beschluß nicht zu schaffen ebensowohl, als der Beschluß zu schaffen mit der Liebe Gottes zu seinem Wesen bestehen, und eben darum kann nicht in dieser Liebe, sondern nur in dem freien Willen Gottes der Grund liegen, der ihn zum Schaffen oder Nichtschaffen bestimme.

---

[1]) S. Thom. Cont. Gent. lib. 1. c. 75.

505. So die Scholastik[1]): und nun hören wir Günther. Auch er hat eingesehen, daß der letzte Grund zum Schaffen nicht sowohl in der Güte, die Andern wohl will, als vielmehr in der Liebe Gottes zu seinem Wesen zu suchen ist. Aber nun will er in dieser Liebe einen Grund finden, der zugleich bestimmend und nöthigend sei. Und wie das? Mit dem Bewußtsein seiner selbst entsteht in Gott nothwendig der Gedanke von der Welt als seinem Nicht-Ich. „Er kann aber als Gott diesen seinen Gedanken nur lieben, oder er müßte sich selber (und was mit seinem Leben innigst zusammenhängt) aufhören zu lieben. Und eben weil er ihn so und nicht anders liebt, so verleiht er jenem formalen Gedanken auch das Sein, ihn übersetzend in's Wesen, wie und weil er selber Wesen (Wesen durch sich) ist[2])." Günther beabsichtigt hiemit den bestimmenden und nöthigenden Grund anzugeben. Denn wir lesen in demselben Werke aus welchen wir diese Stelle enthoben: „Gott muß den Gedanken (von der Welt) in's Sein und Leben übersetzen, weil er mit dem absoluten Sein und Leben innigst verwebt und zusammengewachsen ist[3])?" Und anderwärts noch bestimmter: „Das Motiv zu jenem Vorgang (der Hypostasirung des Weltgedankens d. i. der Schöpfung) liegt in dem organischen Verbande des formalen Nichtichs mit der realen Ichheit d. h. mit der Selbstverwirklichung des Absoluten. Beide Verwirklichungen also wurzeln in der Natur des Absoluten, beide machen daher auch Anspruch auf Eine innere Nöthigung (Dialektik), nur mit dem Unterschiede, daß die eine" (die Selbstverwirklichung) „die Voraussetzung der andern" (der Schöpfung) „nicht die andere die Bedingung der ersten ist[4])." — Aber weder in dieser noch in einer der übrigen Stellen, wo Günther dieselben Gedanken wiederholt, können wir einen Beweis dessen, was er behauptet, anerkennen. Er sagt freilich und wiederholt, daß Gott, weil er sich und sein ewiges Leben liebt, auch das, was mit diesem Leben, wenn auch nur als Gedanke, innigst verwebt ist, lieben muß: aber damit ist die Sache nicht abgethan.

506. Wir können unter diesem Gedanken das Erzeugniß des göttlichen Erkennens in Gott verstehen; als solches ist er die ewige

---

[1]) Suarez. Metaph. Disp. 30. sect. 16. Vergl. Theologie der Vorzeit Bd. 1. n. 351. ff. — [2]) Süd- und Nordlichter. S. 140. 141. — [3]) Ebendaselbst. S. 215. — [4]) Lydia 1852. S. 261. Vergl. Lydia 1851. S. 168. Thomas a Scrupulis S. 142. u. s. w.

Weisheit, und folglich dem Sein nach Eines und dasselbe mit der göttlichen Wesenheit. Er ist also auch wie diese Gegenstand der nothwendigen Liebe Gottes. Aber wir reden hier nicht sowohl von dem Gedanken, als von dem Gedachten, der idealen oder intelligiblen Welt. Ist also auch sie Gegenstand der nothwendigen Liebe Gottes? So sehr Günther darauf dringt, daß die Welt als die Contraposition (das Nicht-Ich) Gottes aufzufassen sei; so kann er doch nicht läugnen, daß hinwiederum Gott auch als das Urbild alles Seins gedacht werden muß. Es könnte in der Welt kein wahres Sein und Leben geben, wenn es nicht in Gott absolutes Sein und Leben gäbe. Insofern also kann man immer mit Wahrheit sagen, daß die Dinge nicht nur in sich, sondern auf höhere und ideale Weise in Gott sind; daß aber Gott die Welt diesem ihrem idealen Sein nach lieben müsse, kann wiederum keinem Zweifel unterworfen sein. Denn sie so lieben, heißt nichts anders, denn seine Wesenheit als das Ideal (causa exemplaris) alles Seins lieben. Wenn wir aber die Dinge, wie sie in sich sind, betrachten; dann bilden sie allerdings zur göttlichen Wesenheit jenen Gegensatz, den Günther so gern mit dem Ausdrucke Nicht-Ich bezeichnet: sie sind ebensowohl das Gegenbild als ein Abbild Gottes, weil sie Sein, aber bedingtes, Leben, aber wandelbares Leben sind. Als solche bilden sie den eigentlichen Gegenstand des ewigen Weltgedankens und es fragt sich, ob sie als solche, dem ihnen eigenthümlichen Sein nach, von Gott nothwendig geliebt werden.

507. Es war Günther vielleicht nicht bekannt, daß die Scholastiker längst auch diese Frage behandelt hatten. Einige unterscheiden zwischen der Liebe, die nichts anders als ein Wohlgefallen an dem Geliebten, und jener Liebe die ein wirksames Wohlwollen sei. Daß also Gott die ideale Welt nothwendig mit diesem wirksamen Wohlwollen umfange, läugnen sie; daß er aber an ihr nothwendig jenes andere Wohlgefallen habe, glauben sie einräumen zu können. Jedoch Andere bemerken hiegegen, daß ein solches Wohlgefallen vielmehr ein Urtheil der Vernunft, als ein Act des Willens sei: das eigentliche Wollen habe stets das Wirkliche zum Gegenstand, sei es nun, daß es die Wirklichkeit erst verleihe oder mit dem schon Wirklichen verkehre. Wie dem auch sei, darin kommen alle überein, daß dieses Wollen, welches Wirklichkeit verleiht, in Gott nicht nothwendig ist. Und wie können sie dies Günther gegenüber festhalten, wenn er spricht: weil Gott sich selbst sein Leben, liebe; so müsse er auch lieben, was mit diesem Leben

innigst verwebt und zusammengewachsen ist? Sie unterscheiden zwischen dem Wissen und Wollen. Gott muß den Gedanken der Welt haben: denn die ideale Welt, der Inbegriff dessen, was außer Gott sein kann, steht in nothwendigem Zusammenhang mit Gottes Wesenheit, dem Urbild, und mit Gottes Allmacht, der Ursache alles nicht göttlichen Seins. Gott könnte also sich selbst nicht wissen, d. h. vollkommen erkennen, wenn er nicht auch alles, was durch ihn sein kann, erkännte. Aber Gott muß die Welt nicht wollen, d. h. verwirklichen: weil die Wirklichkeit der Welt mit seinem Wesen in keinem nothwendigen Zusammenhang steht. Gott kann nicht Der sein, welcher er ist, ohne daß die Welt möglich sei; und darum kann er sich nicht erkennen, ohne auch die Welt in ihrer Möglichkeit zu erkennen: aber Gott ist, was er ist, unabhängig vom Dasein der Welt; darum kann er sich wollen, ohne die Wirklichkeit der Welt zu wollen[1]).

Auf etwas andere Weise erklärt der h. Thomas dieselbe Wahrheit. Damit etwas erkannt werde, muß es seinem intelligiblen Sein nach in dem Erkennenden sein; damit aber etwas gewollt werde, muß es dem Wollenden entweder Endzweck oder Mittel (nächster Zweck) sein. Nun fordert allerdings die Vollkommenheit Gottes, daß alles auf intelligible Weise (so daß es erkannt werden könne) in ihm sei; — es gehört nämlich ohne Zweifel zur Vollkommenheit der Vernunft, alles zu erkennen, was wie immer erkennbar ist; — auch erheischt dieselbe Vollkommenheit Gottes, daß nichts sei, das ihm als dem höchsten Gute oder Endzweck nicht untergeordnet sei: aber keineswegs fordert sie auch, daß außer ihm Dinge seien, die ihm als Endzweck untergeordnet werden[2]).

[1]) Deus per scientiam simplicis intelligentiae necessario comprehendit creaturas possibiles, quia comprehendit suam infinitam perfectionem et potentiam, cum qua creaturae habent necessariam connexionem in esse possibili .... At vero amor Dei, quantumvis perfectus, non habet necessariam connexionem cum amore creaturarum, quia actuale esse creaturae non habet necessariam connexionem cum bonitate (perfectione) Dei (quae bonitas est objectum principale amoris divini): amor autem non est sine ordine ad actuale esse. Suarez. Metaph. Disp. 30. Sect. 16.

[2]) Quod intelligens intelligat aliquid, ex hoc est, quod intellectus se habet quodam modo: ex hoc enim, quod aliquid actu intelligitur, est ejus similitudo in intelligente. Sed quod volens aliquid velit, ex hoc est, quod volitum aliquo modo se habet: volumus enim aliquid, vel quia est finis, vel quia ad finem ordinatur. Esse autem omnia in Deo, ut in eo intelligi possint,

Und gewiß, wenn Gott im vollsten Besitz dieses Endzwecks ist, so daß durch nichts, was er außer sich wirkt, sein absolutes Leben erhöht werden kann; wie soll dann die Liebe zu ihm selber ihn nöthigen, außer sich zu wirken?

Da möchte man jedoch entgegnen, daß Gott nicht schaffe, um sein Leben zu erhöhen, sondern um, wie er Sein und Leben ist, so auch Andern Sein und Leben zu schenken. Diese schaffende Liebe also habe ihren Grund in der ewigen Liebe seiner selbst. Ganz wohl: aber damit hat man dann auch nur erklärt, weßhalb die Erschaffung der Welt mit Gottes Heiligkeit übereinstimmt, keineswegs aber bewiesen, daß diese Heiligkeit sie erheische. Man möge die Sache wenden, wie man wolle: soll in der Liebe Gottes zu sich selber nicht bloß ein Grund, sondern auch eine Nöthigung zum Schaffen liegen; so muß man voraussetzen, daß durch die Schöpfung auch das innere Leben Gottes eine Vervollkommnung erhalte, deren es ohne dieselbe entbehren würde. Daher hat denn auch Günther dieser irrthümlichen Annahme trotz der starken Ausdrücke, durch die er sie öfters abzuweisen scheint, nicht entfliehen können. Er sagte oben: „Liebe hat geschaffen — ohne daß sein Leben dadurch erhöht und seine Seligkeit gesteigert würde[1])." Das hat ihn jedoch nicht gehindert, in demselben Werke auch von einer Vermehrung und Steigerung des göttlichen Bewußtseins zu reden[2]). Doch wollen wir hierauf für jetzt nicht näher eingehen: wir werden eine passendere Gelegenheit finden, diese Frage zu erörtern, und fahren also hier fort, die Schwierigkeiten, die Günther dem h. Thomas entgegensetzt, zu prüfen.

508. Um so mehr, sagte er, hätte der h. Lehrer den Willen, womit Gott die Welt will, als etwas Wesentliches, d. h. von der Substanz Gottes Unzertrennliches betrachten müssen, als er behauptete, daß es ein und derselbe Act sei, mit dem Gott Sich und mit dem er Anderes wolle. (n. 502). — Der h. Thomas

---

ex necessitate requirit divina perfectio; non autem divina bonitas ex necessitate requirit, alia esse, quae in ipsam ordinantur ut in finem: et ob hoc necesse est, Deum alia (a se) scire, non autem velle. Unde nec omnia vult, quae ad bonitatem ipsius ordinem habere possent, omnia autem scit, quae ad essentiam ejus, per quam intelligit, qualemcunque ordinem habent.

Cont. gent. lib. 1. c. 81.

[1]) Vorschule. Bd. 1. S. 131. Vergl. Letzter Symb. S. 141. — [2]) Vorschule. Bd. 2. 139. und S. 328.

behauptet allerdings, wie alle Gottesgelehrten, diese Einheit und Einfachheit des göttlichen Wollens. Denn wäre der Act, mit dem Gott die Welt will, von dem Act, mit dem er Sich will, verschieden; so würde das Wollen Gottes nicht mehr reines Wollen, sondern gleich dem unsrigen, eine von der thätigen Kraft verschiedene Thätigkeit, nicht mehr Substanz, sondern Modification der Substanz sein. Ja, mit demselben Recht, womit wir für das Werden der Welt in Gott einen besondern Willensact setzten, könnten wir auch für die mannigfaltigen Wirkungen der göttlichen Macht in der Welt eben so viele verschiedene Willensacte annehmen und so das göttliche Wesen gleich der geschaffenen Welt in stetem Wandel uns denken. Um die entgegengesetzte Wahrheit dem Verständniß näher zu bringen, vergleicht der h. Thomas das Wollen mit dem Erkennen. Weil unser Erkennen ein fortschreitendes ist, so folgen in ihm Gedanken auf Gedanken: wer aber die Wahrheit durch reine Anschauung erkennt, der umfaßt mit einem Gedanken oder Geistesblick die höchsten Grundsätze und alles, was durch sie erkannt werden kann; nichts anders wie das Auge mit einem Blick den ganzen Horizont und alles, was darin ist, schaut. Gott ist aber selbst das höchste Erkenntnißprinzip, die absolute Wahrheit, worin und wodurch alles, was ist und sein kann, erkennbar ist. Wie er also mit einer Anschauung sein Wesen und alles, was außer demselben ist und sein kann, erkennt: so will er auch mit einem Willensact sich selbst, den höchsten Endzweck, und was ihm untergeordet ist, die Dinge außer sich. Denn wie sich das Prinzip, zu dem, was aus ihm erkannt wird; so verhält sich der Endzweck zu dem, was seinetwegen gewollt wird: wobei aber immer jener Unterschied bestehen bleibt, daß die vollkommne Vernunft nothwendig alles erkennt, was aus dem Prinzip erkannt werden kann: der vollkommne Wille aber keineswegs alles, was des Endzwecks wegen gewollt werden kann, sondern nur das nothwendig will, was der Endzweck erheischt.

509. Ist es uns aber in der That so ganz unbegreiflich, daß Gott sich und die Welt mit einem Acte seines Willens umfasse? Alles, was er von Anbeginn wirkte, und in dem nie endenden Lauf der Zeit wirken wird, durch einen ewigen Willensact zu wollen, und außer sich dieses mannigfaltige All der Dinge und in demselben die größten Umwälzungen hervorzubringen, ohne in sich irgend einen Wandel, auch nur einen Schatten von Veränderung zu erfahren: das ist dem ewigen, unerschaffenen, unend-

lichen Wollen eigenthümlich. Aber mit einem und demselben Willensacte verschiedene Gegenstände und namentlich zugleich mit dem Endzweck das, was wegen desselben gewollt wird, zu umfassen, ist ja doch wohl auch dem geschaffenen Willen gegeben. Oder sind nicht die Geschöpfe, so oft wir sie, wie es sich geziemt, nicht ihretwegen, sondern Gottes wegen lieben, zugleich mit Gott Gegenstand eines und desselben Wollens? —

Aus diesem Beispiel wird aber auch ohne Schwierigkeit erkannt, daß ein und dasselbe Wollen den Endzweck mit Nothwendigkeit, was aber nur des Endzwecks wegen gewollt wird, mit Freiheit wollen könne. Die zur Vollendung gelangten Geister sind in der seligen Nothwendigkeit, Gott, das höchste Gut, und alles, was sie außer ihm lieben, nur in ihm zu lieben: jede Aeußerung ihres Willens hat also immer nothwendig Gott als Endzweck zum Gegenstand. Aber wenn sie gleich deßhalb außer Gott nichts, als was gut und heilig ist, wollen können; so wird man doch nicht in Abrede stellen, daß sie in unzähligen Fällen etwas Gutes, das sie wollen, auch nicht wollen, oder statt seiner etwas anders wollen könnten. So oft nämlich muß diese freie Wahl ihnen gegeben sein, als ihr einziger Zweck, die Verherrlichung Gottes, irgend etwas, das sie wollen können, nicht nothwendig fordert. In jeder Wahl also, die sie treffen, ist es in ihnen ein und derselbe Willensact, der den Endzweck, Gott, mit Nothwendigkeit, was aber demselben untergeordnet ist, mit Freiheit will.

Indessen möchte man hier mit Günther ferner entgegnen, daß ja doch die schaffende Thätigkeit Gottes auch nach dem h. Thomas kein willkürliches Thun sei, sondern vielmehr der Wille Gottes von der Weisheit Gottes bestimmt werde: die Weisheit aber urtheile über das, was zu wollen und nicht zu wollen sei, mit Nothwendigkeit und nicht mit Freiheit. — Dieser Einwurf verdient um so mehr unsere Aufmerksamkeit, als man ihm nicht bloß bei Günther, sondern auch bei manchen andern Schriftstellern begegnet: doch wird eine Erörterung desselben im folgenden Abschnitt, wo wir die Lehre des h. Thomas vom Verhältniß der göttlichen Weisheit zur göttlichen Macht und Güte näher betrachten müssen, eine geeignetere Stelle finden.

III.

Zufälligkeit der Welt ihrer Beschaffenheit nach.

510. Günther behauptet nicht bloß, daß Gott schaffen mußte, sondern auch, daß er keine andere Welt, als diese, die er schuf, schaffen konnte; und auch diese Behauptung glaubt er auf jenen seinen Satz, daß die Welt ihrer Idee nach das Nichtich Gottes sei, gründen zu können. Und wie das? Sie muß als solches nicht nur zu Gott, dem absoluten Sein, sondern auch zu Gott, dem Dreieinigen, einen Gegensatz bilden. Wie es in Gott bei Einheit des Wesens Dreiheit der Form gebe;" — denn Form glaubt Günther die Persönlichkeit nennen zu dürfen —; „so müsse es in der Welt bei Dreiheit der Wesen Einheit der Form geben[1])." Die Dreiheit der Wesen finden wir in dem Geiste und der Natur, die sich als These und Antithese gegenüberstehen, und im Menschen, welcher die Synthese beider ist. Aber wo sollen wir die Einheit der Form suchen? In der Bestimmung zum Bewußtsein, die dem Geiste, der Natur und dem Menschen gemeinsam sei. — Wir wollen vor der Hand nicht untersuchen, ob diese Einheit eine solche sei, daß sie die Welt, wie Günther will, zu einem Gegenbild der göttlichen Dreifaltigkeit mache. Wir fragen nur: muß die Welt, als der Inbegriff des nicht absoluten Seins, jene Dreiheit der Wesen in sich schließen?

Es versteht sich von selbst, daß die Scholastik eben so gut als Günther in dem Weltganzen die Dreiheit des geistigen, des materiellen und des diese beiden in sich vereinigenden menschlichen Seins anerkannte. Hatte ja die Kirche selbst diese Unterscheidung an die Spitze ihrer dogmatischen Lehren von der Schöpfung gestellt[2]), und der h Thomas nach eben derselben seine Untersuchungen eingetheilt[3]). Aber lehrte man je, daß die Welt nothwendig

---

[1]) Eur. u. Her. 211. Vorsch. Bd. 1. S. 117. — [2]) Deus sua omnipotenti virtute simul ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem et corporalem, angelicam scilicet et mundanam, ac deinde humanam quasi communem ex spiritu et corpore constitutam. Conc. Lat. IV. cap. I.

[3]) Nachdem er über die Erschaffung der Welt im allgemeinen gehandelt, fährt er also fort: Post haec considerandum est de distinctione corporalis et spiritualis creaturae: et primo de creatura pure spiri-

aus diesen drei Reichen von Wesen bestehen mußte? Die scotistische Schule und viele andere Theologen behaupteten, daß außer jenen dreien keine andere Art von Wesen möglich sei, und folglich jedes erschaffene Wesen nothwendig entweder geistig oder körperlich oder, wie der Mensch, beides zugleich sei. Andere, nicht Viele jedoch, waren der Ansicht, daß wir zwar kein viertes Wesen denken, aber auch die Undenkbarkeit desselben nicht darthun könnten. Redet man also von der möglichen Welt, d. h. von der Gesammtheit dessen, was durch Gottes Schöpfermacht wirklich werden kann; so wäre die allgemeinere Ansicht der Theologen, daß dieselbe nothwendig jene drei Arten von Wesen und keine anderen in sich fasse. Aber mußte Gott, da er schuf, jede dieser möglichen Arten von Wesen verwirklichen? konnte er nicht das Reich der Geister allein, oder nur die Natur und den Menschen schaffen? Auch hier könnte man sich noch auf gewisse Lehren mancher Theologen berufen. Sie versuchen nämlich das Dasein der Engel, auch abgesehen von der Offenbarung, zu beweisen; indem sie schließen, daß nur in ihrer Schöpfung sich die eigenthümliche Vollkommenheit des göttlichen Wirkens offenbare, und ohne den reinen Geist jene Stufenleiter, auf welcher die erschaffenen Dinge sich zur Aehnlichkeit mit dem Schöpfer erheben, unvollendet bliebe. Ebenso bringen sie auch Gründe vor, weßhalb Gott außer dem Geisterreich die materielle Welt, in der er sich auf andere Weise offenbare, erschaffen habe. — Aber wer diese und ähnliche Lehren näher untersucht und mit jenen, welche über die Freiheit des Schöpfers von denselben Theologen aufgestellt werden, vergleicht, wird sich überzeugen, daß man nicht beabsichtigte, einen streng aprioriſchen Beweis, der metaphysische Nothwendigkeit voraussetzt, zu führen, sondern nur die theils durch Erfahrung, theils durch den Glauben bekannte Wirklichkeit zu verstehen, die Zwecke und die Idee des Alls und seiner Theile zu ermitteln suchte. Etwas anders aber ist es, die Vernünftigkeit, und etwas anders die Vernunft-Nothwendigkeit behaupten.

511. Indessen muß man gestehen, daß die Theologen die Nothwendigkeit, von der hier die Rede ist, nicht ausdrücklich läugnen: und ob wir gleich überzeugt sind, daß sie es gethan haben

---

tuali, quae in Scriptura sacra Angelus nominatur, secundo de creatura pure corporali, tertio de creatura composita ex corporali et spirituali, quae est homo. Summa. p. I. q. 50.

würden, wenn die Frage gestellt worden wäre; so können wir doch die Sache auf sich beruhen lassen. Oder ist etwa, wenn man einräumt, daß die Schöpfung nothwendig jene drei Arten des Seins umfasse, erwiesen, was Günther und seine Schule behaupten? Sie stellen ihre Lehre dem leibnitzischen Optimismus gegenüber. Leibnitz behauptete, Gott habe, da er schaffen wollte, aus allen den Welten, die möglich waren, die vollkommenste wählen müssen. Diese Ansicht also, sagt Günther, sei darum irrig, weil sie die Möglichkeit vielerlei Welten voraussetze. Die wirkliche Welt sei allerdings die beste, die erschaffen werden konnte: aber nur deßhalb, weil keine andere, als sie möglich war[1]). — Dies ist es, was Günther eigentlich will. Allein müßte man es einräumen, wenn man zugäbe, die Welt bestehe nothwendig aus jenen drei Seinsarten? Nach einer in der Kirche allgemein verbreiteten Lehre giebt es neun verschiedene Chöre von Engeln. Findet man nun in jener Contraposition, welche die Welt mit Gott, dem Dreieinigen, nothwendig bilden soll, einen Grund, zu behaupten, daß Gott nicht mehr und nicht weniger Engelchöre erschaffen konnte? Es giebt im reinen Geiste ohne Zweifel ebensowohl, als im menschlichen verschiedene Anlagen und Fähigkeiten: was also nöthigte Gott, jedem Engel gerade diejenigen zu ertheilen, die er besitzt? Wenn aber deßhalb das Reich der Geister auf die mannigfaltigste Weise gestaltet werden konnte; so wird man doch dies auch vom Naturreich und Menschengeschlechte nicht läugnen. Somit bleibt immer wahr, daß, wenn auch die Welt nothwendig diese drei Reiche in sich schließt, dennoch nicht eine, sondern die verschiedensten Welten möglich waren; und daß Gott entweder gar nicht schaffen oder wählen mußte.

512. Allein da tritt uns Knoodt mit der unerwarteten Erklärung entgegen: „Wenn man diese Möglichkeit Gottes, mehrere solche Welten zu schaffen, Wahlfreiheit nennen wolle: so wisse er wenigstens nicht, warum ein Günthérianer sich gegen die An-

[1]) Dadurch (daß die Welt in ihrer Totalität als die Contraposition Gottes aufgefaßt werde) rechtfertigt sich auch einerseits die Behauptung der christlichen Cosmologie von der Contingenz (Zufälligkeit) der Welt; so wie andrerseits die Behauptung des Optimismus: daß die Eine (vorhandene) Welt zugleich die Beste sei (versteht sich als Setzung Gottes, als sein opus operatum), aber nicht im Sinne der Leibnitzischen Theodice (vermöge deren die vorhandene unter allen möglichen Welten die beste sei) — weil alle Contraposition nur Eine sein kann, oder weil der contradictorische Gegensatz kein tertium comparationis zuläßt.

Peregrins Gastmahl. S. 154.

nahme einer solchen Wahlfreiheit sträuben sollte." „Was wir," fährt er fort, „mit unserer Einen Welt als Ebenbild Gottes sagen wollen, ist nicht: daß dieselbe nicht verschiedene Möglichkeiten ihrer Verwirklichung im Dasein zulasse, sondern nur: daß, wenn man bloß auf das Wesentliche sehe, es, wie nur einen ganz bestimmten (trinitarischen) Gott, so auch nur Eine ganz bestimmte (dreigliedrige) Weltidee geben könne, die Idee nämlich des Nichtabsoluten, als Contradiction zum Absoluten[1])."

Daß Günther, um seine Lehre von der Welt, als dem Gegenbilde der göttlichen Dreieinigkeit, festzuhalten, nicht alle Wahlfreiheit von Gott habe läugnen müssen, ist sehr wahr: aber ist denn die vermeinte Nothwendigkeit einer dreigliedrigen Welt der einzige Grund, weßhalb Günther und Knoodt mit ihm die göttliche Wahlfreiheit läugnen? Billigt Knoodt nicht auf das Nachdrücklichste den Satz: „daß es in Gott keine Wahl gebe, weil diese eine Unentschiedenheit des Willens voraussetze[2])?" und sagt er nicht an derselben Stelle, wie bei so vielen andern Gelegenheiten, daß in Gott die Wahlfreiheit ebenso unmöglich sei, als die Willkür? Erklärt er nicht wiederholt auf das Bestimmteste, daß jene Freiheit, welche, weil Lebensform des geschaffenen Geistes, auf Gott nicht übertragen werden dürfe, die Wahlfreiheit sei[3])? Wenn jede Wahl Unentschiedenheit des Willens voraussetzt, und jede Wahlfreiheit Willkür ist oder auch nur sein kann; so muß man doch von Gott ebensowohl das Vermögen die dreigliedrige Welt auf verschiedene Weise zu verwirklichen, als das Vermögen, statt der dreigliedrigen eine zwei- und eingliedrige zu erschaffen, läugnen. Und wenn Gott nicht durch die Weltidee, noch durch seine Liebe oder irgend eine andere Vollkommenheit seines Wesens, sondern durch den Rathschluß seines Willens bestimmt wurde, in den drei Reichen des geschaffenen Seins der Zahl und Vollkommenheit nach gerade die Wesen zu erschaffen, die er erschuf; so giebt es auch in ihm wahre und eigentliche Wahlfreiheit.

Es würde also durch Knoodt's Zugeständniß die Lehre Günther's zu jener, die in den katholischen Schulen die gewöhnliche ist, in ein ganz anderes Verhältniß treten. Wer irgend eine Wahlfreiheit in Gott zuläßt: der kann nicht behaupten, die Wahlfreiheit sei die eigenthümliche Lebensform des geschaffenen Geistes,

[1]) Günther und Clemens. Bd. 3. S. 344. — [2]) Günther und Clemens. Bd. 1. S. 250. — [3]) Ebend. S. 244.

sondern muß vielmehr mit den Theologen darauf hinweisen, daß die Unvollkommenheiten, von welchen unsere Wahlfreiheit begleitet ist, der Wahlfreiheit als solcher nicht wesentlich sind; daß also der Wille, weil er frei ist, zu wählen, nicht nothwendig unentschieden ist oder war, sondern von Ewigkeit her bestimmt und unveränderlich sein kann; daß das Vermögen, das Eine statt des Andern zu wählen, mit der Nothwendigkeit stets eine weise und heilige Wahl zu treffen, vereinbar, und folglich die Wahlfreiheit ebensowenig mit Willkür, als mit der Möglichkeit schlecht zu wählen verbunden sein muß. Somit würde die Lehre Günther's von jener der Theologen nur noch in der Bestimmung des Gegenstandes der göttlichen Wahlfreiheit verschieden sein. Günther meint, Gott müsse durch die Liebe zu sich selbst bestimmt werden, die Weltidee zu verwirklichen; die Welt aber könne Gott dem Absoluten nicht als das Bedingte entgegengesetzt sein, ohne auch mit Gott dem Dreieinigen den oft erwähnten Gegensatz zu bilden. Nach ihm also begänne — wenn Knoodt ihn richtig verstanden hat — die freie Wahl erst bei Gestaltung und Einrichtung der drei Reiche der Welt.

Man bemerke aber, wie unermeßlich auch so ihr Umfang sein würde; besonders da man, wenn einmal Wahlfreiheit in Gott zulässig ist, nicht läugnen wird, daß sie auch in der Regierung der Welt sich bethätige. Was könnte also Günther bei solchen Ansichten den Theologen vorrücken? Nur dies, daß sie aus dem Ursprung der Weltidee und ihrem Verhältniß zum göttlichen Wesen die Nothwendigkeit schaffen, und die Unmöglichkeit, eine andere als diese aus dreierlei Wesen bestehende Welt zu schaffen, nicht erkannt, und darum die Wahlfreiheit zu weit ausgedehnt hätten; keineswegs aber, daß sie sich des Anthropomorphismus schuldig gemacht, weil sie die göttliche Freiheit als Wahlfreiheit dachten, und nicht einsahen, daß „absolute Freiheit und absolute Nothwendigkeit contradictiones in adjecto" seien.

513. Aber ist Knoodt in der Frage, die uns beschäftigt, den Ansichten seines Lehrers treu geblieben? Wir zweifeln sehr. Vernehmen wir, was Günther an den Lehrpunkten des h. Thomas rügt:

„Nach unserer Ansicht," sagt er, „läßt sich über jene Verhältnisse" (Gottes zur Welt) „nichts gründliches vorbringen, ohne auf das Verhältniß zwischen Verstand und Willen in Gott nach thomistischer Ansicht einzugehen, nach welcher auf dem realen Unterschiede beider das Verhältniß Gottes zur Welt beruht."

„Dieser Unterschied aber ist bei Thomas sehr schwankend gelassen. Wir finden bei ihm einerseits wie die Güte seines Willens, so die Weisheit des Verstandes als den Grund des göttlichen Schaffens aufgestellt; anderseits aber hebt er diesen Unterschied selbst wieder auf, indem er Verstand und Willen dem Wesen Gottes gleichsetzt, das in seiner Einfachheit jedem Unterschiede seine reale Bedeutung abspricht. Jener Unterschied ist übrigens ganz nach der Analogie der practischen Thätigkeit der menschlichen Vernunft (des handelnden Erkennens) entworfen."

„Er denkt sich nämlich den Verstand Gottes von größerm Umfange als das Wesen der Welt, welches aus seinem Wesen hervorgegangen ist, oder noch hervorgehen wird. Denn Gott erkennt nicht bloß das, was ist, sondern er erkennt selbst das, was weder jetzt ist, noch jemals sein wird, als Etwas, das sein Wille verwirklichen könnte, wenn er wollte. Hierauf gründete Thomas die freie Wahl, welche er Gott unter der Vielheit möglicher Welten treffen ließ. Da nämlich Vieles in der bestehenden Ordnung der Dinge nicht vorkömmt, was ohne Widerspruch unter einer andern Ordnung dasein könnte; deßhalb dachte er sich Gott als wählend eine unter den vielen Ordnungen, um schaffend dieselbe zu verwirklichen."

„Die vielen Ordnungen aber hatten nach ihm ihren Grund einerseits in dem Verstande, der sich bestimmte Wirkungen feststellte, und in der Weisheit, welche jene Wirkungen geordnet hervorbringt, andrerseits aber ist es die Güte allein, welche Gott zur Wahl einer aus den vielen Ordnungen[1]) bestimmt, um sie zu verwirklichen. Denn nur die Güte ist es, wie wir bereits gehört, kraft welcher Gott Sich mittheilen wolle, und zu diesem Zwecke nicht bloß Sich nothwendig gewollt, sondern auch Andres zufällig gewollt habe. Hierauf beruht die Zufälligkeit der weltlichen Dinge, vermöge welcher kein Geschöpf in sich die Nothwendigkeit seines Daseins trägt, wohl aber seine Stelle in der gegebenen Weltordnung mit Nothwendigkeit einnimmt. Das Schwan-

[1]) „Quamvis divinus intellectus ad certos effectus non coarctetur, ipse tamen sibi statuit determinatos effectus, quos per suam sapientiam ordinate producat. Wird das Wort producere übersetzt mit Hervorbringen in der Bedeutung des Realisirens; so ist die Weisheit allein die schaffende Kraft. Wird aber das ordinate producere übersetzt mit: Ordnung bringen unter eine schon bestehende Vielheit; so ist die Güte allein der Grund der Schöpferthätigkeit."

Anmerkung Günther's.

kende aber in dieser analogen Vorstellungsweise liegt darin: Jener Ueberschuß im Verstande Gottes folgt allerdings aus der thomistischen Voraussnahme: daß die Ursache immer vollkommner sei, als ihre Wirkung; aber er läßt sich nicht rechtfertigen aus seinem Grundsatze: daß wir, in natürlicher Weise, von Gott nur das erkennen können, was er als Weltursache ist. Denn auf dem natürlichen Wege läßt sich jenes Superplus so wenig ausmitteln, als sich aus einer endlichen Wirkung auf eine unendliche Ursache schließen läßt (wenn diese nicht schon von andersher bekannt ist)."

„Gegen die Annahme aber einer bestimmten Weltordnung mit Ausschlusse aller andern, streitet sowohl der Satz, daß die Güte Gottes alles wolle, was mit ihm eine Aehnlichkeit hat, als der andere, daß die Schöpfung vollkommen sein müsse, weil der Schöpfer vollkommen ist, der da seine Vollkommenheit eben in einer Welt (in einer Mehrheit von Geschöpfen) dargestellt hat, weil er sie in einem einzigen Geschöpfe nicht darstellen konnte."

„Bei aller Schwankung aber über die Realität im Verhältnisse des göttlichen Verstandes und Willens (oder der Weisheit und Güte Gottes) läßt sich doch ohne Anstand behaupten: daß St. Thomas sein ganzes System auf jenem Verhältnisse erbaut habe[1])."

Möge nun auch Günther hier sich über seine eigene Ansicht nicht mit Bestimmtheit aussprechen; so scheint doch aus dieser ganzen Darstellung klar hervorzugehen, daß er auch jene Vielheit möglicher Welten oder Ordnungen der Dinge, welche der h. Thomas behauptet, und Knoodt glaubte einräumen zu können, ganz und gar in Abrede stellt. Er will aber den h. Lehrer aus seinen eignen Grundsätzen widerlegen, und somit müssen auch wir auf diese näher eingehen. Wir wollen sie eben den Büchern, gegen welche Günther's Bemerkungen zunächst gerichtet sind, entheben.

514. Nachdem also der Heilige gezeigt hat, daß Gott, weil er allein keine Ursache hat, die Ursache aller Dinge sein muß; folgert er hieraus, „daß Gott und nur Gott aus nichts hervorbringe d. i. schaffe. Damit ist aber auch erwiesen, daß die eigenthümliche Wirkung der göttlichen Macht das Sein ist. Die übrigen Ursachen können bewirken, daß etwas das werde, was es nicht ist; nur die schöpferische Ursache bewirkt, daß etwas werde,

[1]) Vorschule. Bd. 1. S. 366—368.

das schlechthin nicht ist[1]). — Ist aber das Sein die eigenthümliche Wirkung der göttlichen Macht, so muß diese unbeschränkt, sie muß Allmacht sein. Denn jedes in seiner Art vollkommne Vermögen erstreckt sich so weit, als die ihm eigenthümliche Wirkung: die Baukunst z. B. auf alle Gebäude. Ist es also der göttlichen Macht eigenthümlich, das Sein zu verleihen; so muß sie sich auf alles erstrecken, was sein kann. Denn wäre sie auf bestimmte Wirkungen eingeschränkt; so wäre sie nicht Ursache eines Dinges insofern es ist, sondern nur insofern es dieses oder jenes ist. Nur das also ist Gott unmöglich, was gar nicht sein kann, — was im Begriffe sich aufhebt[2]). — Ferner setzt jedes thätige Vermögen in dem Prinzip eine nicht bloß mögliche, sondern wirkliche Vollkommenheit, die den Wirkungen des Vermögens entspricht, voraus, und der Umfang des Vermögens muß nach dieser Vollkommenheit, in der sie wurzelt, ermessen werden. Da also Gott kein Sein dieser oder jener Art, sondern das Sein selber ist, und als solches die Vollkommenheiten aller Arten des Seins auf höhere Weise in sich enthält; so kann auch seine Macht, Dasein zu verleihen, nicht auf diese oder jene Art von Wesen beschränkt sein, sie muß vielmehr auf alles sich erstrecken, was Dasein haben kann[3])."

„Schon daraus allein läßt sich folgern, daß seine schöpferische Thätigkeit durch seine Weisheit und seinen Willen bestimmt werden muß. Es ist offenbar, daß in der Welt nicht alles ist, was sein, nicht alles wird, was werden kann. Oder kann es z. B. nur so viele und so große Himmelskörper geben, als es giebt? Welchen andern Grund kann man aber dafür angeben, wenn nicht, daß

---

[1]) Cont. Gent. lib. II. c. 15. 16. — [2]) Omnis virtus perfecta ad ea omnia se extendit, ad quae suus per se et proprius effectus se extendere potest .... virtus autem divina est per se causa essendi et esse est ejus proprius effectus: ergo ad omnia se extendit, quae rationi entis non repugnant. Ibid. c. 22. n. 2.

[3]) Ibid. n. 3. Deutlicher in der Summa: Cum unumquodque agens agat sibi simile, unicuique potentiae activae correspondet possibile ut objectum proprium secundum rationem illius actus, in quo fundatur potentia activa .... Esse autem divinum, super quod ratio divinae potentiae fundatur, est esse infinitum, non limitatum ad aliquod genus entis, sed praehabens in se totius esse perfectionem. Unde quidquid potest habere rationem entis, continetur sub possibilibus absolutis, respectu quorum Deus dicitur omnipotens. P. 1. q. 25. a. 3.

die göttliche Macht nicht nach Art eines bewußtlosen Prinzips, sondern nach freien Rathschlüssen wirkt[1])? Doch ergiebt sich dieses auch aus der Natur des schöpferischen Wirkens. Alle Wirkungen müssen, bevor sie werden, in der Ursache, doch können sie in dieser nur nach der ihr entsprechenden Weise sein, folglich, wenn sie anderer Wesenheit sind, als die Ursache, nicht so, wie sie in sich selber sind. Demzufolge können die geschaffenen Dinge in Gott kein anderes, als ein rein intelligibles Sein haben: sie sind in ihm, wie die Idee des Kunstwerkes im Geiste des Künstlers. Nach der Weise aber, in welcher die Wirkungen in der Ursache sind, werden sie auch von ihr hervorgebracht. Somit wirkt die göttliche Macht vermittelst der göttlichen Ideen, und folglich auch vermittelst des göttlichen Willens. Denn das Erkennen kann nur insofern Wirkungen außer sich erzeugen, als das Erkannte den Willen zum Handeln bewegt[2])."

515. „Es möchte aber jemanden scheinen, daß zwar die göttliche Macht in sich betrachtet auf keine bestimmte Wirkungen beschränkt sei, daß aber eine solche Beschränkung und die aus ihr entstehende Nothwendigkeit für das göttliche Wirken aus dem Wissen Gottes entspringe. Denn zufolge dem Gesagten kann die Schöpfermacht nur vermittelst der göttlichen Ideen thätig sein: kann also Gott keine andere Welt als diese gegenwärtige denken, so kann er auch keine andere schaffen." — „Dem ist freilich so; aber muß man nicht vielmehr aus eben diesem Verhältniß des göttlichen Wissens zur göttlichen Macht folgern, daß jenes ebenso unbeschränkt als diese gedacht werden muß? Die schöpferische Macht muß sich auf alles erstrecken, was sein kann; gerade deßhalb also, weil sie nicht als ein blindes und bewußtloses Vermögen, sondern nach und durch Ideen wirkt, kann auch das göttliche Wissen keine engeren Gränzen haben. Die göttliche Erkenntniß ist in Folge dieses Verhältnisses ebensowohl als die Macht der Grund alles dessen, was sein kann[3])." Und dies ist um so einleuchtender, als wir uns in Gott Macht und Weisheit nicht sowohl als zwei in einem Wesen verbundene Eigenschaften, sondern vielmehr als eine Wesenheit, die zugleich lautere Macht und lautere Weisheit ist, denken müssen.

---

[1]) Ibid. c. 23. n. 2. — [2]) Ibid. c. 23. n. 3. c. Summa. P. I. q. 19. a. 4. — [3]) Ibid. c. 26. n. 5.

Aber auch aus der Natur des göttlichen Wissens selber wird die unendliche Fülle der göttlichen Ideen erkannt. Gottes Wesenheit ist der letzte Grund nicht nur der Wirklichkeit, sondern auch der Möglichkeit der Welt. Nur darum kann es ein bedingtes Sein und Leben geben, weil es ein absolutes giebt. Die Möglichkeit der Geschöpfe besteht also darin, daß es etwas geben kann, das nicht absolutes und deßhalb auch nicht unendliches, aber doch wahres Sein ist. Insofern es aber wahres Sein ist, hat es auch mit dem göttlichen Sein Aehnlichkeit. Möge nun immerhin alles geschaffene Sein nothwendig entweder geistig oder materiell oder beides sein; so sind doch dadurch nur die höchsten Gattungen, und nicht auch die Arten und Einzelwesen bestimmt. Giebt es also in diese verschiedenen Stufen von Vollkommenheit, und hängen dieselben davon ab, daß die Geschöpfe mit Gott mehr oder weniger Aehnlichkeit haben; so kann es keine so vollkommne geben, über welche hinaus nicht vollkommnere gedacht werden könnten. Denn das göttliche Wesen ist unendlich, und deßhalb ein durch keine Nachahmung erreichbares Ideal. Weil also Gott seine Wesenheit, wie sie ist, d. i. in dieser ihrer Unendlichkeit schaut, die Ideen der Dinge aber, wenn man so reden darf, dadurch gewinnt, daß er erkennt, in wiefern, was außer ihm, aber nur durch ihn sein kann, mit seiner Wesenheit Aehnlichkeit und Unähnlichkeit hat; so muß es in ihm einen unerschöpflichen Reichthum von Ideen geben[1]).

So gäbe es also eine unendliche Vielheit von Ideen? Allerdings, und darin liegt kein Widerspruch. Es kann freilich keine endlose Zahl von Dingen dasein; aber was da ist, kann doch in's Unendliche vermehrt werden. Dies aber setzt voraus, daß das Mögliche der Zahl nach unendlich ist. Und obgleich unser Geist keine unendliche Vielheit denken kann; so folgt nicht, daß sie in sich undenkbar sei. Wenn Gott nichts der Zahl nach Unendliches erkännte; so würde er z. B. die Gedanken und Empfindungen der unsterblichen Geister, die ohne Ende vermehrt werden, entweder gar nicht oder erst nacheinander, wie sie werden, erkennen. Aber gerade deßhalb kann Gott unendlich viele Dinge denken, weil er nicht wie wir, eines nach dem andern, sondern in seiner Wesenheit, dem letzten Grunde jedes Möglichen und Wirklichen, alles mit einem Gedanken umfaßt. Daher sagt der h. Augustin: „Ob-

[1]) Ibid. n. 2. cf. lib. 1. c. 54. et c. 66. —

gleich es keine Zahl unendlicher Zahlen giebt, so ist dieselbe doch dem nicht unerfaßlich, dessen Wissen ohne Zahl ist[1])."

516. Aber einen Einwurf ganz anderer Art stellte Günther dem h. Thomas entgegen. Die obige Beweisführung, sagt er, stehe im Widerspruch mit dem Grundsatz des h. Lehrers: „daß wir in natürlicher Weise von Gott nur das erkennen, was er als Weltursache ist. Denn auf dem natürlichen Wege lasse sich jenes Superplus (der göttlichen Wesenheit) so wenig ausmitteln, als sich aus einer endlichen Wirkung auf eine unendliche Ursache schließen lasse, wenn diese nicht schon wo andersher bekannt sei." Aber ist es denn dasselbe, Gott nicht unmittelbar, sondern nur aus seinen Werken erkennen, und von Gott aus seinen Werken nur das erkennen, was er als Urheber dieser Werke ist? Wie wir nach dem h. Thomas, wenn wir Gott als unsern und aller Dinge Schöpfer erkannt haben zur, Erkenntniß dessen, was er, abgesehen von seinem Verhältniß zur Welt, in sich selber ist, namentlich aber zur Erkenntniß seiner Unendlichkeit gelangen, wurde an seinem Orte erklärt; der h. Thomas aber weist in aller Kürze auch an der Stelle selbst, die Günther tadelt, darauf zurück, indem er sagt, daß Gott allein darum dem Wesen nach unendlich sei, weil alles außer ihm der Beschaffenheit seines Wesens nach zu bestimmten Gattungen und Arten gehöre. Wenn nämlich Gott die erste Ursache alles Seins ist; so ist er selber, weil ursprungslos, reine Wirklichkeit, oder wie die neue Philosophie redet, schlechthiniges Sein, und als solches über alle Gattung und Art erhaben. Freilich ruft uns Günther durch die Hervorhebung des Wortes natürlich jene bei ihm wie stätig gewordene Anklage in's Gedächtniß, daß die Scholastik kein anderes Denken, als das begriffliche der Natur gekannt habe. Aber wir wissen auch schon, daß diese seine Anklage nur in seinen vorgefaßten Meinungen Grund hat, und haben namentlich gezeigt, daß jenes über alle Gattungen erhabne Sein beim h. Thomas nicht etwa das unbestimmte, sondern das allerbestimmteste, und nicht das allgemeine, sondern im geraden Gegensatz mit diesem das einzige Wesen ist, das als allgemeines gar nicht gedacht werden kann.

---

[1]) Quamvis infinitorum numerorum nullus sit numerus, non tamen est incomprehensibilis ei, cujus scientiae non est numerus.
De civ. Dei. lib. 12. c. 18. S. Thom. Summa. P. 1. q. 14. a. 12.

Es scheint also nicht schwer, gegen derlei Einwendungen die Beweise des h. Thomas für die Vielheit der möglichen Welten zu vertheidigen. Der h. Lehrer schließt aber dieselben mit einem Ausspruch, welcher die Anhänger der Lehre Günthers unsanft berühren möchte. „Hiedurch," sagt er, „wird die Behauptung gewisser Philosophen ausgeschlossen, die da sagen, aus der Erkenntniß, die Gott von sich selbst habe, fließe mit Nothwendigkeit diese bestimmte Ordnung der Dinge: als wenn Gott nicht, wie der katholische Glaube bekennt, mit freier Wahl das Einzelne bestimme und das Gesammte ordne[1])."

517. Hier folgen alsdann jene Worte, die Günther als Beweis anführt, daß in der Lehre des h. Thomas das Verhältniß zwischen dem Wissen und Wollen Gottes unbestimmt und schwankend sei. Was will er also in diesen Worten finden? „Die vielen Ordnungen (möglicher Welten) hätten nach dem h. Thomas einerseits ihren Grund in dem Verstande, der sich bestimmte Wirkungen feststelle, und in der Weisheit, welche jene Wirkungen geordnet hervorbringe; anderseits aber sei es die Güte, welche Gott zur Wahl einer aus den vielen Ordnungen bestimme." In der Anmerkung aber fügt Günther noch hinzu, jenachdem man das Wort producere mit „hervorbringen d. i. realisiren" oder das ordinate producere mit „Ordnung in die Vielheit bringen" übersetze, sei entweder die Weisheit allein die schaffende Kraft, oder die Güte allein der Grund der Schöpferthätigkeit. — Die Wahrheit aber ist, daß nach des h. Thomas sehr klarer und sehr bestimmter Lehre es weder der Verstand ist, der bestimmte Ordnungen feststellt, noch die Güte, welche unter diesen Ordnungen die Wahl trifft, und daß ebensowenig die Weisheit je als die allein schaffende Kraft dargestellt wird.

Wie wir gesehen haben, zeigt der h. Lehrer zunächst, daß die göttliche Macht nicht auf diese oder jene Wirkungen eingeschränkt,

[1]) Per hoc autem excluditur quorundam philosophorum positio dicentium, quod ex hoc, quod Deus se ipsum intelligit, fluit ab ipso de necessitate talis rerum dispositio, quasi non suo arbitrio limitet singula et universa disponat, sicut fides catholica profitetur. Sciendum tamen, quod quamvis divinus intellectus ad certos effectus non coarctatur, ipse sibi statuit determinatos effectus, quos per suam sapientiam ordinate producat, sicut Sap. XI. 21. dicitur: Omnia in numero, pondere et mensura disposuisti, Domine. Cont. Gent. lib. 2. c. 26.

sondern auf alles, was sein kann, ausgedehnt ist. Er schließt schon daraus, daß Gott nicht aus einer Nothwendigkeit, die in seiner Natur liege, sondern nach der freien Wahl seines Willens schaffe; damit aber diese Wahrheit allseitig begründet werde, beweist er, daß jene Nothwendigkeit auch nicht aus der Beschaffenheit des göttlichen Wissens und Wollens entspringe. Zwar bringt Gott alles mit Weisheit hervor; — denn es ist die Weisheit, welche alles nach den höchsten Ursachen beurtheilt, und das Viele zu dem einen höchsten Ziele ordnet[1]): — aber weil das göttliche Wissen jenen unermeßlichen Reichthum in sich schließt, darum kann auch die Weisheit die Dinge auf unzählige Weise zu dem einen Ziele, das gesteckt ist, ordnen. Nur der freie Wille entscheidet, auf welche Weise es erreicht werden soll.

Aber wer bestimmte das Ziel selber? Gott schafft und kann nicht anders schaffen, als seiner Güte wegen; das heißt, Gott schafft nicht, weil er gegen irgend wen verpflichtet, noch weil er irgend wessen bedürftig, sondern weil er gut ist; weil zu den Eigenschaften seines vollkommensten Wesens auch diese gehört, daß er geneigt ist, Andere durch seinen Reichthum zu beglücken. Er kann aus keinem andern Grunde schaffen; aber so wie darum doch diese Güte ihn nicht bestimmt, d. h. nöthigt, zu schaffen; so liegt in ihr auch kein Grund, daß er sei es der Welt im Ganzen, sei es den einzelnen Geschöpfen, einen bestimmten Grad von Vollkommenheit verleihe. Wenn er schafft, so muß die Schöpfung dies Ziel und Ende haben, sein heiligstes Wesen zu offenbaren, und dadurch die Geschöpfe zu beseligen: aber eben weil diese Offenbarung und Beseligung in einem immer höhern Grade möglich ist; so kann auch das durch die Schöpfung zu erreichende Ziel nur durch die göttliche Wahl seine Bestimmung erhalten. Aus doppeltem Grunde ist also der göttliche Wille, obschon er nothwendig ein gütiger ist, im Schaffen frei: erstlich, weil er das zu erreichende Ziel (dem Grade nach) bestimmt; zweitens, weil er unter den mannigfaltigen Wegen, auf welchen dies Ziel erreichbar ist, wählet. Es sagt demnach der h. Thomas, mit wenigen Worten wiederholend, was er anderswo ausführlicher gelehrt hatte, Gott könne zwar nichts wollen, als was gut ist: weil er aber unzähliges Gute erkenne; darum bringe auch sein Wille diese oder jene be-

[1]) Ibid. c. 24. n. 3.

stimmten Werke nicht aus Nothwendigkeit, sondern nach freier Verfügung hervor[1]).

518. Was also der h. Thomas lehrt, ist das gerade Gegentheil von dem, was Günther ihn sagen läßt. Es ist nicht der Verstand Gottes, der bestimmte Wirkungen festsetzt, und es ist nicht seine Güte, welche ihn für diese oder jene aus den möglichen Ordnungen der Dinge bestimmt; sondern eben weil das Wissen Gottes keine Wirkungen feststellt, noch die Güte Gottes irgend eine bestimmte Ordnung fordert: darum ist es die freie Wahl des Schöpfers, die bestimmt und entscheidet. Und liegt etwa in den Worten, auf die Günther sich beruft, irgend etwas, was diese Lehre auch nur verdunkele? Sie lauten: Quamvis divinus intellectus ad certos effectus non coarctetur, ipse tamen sibi statuit determinatos effectus, quos per suam sapientiam ordinate producat. Aber man braucht diesen Satz nur in Verbindung mit dem vorhergehenden, wie wir ihn oben (n. 516.) mitgetheilt haben, zu lesen, um sogleich zu sehen, daß das Fürwort ipse nicht auf divinus intellectus, sondern auf das Subject des vorhergehenden Satzes Deus bezogen werden muß. Und nun bemerke man noch den Zusammenhang der Gedanken. Der Heilige hatte gesagt: Gott werde nicht durch die Erkenntniß, die er von sich selbst habe, zu dieser oder jener Ordnung der Dinge genöthigt, sondern nach seinem Gutdünken (suo arbitrio) bestimme und füge er alles und jedes. Damit man also nicht etwa dieses göttliche Gutdünken für blinde Willkür, oder wie Günther redet, für einen Gedanken-Einfall halte, erinnert er an das, was er kurz vorher gezeigt hatte: Gott bestimme zwar die Werke, die er schaffe, nach seiner Wahl; aber darum sei doch sein Wirken immer ein weises: Statuit sibi determinatos effectus, quos per suam sapientiam ordinate producat.

Freilich will nun Günther hier eine Zweideutigkeit finden: soll man producere mit „hervorbringen", oder ordinate producere „mit Ordnung in eine schon bestehende Vielheit bringen" übersetzen? Woher doch derlei Zweifel? Kann der Satz des h. Thomas etwas anders sagen, als, was Gott hervorbringe, das bringe er in weiser Ordnung hervor? Ohne Zweifel heißt hier producere hervor-

[1]) Voluntas ad quaelibet se nata est extendere, quae ei intellectus sub boni ratione proponere potest. Si igitur divinus intellectus ad certos effectus non coarctatur, relinquitur, quod nec divina voluntas determinatos effectus de necessitate producit. Ibid. c. 27.

bringen, und wem könnte es einfallen, ordinate producere mit „Ordnung in eine schon bestehende Vielheit bringen" zu übersetzen? Wohl ist die Ordnung der Antheil, den die Weisheit an der Erschaffung hat; jedoch nicht sie, sondern der allmächtige Wille bringt hervor: weil dieser Wille keine blinde Macht ist, darum bringt Gott, was er hervorbringt, vermöge seiner Weisheit geordnet hervor.

519. Aber noch anderer Widersprüche beschuldigt Günther den englischen Lehrer. Daß Gott (aus den vielen möglichen) eine bestimmte Weltordnung mit Ausschluß aller andern wähle, streite sowohl mit dem Satze, daß die Güte Gottes alles wolle, was mit ihm eine Aehnlichkeit hat, als auch mit diesem andern, daß die Schöpfung vollkommen sein müsse, weil der Schöpfer vollkommen ist.

Aber hat der h. Thomas irgendwo den Satz, Gott wolle alles, was mit ihm eine Aehnlichkeit hat, aufgestellt? Man kann unter dem Wollen Gottes das Wohlgefallen an dem, was er hervorgebracht, die Liebe zu seinen Geschöpfen verstehen; und von dieser redend sagt der Heilige allerdings, daß Gott alles, was außer ihm ist, der Aehnlichkeit wegen, die es mit ihm habe, wolle. Man kann aber unter dem Wollen Gottes auch das schöpferische Wollen verstehen; und dann ist die Lehre des h. Thomas zwar, daß Gott alles, was er will, darum will, weil es mit ihm Aehnlichkeit hat, aber keineswegs, daß er alles will, was mit ihm Aehnlichkeit hat. Das schöpferische Wollen muß nämlich einen seiner Weisheit und Heiligkeit entsprechenden Grund haben; und diesen finden wir darin, daß Gott außer sich Wesen hervorbringe, denen er von seinem Guten mittheile und dadurch einige Aehnlichkeit mit sich verleihe. Eben daraus aber, weil dies der Grund des Schaffens ist, folgert der h. Thomas, daß Gott nicht anders als mit freier Wahl schaffen kann. Wie das? Die göttliche Vollkommenheit ist unendlich, und auf unendlich viele Weisen kann sie sich mittheilen. Wenn also jener Grund ein nöthigender Grund wäre: so müßte Gott unendlich viele Geschöpfe, die auf unendlich viele Weise an seiner Vollkommenheit Theil hätten, hervorbringen. — So lehrt also der h. Thomas nicht nur nicht, daß Gott alles wolle, was mit ihm Aehnlichkeit habe; sondern vielmehr, daß Gott nicht alles wollen kann, was mit ihm Aehnlichkeit haben würde[1]).

[1]) Deus volendo bonitatem suam, vult etiam alia a se, prout bonitatem ejus participant. Cum autem divina bonitas sit infinita, infinitis modis participabilis, etiam aliis modis, quam ab his crea-

Aber Günther hatte vorher eine Stelle des h. Thomas angeführt, in der es heißt, daß Gott, weil er sich will, auch alles andere wolle, insoweit es mit ihm Aehnlichkeit habe; dort nun scheint nicht von dem Wohlgefallen, das Gott an dem, was er geschaffen, sondern vom Beweggrund, weßhalb er schaffe, die Rede zu sein. Wir wollen darüber nicht streiten. Aber man bemerke, daß der Heilige nicht sagt, was Günther, um ihn eines Widerspruchs zu zeihen, ihn sagen läßt: Gott will alles, was mit ihm eine Aehnlichkeit hat," — sondern: „Sich wollend will Gott alles Andere, insofern es mit ihm Aehnlichkeit hat[1])." Denn so ausgedrückt kann dieser Satz den Sinn haben: Gott will alles, was er außer sich will, nur insofern oder nur deßhalb, weil es mit ihm Aehnlichkeit hat. Und wenn die unzweideutige Lehre des Heiligen, die wir eben mittheilten, so fordert noch vielmehr der Zusammenhang, in welchem die angeführten Worte vorkommen, diese und keine andere Erklärung. Der h. Thomas fragt, warum Gott nichts an sich (d. h. absolut) Unmögliches wollen könne; und einer der Gründe, die er anführt, ist: weil das an sich Unmögliche nichts anders ist, als das, was nicht sein, und deßhalb auch mit Gott, dem absoluten Sein, keine Aehnlichkeit haben kann. Wenn also in dem oben angeführten Satz der Grund liegen soll, weßhalb Gott solches nicht wollen könne; welchen andern Sinn kann er dann haben, wenn nicht diesen: Der letzte Grund alles göttlichen Wollens ist Gott selber; und darum kann er alles, was er außer sich will, nur insofern wollen, als es mit ihm einige Aehnlichkeit hat[2])?

520. Eine ähnliche Bewandtniß hat es mit dem andern Satz, durch den der h. Thomas sich selber widersprechen soll: „die Welt

turis, quae nunc sunt, participetur: si ex hoc, quod vult bonitatem suam, vellet de necessitate ea, quae ipsam participant, sequeretur, quod vellet infinitas creaturas infinitis modis participantes suam bonitatem; quod patet esse falsum.

Cont. Gent. lib. 1. c. 81. n. 3.

[1]) Deus volendo suum esse, quod est sua bonitas, vult omnia alia, in quantum habent ejus similitudinem.

Cont. Gent. lib. 1. c. 84.

Bei Günther S. 358.

[2]) Nach den obigen Worten fährt der h. Thomas fort: Secundum hoc autem aliquid repugnat rationi entis, in quantum non potest in eo servari hujusmodi similitudo primi esse, scilicet divini, quod est fons essendi. Non potest igitur Deus velle aliquid, quod repugnat rationi entis, in quantum hujusmodi.

müsse vollkommen sein, weil der Schöpfer vollkommen ist." Es läßt dieser Satz, der übrigens so ausgedrückt, so viel mir bekannt ist, beim h. Thomas nirgend vorkommt, eine doppelte Auffassung zu. Man kann damit nichts anders sagen wollen, als: die Welt könne nicht unvollkommen sein, also weder der Ordnung, noch irgend wessen ermangeln, das der Zweck, zu dem Gott sie bestimmte, erheische; und es kann in ihm auch die Behauptung liegen: die Welt müsse so vollkommen als möglich sein. Das Erstere lehren natürlicherweise wie der h. Thomas, so alle Theologen, und folgern daraus z. B., daß Gott nicht die Körperwelt allein ohne vernünftige Wesen erschaffen konnte; weil sie nämlich zwecklos gewesen wäre. Wenn aber der h. Lehrer ferner sagt: Gott habe außer den reinen Geistern auch die Körperwelt erschaffen, weil jene zwar die göttlichen Vollkommenheiten in höherem Grade, aber diese dieselbe auf eine andere, ihnen eigenthümliche Weise offenbare: so beabsichtigt er damit wohl einen Grund anzugeben, weßhalb Gott that, was er that, nicht aber, weßhalb er thun mußte, was er that. Denn nie und nirgend lehrt er, die Welt müsse so vollkommen sein, als es in Folge der Vollkommenheit Gottes möglich war. Im Gegentheil beweist er eben daraus, daß dies unmöglich ist, die freie Wahl des Schöpfers.

Wenn irgendwo, so hat der h. Thomas gerade an der Stelle, auf die Günther verweist, seine Ansicht klar und bestimmt ausgesprochen[1]). Er beweist, daß die göttliche Vorsehung die Welt nicht nach blinder Willkür, sondern nach weisen Gründen eingerichtet habe. Der Zweck auf den alle Dinge hingerichtet sind, ist die

[1]) Cont. Gent. lib. 3. c. 97. Günther verweist auf diese Stelle, insofern er den ihr zu Grunde liegenden Gedanken hervorhebt, und überdies des Vergleiches, durch den ihn der h. Lehrer zu verdeutlichen sucht, erwähnt. (S. 359.). Indessen setzt er unter diesen seinen Text als Belegstellen zwei Sätze des h. Thomas, die nicht nur jenen Gedanken nicht enthalten, sondern auch mit ihm in keiner näheren Verbindung stehen. Der erste ist derselbe, den er auf der vorhergehenden Seite angeführt hatte: Deus volendo suum esse etc. Der andere lautet: Detrahere ergo perfectioni creaturarum est detrahere perfectioni divinae, und dieser kommt Cont. Gent. lib. 3. c. 69. vor, wo der h. Thomas den Irrthum widerlegt, daß die Geschöpfe keine eigne Thätigkeit haben, sondern Gott alles in allen wirke. Man meine, sagt der h. Thomas, durch eine solche Behauptung Gott zu ehren; aber man verkleinere vielmehr seinen Ruhm. Denn eben darin offenbare sich die schöpferische Macht in höherem Grade, daß sie Wesen, die selbst thätig seien, hervorbringe.

göttliche Vollkommenheit; nicht als wenn dieser durch das Geschaffene irgend ein Zuwachs, sondern damit den Dingen, insofern es geschehen kann, eine Aehnlichkeit mit Gottes Vollkommenheit verliehen werde. Indeß jedes geschaffene Wesen ist von dieser Vollkommenheit nothwendig entfernt; um also den Dingen jene Aehnlichkeit vollkommner mitzutheilen, mußten sie verschiedenartig sein, damit, was in einem nicht vollkommen dargestellt werden kann, in verschiedenen auf verschiedene und deßhalb im Ganzen auf vollkommnere Weise dargestellt würde." (Man bemerke, daß der Heilige weder oben sagte: „so vollkommen als möglich," sondern: „vollkommner mitzutheilen;" noch auch hier: „auf die vollkommenste," sondern: „auf vollkommnere Weise dargestellt würde.") „Verschieden sind die Geschöpfe durch ihre Formen oder Wesenheiten: denn durch diese haben sie das ihnen eigenthümliche Sein. Da aber die Thätigkeit dem Sein entspricht, so ist mit der Mannigfaltigkeit der Formen auch die Mannigfaltigkeit des Wirkens gegeben. Eben weil die Form das Sein der Dinge bestimmt; können die Dinge der Form nach nur dadurch verschieden sein, daß sie dem göttlichen Sein, als dem höchsten Ideal, mehr oder weniger ähnlich sind: und weil der eigenthümlichen Wirksamkeit auch ein eigenthümlicher Zweck, der ja durch dies Wirken erreicht werden soll, entsprechen muß; so müssen die verschiedenen Dinge auch verschiedene, dem einen höchsten untergeordnete Zwecke haben."

„Aber von der Beschaffenheit der Formen hängt auch ihr Verhältniß zum Stoffe ab: indem einige ohne Stoff in sich selbst bestehen, andere aber des Stoffes als ihres Substrats bedürfen. Und weil Form und Stoff zu einem Wesen werden, so muß auch den verschiedenen Formen ein verschiedener Stoff entsprechen. Aus dieser Mannigfaltigkeit der Formen und Stoffe ergiebt sich sodann eine Mannigfaltigkeit der Eigenschaften, als welche in jenen substantiellen Prinzipien ihren Grund haben. Da endlich wie von der Form die Thätigkeit, so von dem Stoffe das Leiden abhängt; so müssen auch die Erscheinungen oder Accidenzen der Dinge und die Art, wie sie auf einander einwirken, je nach ihren wesentlichen Bestandtheilen, der Form und dem Stoffe, und den in ihnen gegründeten Eigenschaften mannigfaltig verschieden sein."

„Nicht bloß also die Unterscheidung der Wesen, sondern auch die unendliche Mannigfaltigkeit ihres Wirkens und Erscheinens hat in jener Weisheit ihren Grund, die von einem Ende des Alls

zum andern reicht, und alles nach Maß, Zahl und Gewicht geordnet hat (Weish. 8, 1. 11, 21.)."

Und wie bringt nun der h. Lehrer diese Wahrheit mit der Freiheit des schöpferischen Willens in Verbindung. Hören wir. „Wie die theoretische Vernunft von einem Prinzip, nämlich von der Definition, als der Erkenntniß des Wesens ausgeht, und durch Mittelsätze zum Schlusse fortschreitet: also beginnt auch die praktische Vernunft von dem Zwecke, als von ihrem Prinzip, und kommt durch die Mittel zu dem, was gewirkt werden soll. Aber das Prinzip der theoretischen Vernunft ist stets ein nothwendiges, und alle Sätze, durch welche der Beweis fortgeführt wird, müssen ebenfalls die einen aus den andern mit Nothwendigkeit fließen: dahingegen kann der Zweck der praktischen Vernunft ein freigewählter sein; und wenn er nothwendig ist, so bleibt noch eine Wahl unter den Mitteln, wofern der Zweck auf mehr als einem Wege erreicht werden kann. „So also ist es nothwendig, daß Gott seine Güte[1]) liebe; aber es folgt daraus nicht mit Nothwendigkeit, daß dieselbe durch die Schöpfung dargestellt werde, weil die göttliche Güte auch ohnedies vollkommen ist. Daß also Geschöpfe in's Dasein treten, hat zwar in der göttlichen Güte seinen Grund, aber hängt darum doch schlechthin von dem Willen Gottes ab. — Vorausgesetzt, daß Gott den Geschöpfen, dadurch daß er ihnen eine Aehnlichkeit mit sich verleiht, seine Güte, insofern dies geschehen kann, mittheilen will: so liegt darin zwar ein Grund, daß die Geschöpfe verschieden seien; jedoch folgt nicht mit Nothwendigkeit, daß ihnen dieses oder jenes Maß von Vollkommenheit verliehen, oder daß sie in dieser oder jener Anzahl hervorgebracht werden. Ist aber durch den göttlichen Willen die Zahl der Dinge, die sein sollen, und das Maß der Vollkommenheit, die jedwedes besitzen soll, bestimmt; dann liegt darin der Grund, daß sie eine solche Form, einen solchen Stoff u. s. w. haben. — Es leuchtet also ein, daß zwar die göttliche Vorsehung die Dinge nach einem Grunde ordnet, daß aber dieser Grund den göttlichen Willen zur Voraussetzung habe. — Und so wird hiedurch ein doppelter Irrthum ausgeschlossen; der Irrthum derjenigen nämlich, die behaupten, daß

[1]) Es ist hier unter Güte — bonitas — nicht die sittliche Eigenschaft, wodurch wir geneigt sind, Andern Gutes zu thun, sondern vielmehr die Beschaffenheit, welche ein Wesen in sich vollkommen und geeignet macht, Andere durch seinen Besitz zu beglücken, in Gott also das zu verstehen, wodurch er das höchste Gut ist.

alles schlechthin vom göttlichen Willen ohne Grund ausgehe . . . . und der Irrthum jener, die da meinen, daß die Ordnung der Ursachen aus der göttlichen Vorsehung nach (einem Gesetze der) Nothwendigkeit entstehe[1])."

521. So steht also die Lehre von der Vollkommenheit der Welt mit jener von der Vielheit der möglichen Welten nicht in Widerspruch; vielmehr werden wir durch sie ebensowohl als durch die Betrachtung der schöpferischen Allmacht, Weisheit und Güte zu dem Schlusse geführt, daß ohne freie Wahl des Schöpfers gar keine Schöpfung möglich, und deßhalb die Welt sowohl ihrem Dasein, als ihrer Beschaffenheit nach zufällig ist. Zufällig jedoch ist und heißt sie nicht in dem Sinne, daß es für ihr Dasein und ihre Beschaffenheit keinen Grund in der ewigen Weisheit gebe, sondern nur insofern, als dieser Grund kein nöthigender ist. Somit kann es wohl, was zu beweisen war, Aufgabe der Philosophie sein, die Vernünftigkeit, aber nimmermehr, die Vernunftnothwendigkeit der Welt zu beweisen. Günther hat gewiß Recht, wenn er bemerkt, daß wir, was in Gott verborgen ist, wenn auch durch kein sogenanntes absolutes oder aprioriſches Wissen, doch vermittelst

---

[1]) Sic igitur quod Deus suam bonitatem amet, hoc necessarium est: sed ex hoc non necessario sequitur, quod per creaturas repraesentetur, cum sine hoc divina bonitas sit perfecta. Unde quod creaturae in esse producantur, etsi ex ratione divinae bonitatis originem habeat, tamen ex simplici Dei voluntate dependet. Supposito autem, quod Deus creaturis suam bonitatem communicare, secundum quod est possibile, velit per similitudinis modum, ex hoc rationem accipit, quod sint creaturae diversae; non autem ex necessitate sequitur, quod secundum hanc vel illam perfectionis mensuram, aut secundum hunc vel illum numerum rerum. Supposito autem ex divina voluntate, quod hunc numerum in rebus statuere velit, et hanc unicuique rei perfectionis mensuram, ex hoc rationem accipit, quod habeat formam talem et materiam talem: et similiter in omnibus patet. — Manifestum igitur fit, quod divina providentia secundum rationem quamdam res dispensat, et tamen haec ratio sumitur ex suppositione voluntatis divinae. — Sic igitur per praemissa duplex error excluditur, eorum scilicet, qui credunt, quod omnia simplicem voluntatem sequantur absque ratione; qui est error loquentium in lege Saracenorum, ut Rabbi Moyses dicit; secundum quos nulla differentia est, quod ignis calefaciat, et infrigidet, nisi quia Deus ita vult. Excluditur etiam error eorum, qui dicunt, causarum ordinem ex divina providentia secundum modum necessitatis provenire. Quorum utrumque patet esse falsum ex dictis . Cont. Gen lib. 3. c. 97.

der Forschung über die Werke Gottes wenigstens zum Theil erkennen[1]): aber es scheint uns auch durch die Gründe des h. Thomas erwiesen, daß zu dem, was wir auf solchem Wege über Gott und die Schöpfung erkennen, eben die Contingenz der Welt und die Freiheit des Schöpfers gehören.

Was aber die synthetische Methode, die Philosophie des absoluten Wissens, betrifft; so tritt durch das Gesagte ihre gänzliche Unmöglichkeit immer mehr an's Licht. Sie ist unmöglich, weil sie vom Absoluten ausgehen will; die menschliche Vernunft aber das Absolute gar nicht durch es selbst, sondern nur vermittelst des Bedingten erkennt. Hat nun ferner die Welt in dem absoluten Sein und Leben Gottes keinen nothwendigen Grund; so läßt sich auch ihre Wirklichkeit und Beschaffenheit a priori nicht aus dem Wesen, sondern nur aus den freien Rathschlüssen Gottes erkennen. Somit würde die Vernunft, selbst wenn sie von dem Absoluten eine Anschauung hätte, dennoch das Bedingte in seiner Wirklichkeit durch diese nie erreichen. Denn etwas anderes ist es, die Wesenheit, etwas anderes, die freien Willensentschlüsse Gottes erkennen. Die Gottesgelehrten pflegen zu beweisen, daß die Engel, wenn sie gleich eine vollkommne Erkenntniß des menschlichen Wesens besitzen, dennoch, was ein Mensch bei sich mit Freiheit beschlossen hat, ehe er es selbst auf irgend eine Weise offenbart, nicht erforschen können: daß aber, was Gott mit freier Wahl von Ewigkeit beschlossen hat, der menschlichen Vernunft, bis es nicht die Werke oder das Wort Gottes offenbaren, verborgen ist; bedarf gewiß keines Beweises.

[1]) Eurysth. und Herakles. S. 4, wo jedoch dieser Gedanke eine sehr humoristische Einkleidung erhalten hat.

Fünftes Hauptstück.

Von der analytisch-synthetischen Methode.

522. Günther macht der Scholastik einen Vorwurf daraus, der intellectuellen Auffassung der Prinzipien die höchste Gewißheit beigelegt zu haben; weil nur dort Gewißheit sei, wo nicht bloße Erscheinungen, sondern auch das Sein erkannt werde, der menschliche Geist aber das Sein immer nur vermittelst der Erscheinungen, und überdies ganz und gar nichts mit Gewißheit erkenne, es sei denn er habe zuvor sich selbst erkannt. Wir erwiederten, daß die Scholastik ebensowohl als Günther nicht nur das Selbstbewußtsein zur Bedingung jeder mehr als unwillkürlichen Gewißheit machte, sondern auch alles Erkennen des concreten Seins, auch des eignen, für ein durch die Erscheinungen vermitteltes erklärten, daß sie aber nichtsdestoweniger den Prinzipien, durch welche Abstractes erkannt wird, mit Recht eine von der Erfahrung, ohne welche allerdings diese Erkenntniß nicht entsteht, unabhängige und insofern unmittelbare, d. i. aus den abstracten Begriffen selbst hervorgehende Gewißheit zuschrieb; daß endlich Günther mit der durch die Erscheinung vermittelten Erkenntniß des Wesens in der Wissenschaft keinen Schritt voranthun kann, ohne jene von der Erfahrung unabhängige Wahrheit und Gewißheit der abstracten Grundsätze alles Seins und Erkennens einzuräumen. Er bringt aber diese seine Theorie der Gewißheit in engste Verbindung mit der Frage, die uns jetzt beschäftigt.

Günther bekennt sich zur analytisch-synthetischen Methode, und wie er darauf dringt, daß unser menschliches Erkennen nur auf dem Wege der Analytik beginnen kann: so ist er nicht weniger bemüht zu zeigen, daß es erst durch die nachfolgende Synthesis die ihm eigene Vollendung und den höchsten Grad der Gewißheit empfängt. Er hatte gesagt, so lange wir nicht das Sein und zwar als Grund der Erscheinungen erkännten, sei unser Erkennen kein eigentliches Wissen[1]: später aber unterscheidet er zwischen dem

[1] Janusköpfe. S. 288.

Erkennen des Seins aus den Erscheinungen und der Erscheinungen aus dem Sein, und erklärt dann: „eigentliches Wissen gelte nur für die Erscheinung, insofern diese nicht bloß als solche gekannt und ergriffen, sondern aus dem Sein als ihrer Wurzel begriffen — erkannt werde." Das Sein aus der Erscheinung finden, ist also doch nur uneigentliches Wissen, das Günther auch Glauben nennen zu dürfen meint. Warum? „Dies Wissen," sagt er, „ist kein Schauen, und eben weil es kein Schauen, so ist es ein Glauben. Denn an mich selber als Sein an und für sich (als Substanz) muß ich glauben; weil ich es nicht schauen kann. . . . . So ist auch unser Gottesgedanke ein Glaube an Gott . . ." Aber so wie das bloße Kennen, worin die Erscheinungen nur als solche erfaßt werden, zum Erkennen oder Wissen wird, wenn die Erscheinungen aus dem Sein als ihrer Wurzel (die ich durch den Glauben gefunden habe,) begriffen werden: also wird auch jenes Glauben an mich als Sein zum (eigentlichen) Wissen erhoben, indem ich es als Bedingtes aus Gott seinem unbedingten Grunde begreife[1]).

Günther hatte hiedurch schon früher auf den Vorwurf, daß er sich in einem logischen Kreise bewege, geantwortet. Dieser Kreis sollte darin bestehen, daß der Geist, um seiner sicher und gewiß zu sein, Gottes Dasein voraussetzen müsse, und wiederum des Daseins Gottes nicht gewiß werden könne, wenn er nicht vorher sich selbst als reales Sein erkannt habe. Günther also erwiedert, daß der Geist seiner selbst gewiß werde, sobald er sich als Sein im Gegensatz zu seiner Erscheinung erkenne; zur Erkenntniß Gottes aber gelange er dadurch, daß er sich als bedingtes Sein erkenne. Jene frühere Gewißheit seines Seins könne ihm also durch diese Erkenntniß seiner Bedingtheit nicht verkümmert, wohl aber, indem sie ihn zur Erkenntniß Gottes führe, durch diese erhöht werden. Das Wissen des Geistes ist, wenn auch gewiß und sicher, doch unvollendet, vollendet sich aber in der Erkenntniß Gottes und seine Gewißheit nimmt dadurch an Sicherheit zu. — Hier also ist es, wo sich Günther sehr nachdrücklich für die Verbindung der analytischen und synthetischen Methode ausspricht, und für dieselbe in der Jacobsleiter, auf der die Engel auf- und niederstiegen, ein sehr passendes Gleichniß findet[2]). — Sehen wir nun, ob er diese Lehren mit Recht auch der Scholastik entgegensetzen konnte.

---

[1]) Ebend. S. 316. — [2]) Ebend. S. 257. ff.

523. Wenn Günther zunächst sagt: das Wissen der Natur um sich sei kein eigentliches Wissen, weil es nur ein Wissen um ihre Erscheinungen, und nicht auch um ihr Sein als Lebensprinzip sei; und dann später doch auch das Erkennen des Seins aus den Erscheinungen als uneigentliches Wissen und nur das Begreifen der Erscheinungen aus dem Sein als eigentliches Wissen bezeichnet: so ist zwar in seinen Gedanken, in dem, was er sagen will, kein Widerspruch enthalten, aber die Ausdrucksweise gewiß nichts weniger als glücklich. Es ist uns schon bekannt, daß auch die Scholastiker die intellectuelle Erkenntniß von der sinnlichen dadurch unterscheiden, daß diese in den Erscheinungen hafte, jene aber zum Sein und Wesen dringe (n. 89); und wir haben gezeigt, daß jede intellectuelle Vorstellung, auch wenn sie zunächst nur Erscheinungen zum Inhalt hat, diese stets auf die Substanz bezieht (n. 98.); nach der sehr ausdrücklichen Lehre der Scholastik aber die Erkenntniß der Erscheinung erst dann sich vollendet, wenn die Erscheinung aus der Substanz, welche durch sie gefunden war, begriffen wird (n. 101.). Wo aber die Scholastiker mit Aristoteles erklären, daß nur das Erkennen des Realgrundes Wissen heiße (n. 87.); unterscheiden sie die Erkenntniß des Grundes aus der Erscheinung oder Wirkung als das unvollkommne Wissen von dem vollkommnen, das in der Erkenntniß der Wirkungen aus der Ursache besteht. Bestimmter und klarer also drückten sie den Gedanken Günther's aus, indem sie sagten: nur wo das Wesen oder Sein und nicht bloß Erscheinungen erkannt werden, ist intellectuelles Erkennen oder Wissen; wo aber das Wesen aus der Erscheinung, da ist das Wissen unvollkommen, wo die Erscheinung aus dem Wesen erkannt wird, vollkommen.

Wenn Günther aber das Erkennen des Seins aus der Erscheinung deßhalb, weil es kein Schauen ist, Glauben nennt: so ist das insofern von Wichtigkeit, als er dadurch zu der irrigen Ansicht, die er über das Verhältniß des Wissens zum (religiösen) Glauben aufstellt, den Weg öffnet. Wie wir nämlich aus der Welt durch das aposteriorische Wissen, das Günther Glauben nennt, Gott, und dann aus Gott auf vollkommnere Weise die Welt erkennen; so meint Günther, könnten wir auch den Inhalt der christlichen Offenbarung, nachdem wir ihn durch den Glauben aufgefaßt, aus Gott seinem höchsten Grund begreifen, und folglich auch hier den Glauben in eigentliches Wissen verwandeln. Bei Fortsetzung unserer theologischen Abhandlungen werden wir auf diese

Behauptung näher eingehen und dort auch fragen müssen, ob das Erkennen der Ursache aus den Wirkungen deßhalb, weil es kein Schauen ist, mit Recht Glauben genannt werde; in gegenwärtiger Untersuchung genügt es, die Abweichung vom Sprachgebrauch bemerkt zu haben.

524. Aber wie dachten die Scholastiker über das Verhältniß jenes doppelten Wissens und die Vervollkommnung des einen durch das andere? Zuvörderst hatte Günther von ihnen die Einrede, daß seine Methode an den Gebrechen des circulus logicus leide, gewiß nicht zu fürchten. Denn wo sie, was Aristoteles über diese fehlerhafte Beweisführung sagt, erklären; pflegen sie aufmerksam zu machen, daß man in dieselbe nicht etwa auch dadurch gerathe, daß man zuerst aus der Wirkung die Ursache und hinwiederum aus der Ursache die Wirkung beweise[1]). Sie nennen dieses den regressus demonstrativus, und zeigen die Möglichkeit und die Vortheile desselben. Wenn wir aus einer Wirkung das Dasein, und auch einigermaßen wenigstens die Beschaffenheit der Ursache gefunden haben; so können wir diese Erkenntniß durch ferneres Nachdenken unter Benutzung anderweitiger Kenntnisse ausbilden. Indem wir sodann aus der Ursache zur Wirkung zurückkehren, erlangen wir von dieser, wenn nicht immer eine umfassendere, doch eine von der früheren verschiedene, höhere Erkenntniß. Denn die erste, von welcher wir ausgingen, war eine Erkenntniß der Erfahrung; die spätere aber ist eine speculative, in welcher die Sache aus ihrem Grunde und den allgemeinen Gesetzen des Seins und Werdens begriffen wird[2]).

Wir haben auch schon gesehen, wie die Scholastiker diese Methode in Anwendung brachten. Suarez erklärte uns, wie wir

---

[1]) Toleti in Arist. lib. 1. post. c. 3. q. 1. Conimbricenses. ibid. Cf. S. Thom. de coelo. lib. 2. lect. 16. Mauri quaest. Vol. 1. q. 68.

[2]) Quamvis existentia effectus cognoscatur ante causam, id fit imperfecte et particulariter; at postquam demonstratio accedit, eam universaliter cognoscimus et certius et clarius, quod docuit expresse Aristoteles. Post. lib. 1. c. 24. . . . . Dices: si illa cognitio effectus fuit imperfecta et particularis, cum per eam pervenimus in causam, etiam cognitio causae erit imperfecta: — dico non ita esse; nam illa cognitio effectus fuit via ad causam inveniendam: tamen ex ipsa causa inventa et aliis intellectus speculationibus perfectius cognoscimus causam, adeo ut per eam regrediamur ad effectum universaliter cognoscendum, quod ignotum erat ante causam. Tolet. l. c.

aus der ersten unvollkommnen Kenntniß, die wir durch Beobachtung von dem Erscheinen der Körper erhalten, den Weg zur Substanz finden; dann aber aus dieser die Erscheinungen selbst auf eine befriedigendere Weise, weil aus ihrem Grunde, erkennen (n. 101.). Ebenso finden wir durch die Betrachtung unseres Denkens unsern Geist als ein intellectuelles Prinzip. Nachdem wir ihn aber in dieser seiner Eigenthümlichkeit erkannt, und die Beschaffenheit, welche ihm die Freiheit von der Materie verleihen muß, durchdacht haben; begreifen wir, was wir von seiner intellectuellen Thätigkeit durch Erfahrung kannten, und namentlich, woher seinem Denken die Sicherheit und Gewißheit komme. Denn sein Denken ruht auf den Prinzipien; ebendeßhalb aber, weil diese sind, was sie heißen, Anfänge des intellectuellen Erkennens, so können sie nur in der Natur des Erkenntnißvermögens selbst ihren Grund haben. Das aber verbürgt uns ihre Wahrheit: denn weil Falsches für Wahres erkennen, so viel ist, als nicht erkennen; so kann es nicht in der Natur der Erkenntnißkraft liegen, in ihrer Thätigkeit durch irrthümliche Prinzipien bestimmt zu werden. Wenn jedoch deßhalb Aristoteles im Eingang zur Seelenlehre bemerkt, daß diesem Zweig der Philosophie daher eine besondere Gewißheit komme, daß er das intellectuelle Licht selber zu seinem Gegenstande mache: so hebt Suarez hervor, daß die Erkenntniß der Prinzipien, welche wir in der Psychologie durch die Betrachtung der Vernunft gewinnen, in der Metaphysik ihre Vollendung und eine noch höhere Gewißheit erhält; indem wir nämlich die Vernunft selbst aus ihrem höchsten Grunde, der göttlichen Weisheit, begreifen. Weil wir durch diese Fähigkeit Theil haben an dem göttlichen Licht, muß sie, wie beschränkt sie auch sein möge, in ihrer Sphäre und Art vollkommen sein[1]).

525. Es ist aber dieser Weg, die Gewißheit unsers Erkennens zu begründen von jenem, den Carteſius einschlug, sehr verschieden.

---

[1]) Ad augendam hanc certitudinem circa prima principia plurimum conferre potest consideratio ipsius luminis intellectualis, quo ipsa prima principia manifestantur et reflexio circa illud et reductio ad fontem, unde dimanat, scilicet ipsum lumen divinum. Sic enim recte colligimus, prima principia vera esse, quia ipso naturali lumine immediate et per se vera ostenduntur, quia in hujusmodi modo assentiendi non potest hoc lumen decipi aut ad falsum inclinare, quia est participatio divini luminis in suo genere et ordine perfecta. Metaph. disp. 1. sect. 4. Vergl. hier n. 59.

Das Bewußtsein, in dem wir nichts als unser individuelles und concretes Dasein finden, ausgenommen, erklärte Cartesius jede Erkenntniß, auch die der Prinzipien, so lange für zweifelhaft, bis wir dafür in der Wahrhaftigkeit Gottes eine Bürgschaft gefunden hätten. Damit hatte er es unmöglich gemacht, Gott selbst und in ihm jene Bürgschaft zu finden. Die Scholastiker aber weisen zuerst in dem Bewußtsein des Geistes den nächsten Grund nach, weßhalb uns die Wahrheit sowohl der Prinzipien als auch der Erfahrung gewiß ist. Nachdem sie sodann, im Lichte der höchsten Grundsätze die Welt der Erfahrung betrachtend, Gottes Dasein und Beschaffenheit erkannt haben; begreifen sie aus dem Schöpfer, dem höchsten Grunde alles Seins und aller Wahrheit, sowohl die Bedeutung der Prinzipien, die sie erkannten, als auch die Fähigkeit des Erkennens selber. Indem sie aber auch für das Sein und die Beschaffenheit der Körperwelt in dem Schöpfer selbst die letzten Gründe zu finden trachteten; dehnten sie die analytisch-synthetische Methode über das ganze Gebiet unsers Erkennens aus. Daher sagt der h. Thomas, „das Zeitliche (Geschaffene) und Ewige stehe zu unserer Erkenntniß in dem Verhältniß, daß das eine durch das andere erkannt werde. Denn auf dem Wege der Erfindung (Analytik) gelangen wir durch die zeitlichen Dinge zur Erkenntniß des Ewigen, weil das Unsichtbare Gottes durch die erschaffenen Dinge kennbar und sichtbar ist; auf dem Wege der Beurtheilung (Synthesis) aber urtheilen wir nach dem schon erkannten Ewigen über das Zeitliche[1])."

Maurus aber eröffnet, wie wir schon bei anderer Gelegenheit bemerkten (n. 87), mit eben dieser Lehre seine philosophischen Untersuchungen, und beachtenswerth ist, was er über die Vorzüge der Erkenntniß der Dinge aus ihrem höchsten Grunde sagt. „Die Erkenntniß ist ihrer Natur nach Ausdruck und Darstellung, durch die es geschieht, daß die Dinge ihrem idealen Sein nach in dem Erkennenden wieder erzeugt werden; sie kann also nur dann vollkommen sein, wenn die Dinge in dem erkennenden Geiste nicht

[1]) Haec duo, scilicet temporalia et aeterna comparantur ad cognitionem nostram hoc modo, quod unum eorum est medium ad cognoscendum alterum. Nam secundum viam inventionis per res temporales in cognitionem devenimus aeternorum, secundum illud Apostoli ad Rom. 1. Invisibilia Dei per ea, quae facta sunt, intellecta conspiciuntur. In via vero judicii per aeterna jam cognita de temporalibus judicamus. S. p. 1. q. 79. a. 9.

anders als in sich selbst sind. Dazu wird aber erfordert, daß eben das, was Grund des realen Seins der Dinge ist, auch der Grund sei, aus dem sie erkannt, d. h. ihrem idealen Sein nach im Geiste sind[1])." „Hieraus," fährt er fort, „ersieht man, weßhalb Gott nur dann vollkommen erkannt wird, wenn er nicht aus Anderm, sondern aus sich selbst erkannt wird. Denn Gott ist sich selbst Grund des Seins, und wird also seinem Grunde nach erkannt, wenn er durch sich selbst, seinem eignen Wesen nach, erkannt wird. Das Geschöpf aber kann nicht aus sich selbst, sondern nur aus Gott vollkommen erkannt werden; weil es nicht durch sich selbst, sondern nur durch Gott Dasein hat."

Und weil Günther, was die Scholastiker von der Unmittelbarkeit der Prinzipien lehrten, mißverstehend, ihnen glaubte entgegensetzen zu müssen, daß die Anschauung keineswegs immer die vollkommenste Erkenntniß sei; so hören wir Maurus ferner erklären, „daß durchaus nichts Geschöpfliches durch Anschauung vollkommen erkannt werde. Die Anschauung als solche offenbart nur, was der Gegenstand in sich selbst ist und seinem concreten Dasein nach enthält. Wenn also der Engel z. B. von dem Menschen nur das erkännte, was ihm die Anschauung des menschlichen Wesens offenbart; so würde seine Erkenntniß viel unvollkommner sein, als unsere nicht intuitive, durch welche jedoch der Mensch aus seinen Ursachen, und namentlich aus der göttlichen Wesenheit erkannt wird[2])."

---

[1]) Perfecta cognitio nihil est aliud, quam perfecta repraesentatio rei cognitae; repraesentatio autem rei cognitae tum solum est perfecta, cum res ita ponitur in mente, sicut est a parte rei. Ad hoc autem requiritur, ut id, quod est ratio et causa, propter quam res ponitur a parte rei secundum esse reale, sit ratio et causa, propter quam res cognoscitur et ponitur in mente secundum esse intentionale cogniti. Quaest. Vol. I. p. 1.

[2]) Cognitio intuitiva entis incausati est perfecta, quia in ea cognoscitur propter se ipsam, quod est propter se ipsum. At cognitio intuitiva entis causati est imperfecta, quia in ea cognoscitur propter se ipsum, quod non est propter se ipsum, sed propter causam (a se) distinctam . . . . Falsum est igitur, quod cognitio intuitiva, qua Angelus cognoscit hominem per seipsum sit perfectior non intuitiva hominis. Cognitio enim, qua cognoscitur homo per omnes causas et praesertim per divinam essentiam, quae est causa adaequatissima hominis, est multo perfectior cognitione intuitiva hominis. Ibid.

Aber treffen dann nicht hier die Scholastiker mit ihren Gegnern, den Vertheidigern der intellectuellen Anschauung, zusammen? Denn auch diese berufen sich darauf, daß die Dinge in der Ordnung erkannt werden müssen, in der sie sind, und daß deßhalb nichts Geschaffenes aus sich selbst, sondern nur aus Gott erkennbar ist. Allein wie wir schon an seinem Orte bemerkten, etwas anderes ist es, gar nicht erkannt, etwas anderes, nicht vollkommen erkannt werden. Darin also irren jene, welche die Speculation vom Absoluten beginnen wollen, daß sie die vollkommne Erkenntniß für die einzig mögliche halten, und den Menschen, der wie im leiblichen, so im geistigen Leben vom Unvollkommnen beginnt, dort anfangen lassen, wo er endigen muß. — Die Scholastik hingegen fand auch darin einen Grund, die Erkenntniß der Dinge aus ihren höchsten Ursachen für die vollkommenste zu erklären; weil nur in ihr der denkende Geist zur Ruhe komme, und jene Befriedigung finde, die er im Durste nach Wahrheit sucht. Sie erklärte somit für das Ziel und Ende, was jene ihre Gegner zum Ausgangspunkte machen.

526. Aber wir werden diesen Gedanken der Scholastik erst dann vollständig auffassen, wenn wir betrachten, wie sie die verschiedenen philosophischen Wissenschaften untereinander ordneten, und dieser Ordnung gemäß die Aufgabe der Metaphysik bestimmten. Sie theilten die philosophischen Wissenschaften zunächst nach ihrem Gegenstande in solche, welche die menschliche Thätigkeit, und in solche, welche die Dinge zum Gegenstand haben, ein. Zu der ersten gehören die Logik und die Ethik, zu den andern die Physik, Mathematik und Metaphysik. Wie also die Logik, die Thätigkeit des Denkens erörternd, den Weg zur philosophischen Erkenntniß bahnen, und auf demselben uns mit Sicherheit leiten; so soll die Ethik nach den schon gewonnenen Erkenntnissen unser Leben ordnen, und ihm die Richtung auf das höchste Gut, das wir kennen gelernt haben, verleihen. Es ward schon erklärt (n. 68), wie das Gebiet der Physik, Mathematik und Metaphysik nach den drei Graden der Abstraction bestimmt wurde; hier ist von größerer Bedeutung, die Aufgabe, welche man in diesen Wissenschaften sich setzte, und den Weg, den man in ihnen ging, in's Auge zu fassen.

In der Physik und Mathematik strebte man die Welt, d. h. das Ganze der geschaffenen Dinge, und alle Arten derselben, die Gesetze ihres Werdens, Daseins und Wirkens insofern zu erkennen, als sie aus ihnen selbst durch Beobachtung und Nachdenken erkannt werden können. Es pflegten also die Scholastiker mit Ari-

stoteles zunächst über die Welt als ein Ganzes, über ihre Größe, Dauer, Entstehung zu forschen; alsdann in der Bewegung der Gestirne die allgemeinsten Ursachen des Entstehens und Vergehens der Dinge zu betrachten; und nun erst die Lehre der Körperwelt, die uns hier auf Erden umgiebt, zu beginnen. Von der Untersuchung über die Bestandtheile und Eigenschaften aller Körper gingen sie zu der Frage nach den Gesetzen der Erzeugung über, und suchten dann wie den Ursprung so das Wesen, die Eigenschaften und Kräfte der lebenden Geschöpfe zu erforschen, von den unvollkommnen zu den vollkommnen aufsteigend. Daher endigte ihre Physik mit der Anthropologie. Weil sie aber demzufolge einen großen Theil desjenigen umfaßte, was man seit Wolf unter dem Namen der Kosmologie und Psychologie als Theile der Metaphysik behandelt; so fragt es sich, in welchem Verhältniß dagegen bei den Alten die Metaphysik zu den übrigen philosophischen Wissenschaften und namentlich zur Physik, Psychologie und Logik stand.

Alle die mannigfaltigen Wahrheiten, welche die verschiedenen Wissenschaften betrachten, haben unter sich einen mehr oder weniger innigen, wenn auch oft verborgnen Zusammenhang; und je mehr der aufmerksame Forscher diesen durchschaut, desto vollkommner erkennt er das Absolute und Beste, welches wie die erste Ursache und das letzte Ziel aller Dinge, so auch der tiefste Grund jeder Wahrheit ist. Dies Verhältniß aller bedingten Wahrheiten zu der einen absoluten und den in ihm gegründeten Zusammenhang aller Wissenschaften zu erforschen, ist die Aufgabe der Metaphysik. Die in den übrigen Wissenschaften erworbenen Kenntnisse benutzt sie, um zunächst die höchsten Grundsätze alles Erkennens und die allgemeinsten Gesetze alles Seins schärfer zu bestimmen und allseitig zu beleuchten: sodann trachtet sie aus allem, was jene Wissenschaften, eine jede in ihrem Gebiete, lehren, d. h. aus der besten und reichsten Erkenntniß sowohl der äußeren Welt, als des innern Seelenlebens Gott den Absoluten in der Fülle seines unwandelbaren Seins und der Unermeßlichkeit seiner Macht kennen zu lernen; um dann aus ihm nicht nur den Ursprung der Dinge und den allgemeinen Zweck der Welt, sondern auch, was die untergeordneten Wissenschaften über die verschiedenen Geschöpfe, ihr Wesen, Dasein und Leben lehren, wenn nicht bis in's Einzelne, doch den wichtigsten Punkten nach zu erklären, und somit aus der höchsten Ursache zu begründen. Indem sie dieses leistet, vollendet

sie unser Wissen auch insofern, als sie uns die Dinge in der Ordnung erkennen läßt, in welcher sie werden und sind[1]).

527. Deßhalb schließt auch die Metaphysik jene Weisheit in sich, zu welcher wir schon durch unsere natürlichen Kräfte befähigt sind. Unter Weisheit versteht man oft nur jene Kenntniß, womit wir die für einen Zweck geeigneten Mittel wählen, und in diesem Sinne wird sie auch von jedem Künstler ausgesagt. Wiederum bezeichnen wir auch durch Weisheit ganz im allgemeinen die Fähigkeit, jedes Ding nach seinem Werthe zu beurtheilen. Aber im engen und eigentlichen Sinne des Wortes bedeutet wie bei Aristoteles, so bei den Scholastikern Weisheit so viel als Erkenntniß der Dinge aus ihren höchsten Ursachen. Vernehmen wir, was man demgemäß von dem Verhältniß der Weisheit zu den andern Vollkommenheiten der Erkenntnißkraft zu sagen pflegte.

Man nannte diese virtutes intellectuales, weil sie die Vernunft zur Betrachtung der Wahrheit, wie die sittlichen Tugenden den Willen zur Uebung des Guten, tauglich und geschickt machen. Es kann aber das Wahre, also fährt der h. Thomas fort[2]), entweder unmittelbar durch sich selbst, oder durch ein anderes erkannt werden. Zunächst also bedarf die Vernunft der Fähigkeit, die Wahrheiten, die durch sich selbst einleuchten, zu erkennen, d. i. des habitus principiorum, den man auch intellectus nennt, insofern mit diesem Worte nicht das Erkenntnißvermögen selbst, sondern nur eine es vervollkommnende Eigenschaft bezeichnet wird; wir wollen es in diesem Sinne mit Einsicht übersetzen. — Was nicht durch sich selbst, sondern durch Anderes erkannt wird, wird durch Forschung erkannt, und muß deßhalb als ein Ziel, wohin der denkende Geist zu gelangen sucht, betrachtet werden. Es kann aber dieses nur das Letzte in einer Art von Dingen z. B. das Wesen des Menschen, und es kann das Letzte im ganzen Gebiete des menschlichen Erkennens sein. Und weil das seiner Natur nach Frühere und Bekanntere in unserer Erkenntniß das Spätere ist; so muß das Letzte auf dem Gebiete unserer Forschung sein, was seiner Natur nach das Erste und Erkennbarste ist — Gott. Es ist also die Weisheit, welche die Vernunft befähigt, dieses absolut Letzte zu betrachten, und nach ihm alles andere richtig zu beurtheilen und zu ordnen. Denn nur durch eine Zurückführung auf die höchsten Ursachen ist ein vollkommnes und über alles ausgedehntes

[1]) Mauri. Quaest. Vol. 1. q. 18. — [2]) Summa. p. 1a 2ae. q. 57. a. 2.

Urtheil möglich. — Insofern aber die Vernunft, von den unmittelbaren Erkenntnissen ausgehend, nur zu dem Letzten oder Höchsten in einer oder der andern Art des Erkennbaren fortschreitet; ist sie zwar zu einem Wissen, aber noch nicht zur Weisheit gelangt. Daraus ersieht man, weßhalb es mancherlei Wissen und viele Wissenschaften, aber nur eine Weisheit giebt. So also sind die drei virtutes intellectuales, die Einsicht (intellectus), das Wissen (scientia) und die Weisheit (sapientia) ihrem Inhalte nach verschieden. Was ist aber ferner über ihr gegenseitiges Verhältniß zu bemerken?

Insofern jedes Wissen auf den Prinzipien, die ihm eigen sind, ruht, und aus ihnen sich wie aus seinen Keimen entwickelt; steht es zur Einsicht in dem Verhältniß der Abhängigkeit, und dies pflegen auch die Scholastiker von der Wissenschaft zu bemerken. Aber müßten sie nicht dasselbe von der Weisheit behaupten? Die Einsicht enthält ja nicht bloß die Prinzipien der besonderen Wissenschaften, sondern auch und zuvörderst jene höchsten Grundsätze, von denen die Wissenschaft der Wissenschaften, die Metaphysik, ausgeht, um zur Weisheit zu gelangen: auch diese wäre also der Einsicht untergeordnet. Sie wäre es, wenn sie sich darauf beschränkte, Gott und die übersinnliche Welt zu beweisen: aber weil es ihr als der höchsten Wissenschaft eigen ist, nachdem sie Gott und in ihm die letzten Gründe alles Wahren erkannt hat, aus diesem sowohl ihre eignen Prinzipien, als auch den Inhalt der übrigen Wissenschaften tiefer zu begründen; so ist die Weisheit vielmehr als ein Höheres und Vorzüglicheres, dem sowohl die Einsicht als das Wissen untergeordnet sind, zu betrachten[1]). Wenn der Mensch zu ihrer Vollendung gelangen und in ihrem ruhigen und ungestörten Genusse verharren könnte; so würde er dadurch jene ihm natür-

[1]) Scientia dependet ab intellectu sicut a principaliori; et utrumque dependet a sapientia sicut a principalissimo, quae sub se continet et intellectum et scientiam, ut de conclusionibus scientiarum dijudicans et de principiis earundem. ibid.

Cf. Suarez. Metaph. Disp. 1. s. 5. wo wir unter anderm lesen: Circa ipsamet prima principia versatur nobiliori modo sapientia: quia intellectus simplici tantum modo versatur, ferendo judicium ex naturali et immediata efficacitate naturalis luminis intellectus: sapientia vero, reflexionem faciens supra ipsummet lumen et originem illius contemplans, a qua ipsum habet totam certitudinem, illud assumit ut medium ad veritatem et certitudinem principiorum demonstrandum; hic autem modus judicandi videtur altior magisque comprehensivus.

liche Glückseligkeit besitzen, welche auch die heidnischen Weltweisen und namentlich Aristoteles für das Ziel und Ende des Menschen erklärten[1]). Wir sagen die natürliche Glückseligkeit, und wollen damit jenen dauernden Zustand bezeichnen, in welchen der Mensch durch vollendete Ausbildung der in seinem Wesen liegenden Fähigkeiten versetzt würde. Auch zu dieser kann er im gegenwärtigen Leben durch eigene Anstrengung nicht gelangen. Statt uns aber nur von den Hemmnissen dieses irdischen Daseins zu befreien, und durch den freien Gebrauch unserer geistigen Kräfte in den Stand zu setzen, auf dem oben bezeichneten Wege ihn, den Schöpfer, aus den Geschöpfen und hinwiederum aus ihm die Geschöpfe zu erkennen: hat es Gott in seiner unaussprechlichen Liebe gefallen, uns zu einer über alle natürlichen Kräfte des Geistes erhabnen Glückseligkeit, zur Anschauung seines Wesens zu berufen, damit wir ihn und aus ihm alle Dinge auf jene Weise, die nur ihm natürlich ist, erkennen.

528. Hiemit wäre zur Genüge dargethan, daß die Scholastiker bei allem Festhalten an der analytischen Methode die Vereinigung der synthetischen mit derselben nicht etwa bloß für möglich, sondern auch für nothwendig hielten, damit die Philosophie das Ziel, welches sie anstrebt, die Vollendung des menschlichen Wissens durch die Weisheit erreiche. Weil aber Günther die Frage, ob auf dem Wege der Synthesis die Gewißheit erhöht werde, in den Vordergrund drängt; so wollen wir auch darüber noch die Scholastik vernehmen.

Zuvörderst aber warf diese die Frage auf, ob es überhaupt eine größere und geringere Gewißheit geben könne. Der Grund, es in Zweifel zu ziehen, ist, weil erst dann wahre Gewißheit eintritt, wann wir mit Beseitigung jedes Zweifels und ohne alle Furcht zu irren für wahr halten. Entweder also ist noch irgend ein Zweifel vorhanden, und dann sind wir nicht gewiß; oder jeder Zweifel ist ausgeschlossen, und dann, scheint es, können wir nicht gewisser werden. So ist niemand unschuldig, der sich mit irgend einer Schuld befleckt hat, und darum kann von den wahrhaft Unschuldigen der eine nicht unschuldiger als der andere sein. — Indessen, wie Suarez bemerkt[2]), man muß in der Gewißheit nicht

[1]) Unde beatitudo naturalis hominis non in aliquo actu intellectus principiorum, sed in actu et contemplatione sapientiae consistit, dicente Aristotele (Ethic. lib. 6. c. 12.), quod sicut sanitas est quaedam felicitas corporis, ita sapientia est felicitas animae.
Suar. Metaph. Disp. 1. sect. 5.

[1]) De fide. disp. 6. sect. 5.

bloß die Entfernung des Zweifels, die als etwas Negatives allerdings keine Grade hat, sondern auch das positive Fürwahrhalten, das stärker und schwächer sein kann, betrachten. Obgleich die Gewißheit erst eintritt, wenn das Fürwahrhalten ohne alle Unsicherheit ist, und deßhalb hiernach definirt wird; so besteht sie doch nicht in dieser Ausschließung des Zweifels, sondern in der Festigkeit des Fürwahrhaltens. Man muß sie also auch nicht sowohl der Unschuld, als vielmehr der Entschlossenheit des Willens für das Gute vergleichen. Wie diese je nach der Liebe zur Tugend, aus welcher sie entspringt, in dem einen Unschuldigen größer als im andern sein kann; so wird auch je nach der Einsicht in die Wahrheit des Erkannten die Festigkeit des Fürwahrhaltens größer oder geringer sein.

529. Wenn aber dem also ist, so muß auch jenes Begreifen des Wahren aus seinen höchsten Gründen, das die Scholastiker Weisheit nennen, die Gewißheit unserer Erkenntnisse vermehren. Zuvörderst führt die Weisheit sowohl die Prinzipien, als auch die ferneren Lehren der besonderen Wissenschaften auf die höchsten Grundsätze der Metaphysik zurück. Indem sie aber ebendadurch den Zusammenhang und die mannigfaltigen Verhältnisse, worin alle Wahrheiten untereinander stehen, enthüllt; erweitert sie nicht bloß den Umfang unseres Wissens, sondern vervollkommnet auch die Erkenntniß der einzelnen Wahrheiten, die einen durch die andern beleuchtend. Weil ferner unter den Wahrheiten die höchsten und allgemeinsten unserer Vernunft mehr als alle übrigen einleuchten; so muß auch deßhalb die Gewißheit unserer Erkenntnisse durch jene Zurückführung auf die höchsten Gründe gesteigert werden. — Indessen so lange diese Gründe nur die abstracten Sätze der Metaphysik sind, ist dies noch nicht jene Vollendung des Wissens, welche man auf dem Wege der Synthesis anstrebt. Zu dieser gelangen wir, wenn wir nicht von dem höchsten Grundsatz und dem allgemeinsten Begriffe, sondern von dem höchsten Wesen als der Ursache von Allem beginnen. Wir betrachten in seinem nothwendigen, reinsten, unendlichen Sein den letzten Grund aller und jeder Wahrheit, in seiner Weisheit die Urbilder aller Dinge, die sind und sein können, begreifen aus seiner Willensmacht, wie das, was nicht immer war und nicht sein muß, werden konnte. Und haben wir dann auch aus Gottes Natur den Endzweck seines Schaffens und Wirkens erkannt: so verstehen wir aus diesem die Einrichtung der Welt; sehen ein, weßhalb Gott Wesen schuf, die an seiner Weisheit theilhabend ihn und seine Werke erkännten,

und seinen Zwecken mit Freiheit dienend zur Seligkeit gelangten; weßhalb er nichtsdestoweniger wollte, daß auf andere Weise der Reichthum seines Wesens auch in der Natur, die er dem Geiste unterwarf, sich offenbare; kurz, was wir von der physischen und moralischen Weltordnung durch Nachdenken über die Thatsachen der Erfahrung erkennen, das begreifen wir aus dem Wesen und dem höchsten Zwecke Gottes als aus seinen letzten Gründen. Wenn aber hiedurch das Licht der Erkenntniß zunimmt, so muß auch darin die Festigkeit, womit der Denkende die Wahrheit umfängt, sich mehren. Wird also die Frage in ihrer Allgemeinheit gefaßt, so kann kein Zweifel sein, daß die besonderen Wissenschaften in dieser höheren Speculation auch durch Vermehrung der Gewißheit ihre Vollendung erhalten.

530. Aber läßt sich dasselbe auch von allen einzelnen Wahrheiten behaupten? Man dürfte wohl daran zweifeln. Denn wie sollten jene ersten Prinzipien, die aller Vernunft von selbst einleuchten, wie auch namentlich manche Lehren der Mathematik durch jene obwohl erhabne, doch immer mehr oder weniger dunkle Speculation gewisser werden? Es ließe sich zunächst mit Suarez erwiedern, daß es immer eine Vermehrung der Gewißheit ist, wenn dieselbe Wahrheit noch auf anderm Wege erkannt wird[1]). Dazu kommt aber, daß in unserm Falle dieser andere Weg, in sich betrachtet, geeignet ist, eine höhere Gewißheit zu gewähren, wenn es auch uns nicht überall gelingt, diese zu erreichen. Denn es kann keine Frage sein, daß wir jede Wahrheit weit mehr durchdringen und daher mit größerer Ueberzeugung festhalten, wenn wir sie nach ihrem Verhältniß zur höchsten Wahrheit und zum ganzen All der Dinge beurtheilen. Wenn es uns daher durch Hülfe von oben gegeben würde, ich sage nicht, wie die Seligen alles in Gott zu schauen, sondern jenes Erkennen der Dinge aus Gott, das auch uns natürlich ist, zu vervollkommnen; so müßte dieses an Klarheit und Gewißheit unser gewöhnliches Wissen übertreffen. Und weil wir im Stande sind, eben dies einzusehen, so gewährt auch die unvollkommne Weisheit, die wir erreichen, mit der größeren Befriedigung, die der Geist, wie Aristoteles bemerkt[2]), in ihr findet, eine gewisse Beruhigung, die alle seine Ueberzeugungen befestigt[3]).

[1]) Dicimus, Metaphysicam non augere intensive evidentiam vel certitudinem circa prima principia, sed extensive tantum, novam eorum evidentiam et certitudinem praebendo. Ibid. sect. 4.

[2]) De part. animal. lib. 1. c. 5. — [3]) Cf. Suarez. l. c.

531. Nachdem wir nun die Untersuchung über die Grundlage der Philosophie, so weit es unser Zweck zu erfordern schien, fortgeführt haben; möchte es nicht unstatthaft sein, auf die wichtigsten Punkte, die besprochen wurden, zurückzublicken.

Was man wider die Philosophie der Vorzeit am öftesten zu sagen pflegt, ist, daß sie in die Betrachtung des äußeren Gegenstandes versunken, den Blick nicht nach innen gewendet, um sich über den Weg, wie sie zur Erkenntniß und Gewißheit komme, Rechenschaft zu geben. Dagegen hoffen wir unsere Leser überzeugt zu haben, daß im Gegentheil die Scholastik sich mit der Untersuchung der Denkthätigkeit, ihrer Natur, ihrer Gesetze, ihres Prinzips sehr viel beschäftigt habe, und auch ohne die Critik des Erkenntnißvermögens als einen besondern Zweig der speculativen Wissenschaft zu behandeln, in die wichtigeren Fragen derselben tief eingedrungen sei. Aber um daraus folgern zu können, daß wir, um wider die unfromme Weltweisheit mit Erfolg zu kämpfen, statt die großen Denker der Vorzeit gering zu schätzen, vielmehr uns an dieselben anschließen müssen: war es von größerer Bedeutung, eine andere, viel umfassende Beschuldigung zu widerlegen. Man behauptet, durch eben jenen Mangel einer tüchtigen Critik des Erkenntnißvermögens sei die Speculation der Vorzeit in sehr verkehrte Richtungen gerathen, und habe, ohne es zu wissen und zu wollen, die Verirrungen, welche man in unsern Tagen am meisten zu beklagen hat, vorbereitet. Dahingegen sprachen wir die Ueberzeugung aus, daß man nur an den Grundsätzen, welche die katholische Vorzeit aufgestellt, festzuhalten, und was sie geleistet hatte, auszubilden brauche, um sowohl auf dem Gebiete der Philosophie, als auf jenem der Theologie mit Sicherheit zu wandeln, und den vielgestaltigen Irrthum zu Schanden zu machen.

532. Die irrigen Ansichten, welche wir zu vermeiden und zu bekämpfen haben, sind im Ganzen genommen doppelter Art: entweder nämlich solche, die das Erkennen der Vernunft unsicher machen, und dadurch uns um alle Wahrheit und Gewißheit zu bringen drohen, oder solche, die dem Menschen eine Erkenntnißgabe beilegen, die über seine Natur hinausliegt, und darum über diese Natur und das Verhältniß des Menschen zu Gott und zur Welt die verkehrtesten Meinungen begünstigen. Zu den ersteren gehört zunächst die Lehre, welche im Innern der Menschen keinen Grund der Gewißheit anerkennt, und daher alles Wissen vom Glauben, d. h. von der Hingebung an eine äußere Auctorität

abhängig macht. Die Scholastik hingegen sprach sich in mehr als einer Weise auf das Bestimmteste dahin aus, daß einem Jeden der Anfang des gewissen Erkennens in seiner Vernunft gegeben, und daß eben dies jeder, auch der menschlichen Vernunft wesentlich sei, sich selbst zu offenbaren; so zwar, daß sie nicht nur Wahres erkenne, sondern auch erkenne, daß sie Wahres erkenne. Die Besorgniß, daß hiemit dem Menschen eine Selbständigkeit, die kein Geschöpf besitzen könne, beigelegt werde, und die Mißverständnisse, welche in dieser Streitfrage so vieles Dunkel erzeugt haben, wurden fast alle dadurch beseitigt, daß wir mit den Scholastikern zwischen dem objectiven und subjektiven Grund der Gewißheit unterschieden. Jener liegt außer uns, er ist, wenn wir durch unser Denken erkennen, die einleuchtende Wahrheit, wenn wir glauben, die bezeugte Wahrheit; der subjective Grund aber kann, mögen wir wissen oder glauben, nur in uns selbst liegen, denn er ist nichts anders, als die Erkenntniß jenes Einleuchtens oder dieses Bezeugtseins der Wahrheit.

533. Cartesius, dem diese Schule entgegentritt, hatte zwar die im Denkenden selbst entspringende Gewißheit anerkannt, aber geglaubt, sie in ihrem Anfange auf das Dasein des Denkenden beschränken zu müssen, so daß alles, was sonst noch gewiß werden könnte, durch Beweisführungen, die vom eignen Dasein anhüben, gewiß werden müßte. Wir fanden bei den Scholastikern eine viel tiefere und schärfere Theorie des Selbstbewußtseins, als Cartesius sie zu geben vermochte, und die sehr bestimmte Lehre, daß alle und jede Gewißheit das Selbstbewußtsein voraussetze, jedoch als Bedingung, nicht als Quell. Wäre der Mensch seiner selbst nicht bewußt, so könnte es in ihm jenes Erkennen, daß er Wahres erkenne, gar nicht geben; keinesweges aber ist das, was er von vornherein also erkennt, auf sein eignes Dasein beschränkt. Und wir haben gesehen, daß Cartesius, indem er, wie alle Erfahrung, so auch alle abstracten Erkenntnisse durch Beweisführung erst sicher machen wollte, sich jede Beweisführung unmöglich machte. Sind die Grundsätze des Denkens nicht, wie die Scholastik behauptete, durch sich selbst ebenso gewiß als einleuchtend, d. h. erkennt die Vernunft nicht, daß sie in denselben objectiv Wahres erkennt; so kann sie auch von keiner gegebnen Wirklichkeit denkend voranschreiten.

Nicht darin also irrte Cartesius und nicht darin wich er von der Scholastik ab, daß er behauptete, vor dem Allgemeinen und Idealen müsse dem Denkenden sein individuelles und concretes

Dasein gewiß sein, sondern darin, daß er von diesem ausgehend jenes erst beweisen wollte. Ebenso irrt aber auch die idealistische Philosophie der neuern Zeit nicht darin, daß sie in dem Idealen solches zu erkennen glaubt, das dem Denkenden durch sich selbst gewiß ist, sondern darin, daß sie die Wirklichkeit erst dann meint mit Gewißheit zu erkennen, wenn sie dieselbe, von aller Erfahrung absehend, aus dem Idealen gewinne. Sie kann aus der idealen Welt ebensowenig zur wirklichen, als Cartesius vom Bewußtsein einer Wirklichkeit zum Idealen gelangen.

534. Hermes sah dieses ein: aber statt mit der Scholastik darauf hinzuweisen, daß dieselbe Vernunft, welche die Wahrheit der abstracten Erkenntniß einsieht, auch die Erfahrung gewiß macht; ließ er sich, die Objektivität mit der Wirklichkeit verwechselnd, verleiten, das Ideale für solches zu erklären, das wir zwar nothwendig *denken*, aber nicht nothwendig *für wahr halten*. Dies konnte er jedoch nur, weil er auf jene Eigenschaft der intellectuellen Erkenntnißkraft, welche die Scholastik hervorhebt, nicht aufmerksam wurde. Was wir nach den Grundsätzen alles Wissens denken, sind wir nicht bloß genöthigt zu denken, sondern auch für wahr zu halten, weil unser Denken die Einsicht in die Wahrheit des Gedachten begleitet. Und weil auch das Bewußtsein unsers Denkens und Seins nur durch diese Einsicht gewiß ist; so darf es uns nicht befremden, wenn Hermes, der sie verwirft, auch für die Erfahrung keinen Grund der Gewißheit mehr findet, und mit dem traurigen Sophisma endigt, das unmittelbare Bewußtsein müsse uns als gewiß gelten, weil wir unfähig seien, es zu prüfen, d. h. zu entscheiden, ob es wahrhaftig oder trügerisch sei.

Sowohl Hermes als Günther klagen die Vorzeit an, den Gedanken des Grundes, die *Idee*, nicht gekannt zu haben, und deßhalb mit ihren Begriffen des Verstandes über die Erscheinungen der Dinge nicht hinausgekommen zu sein. Aber es bedurfte nur einer Erörterung dessen, was die Scholastiker über die Abstraction und die Natur der intellectuellen Vorstellung lehrten, um nachzuweisen, daß bei ihnen gerade das Wesen als Grund der Erscheinung den Inhalt des Begriffes bildet, und jede intellectuelle Vorstellung, auch wenn sie Accidenzen zum nächsten Gegenstande hat, ein Denken des Grundes in sich schließt. Dahingegen fanden wir, daß Hermes nur auf die Wirklichkeit bedacht und die Erkenntniß des Allgemeinen und Abstracten verachtend, die wahre Aufgabe der Wissenschaft gänzlich verkennt; daß aber

auch Günther zu vergessen scheint, daß er mit dem Erfassen des Realgrundes, so lange es nicht auch ein Denken des Allgemeinen ist, in der Wissenschaft keinen Schritt voranthun, und namentlich von der Gewißheit des eignen Seins mit nichten zur sichern Erkenntniß des fremden gelangt.

535. Demgemäß war die Scholastik in ihrer Theorie des Erkennens von der Verirrung in den Skepticismus weiter entfernt, als selbst diejenigen, welche ihr dieselbe zum Vorwurf machen. Im Gegentheil sieht man gar nicht, auf welch anderm Wege, als den sie ging, der Mensch sich der Wahrheit seines Erkennens versichern könne. Freilich läßt sich das nicht von jenen Scholastikern sagen, die dem Nominalismus huldigten. Denn in diesem war in der That der Skepticismus der neueren Philosophie, und namentlich jener der kantischen Schule vorbereitet. Aber wenn der Nominalismus, nachdem er in dem ersten Zeitraume der Scholastik fast im Entstehen unterdrückt worden, später wieder auflebte, und in den traurigsten Zeiten der Kirche während anderthalb Jahrhunderten viele Köpfe beunruhigte; so wurde er jedoch nicht bloß zum zweitenmal vollkommen besiegt, sondern selbst in der Zeit des Kampfes kaum von einem oder dem andern jener Männer, die zu einigem Rufe und Ansehen gelangt sind, in Schutz genommen. Die große Mehrheit aller Scholastiker, deren Namen und Schriften auf uns gekommen sind, hing jenem gemäßigten Realismus an, den wir in der Lehre des h. Thomas gefunden haben.

Wir mußten jedoch hervorheben, daß die Realisten ebenso ernstlich und längere Zeit wider jenen Formalismus zu kämpfen hatten, in welchem nicht weniger der idealistische Pantheismus, als die skeptische Critik im Nominalismus ihren Vorläufer hatte. Es gereicht ohne Zweifel der Scholastik zur Ehre, daß diese beiden Irrthümer erst durchgebildet, und zu einer gewissen Herrschaft in der gelehrten Welt gebracht werden konnten, als sie bereits, nicht sowohl durch wissenschaftliche Bestrebungen überwunden, als durch Gewaltthaten verdrängt worden war.

536. Der Formalismus ist darum mit dem idealistischen Pantheismus verwandt, weil er zur Verwechslung des Allgemeinen mit dem Absoluten oder Göttlichen, des Abstracten mit der schöpferischen Ursache verleitet. Ebendeßhalb hängt er aber auch mit den verkehrten Ansichten über die Beschaffenheit und den Ursprung der intellectuellen Vorstellungen zusammen. Denn wenn eine Art

von Skepticismus unvermeidlich ist, wo immer der Werth der intellectuellen Einsicht nicht anerkannt wird; so hat hingegen die Ueberschätzung des menschlichen Erkennens von jeher zu pantheistischen Verirrungen geführt. Wie also die Scholastik gegen die erstere dadurch gesichert war, daß sie klar und bestimmt jene Eigenschaft des intellectuellen Erkennens auffaßte, vermöge deren es sich selbst als ein wahres offenbart: so war sie auch gegen die zweite dadurch geschützt, daß sie die Eigenthümlichkeit des menschlichen Denkens anerkannte, vom Sinnlichen zu beginnen, und darum das Geistige und Göttliche zwar erreichen, aber nur nach Art des Sinnlichen und im Gegensatz zu diesem auffassen zu können. Sie widerlegte aber hiemit nicht bloß die angebornen Ideen der Platoniker und den intellectus agens separatus (den uns erleuchtenden Engel) der Araber, sondern auch die intellectuelle Anschauung des Absoluten, — und dies ist für uns von größerer Bedeutung. Denn sie macht dadurch den Ausgangspunkt und das Prinzip selbst der synthetischen Philosophie unmöglich; den Irrthum aber, welchen diese in neuester Zeit so sehr verbreitet hat, hält sie um so mehr entfernt, als sie auf das Schärfste das Allgemeine und Unbestimmte von dem Absoluten und Unendlichen unterscheidet, und aus unserm thatsächlichen Denken nachweist, daß es von jenem, und nicht von diesem beginnt.

537. Auch über die Aufgabe der Philosophie haben wir in der Vorzeit eben jene Ansichten gefunden, welche den Verirrungen, die wir beklagen, auf das Kräftigste vorbeugen. Oder welches waren die Gedanken, wodurch man die Hohlheit und Nichtigkeit des Nominalismus darthat? Die Wissenschaft, sagte man, habe es nicht mit Namen und Zeichen und folglich nicht mit Erscheinungen, sondern mit den Dingen selbst zu thun. Wenn, was wir als Allgemeines und darum als das Gesetzliche denken, nicht in den Dingen sei; so verliere die Wissenschaft ihren Inhalt und ihren Zweck. Denn gerade dies ja sei ihre Aufgabe, das Nothwendige und Unwandelbare, das dem Unstäten der Erscheinungswelt zu Grunde liegt, es ordnend und beherrschend, zu finden. Wird aber hiedurch nicht auch dargethan, wie leer und unbefriedigend der Criticismus ist, und wie auch er alles wahre Wissen verläugnet?

Ist hiemit die Vorzeit gegen den Vorwurf geschützt, den ihr Hermes machte, nicht wie die neue Philosophie das Reale gesucht, sondern sich mit dem Nominalen begnügt zu haben; so

ersieht man daraus zugleich, daß sie ein höheres Ziel anstrebte, als jenes, das Hermes dem Denken anweisen wollte. Hermes erklärte es für die hauptsächliche Aufgabe der Spekulation, die Wirklichkeit zu beweisen. Allein die Wirklichkeit alles Endlichen ist zufällig, und kann somit aus keinen nothwendigen Gesetzen oder Gründen erschlossen, sondern nur durch Erfahrung erkannt werden. Die Philosophie hat sich also nur insofern mit einem Beweise für diese Wirklichkeit zu befassen, als sie in der Erkenntnißlehre auch die Gewißheit der Erfahrung prüft; in der Lehre von den Dingen aber hat sie nicht sowohl darzuthun, daß, als was, woher und wozu die Dinge sind; und eben weil nicht das Zufällige, sondern das Nothwendige und Ewige ihr Gegenstand ist, sagten die Scholastiker mit Recht, daß die Wissenschaft von dem Dasein der Dinge absieht.

Indem sie aber diese Zufälligkeit theils aus der Natur des Endlichen als eines solchen, das nicht durch sich ist, theils aus den Eigenschaften Dessen, durch den es ist, begründen; überführen sie nicht nur die synthetische Philosophie, daß sie ebensowohl in der Aufgabe, die sie sich stellt, als in dem Prinzip, von dem sie ausgeht, sich irrt, sondern beugen auch hier wiederum dem Grundirrthum dieser Speculation auf das Kräftigste vor. Denn durch nichts wird die wesentliche Verschiedenheit des göttlichen und geschaffenen Seins so sehr in's Licht gestellt, als dadurch, daß Gott allein nothwendig, alles aber, was außer ihm ist, nur durch die Macht seines freien Willens geworden sein kann.

538. Indessen würde die Vorzeit dennoch, besonders nach Günthers Urtheil, der Speculation keine feste Grundlage gegeben haben; wenn sie nicht, was sie über die Gewißheit und die übrigen Eigenschaften unseres Erkennens lehrte, durch metaphysische Betrachtungen begründet hätte. — Den verschiedenen Lehren über unser Erkennen, die wir so eben wiederholt haben, liegen zwei Sätze zu Grunde: der erste, daß unsere Vernunft zugleich mit dem Wahren auch die Wahrheit ihres Erkennens erkennt; der andere, daß sie jedoch durch Abstraction vom Sinnlichen zu erkennen beginnt, und darum das Intelligible in dem Sinnlichen ihr nächster und eigentlicher Gegenstand ist. Für beide Sätze beriefen sich die Scholastiker zwar zunächst auf die Erfahrung und Selbstbeobachtung; von beiden aber wiesen sie auch die metaphysischen Gründe nach. Das Vermögen der Vernunft, die Wahrheit ihres Erkennens zu erkennen, und dadurch des Wahren ge-

wiß zu werden, begriffen sie aus der Natur des Geistes als einer immateriellen Substanz, deren Thätigkeit sich in ihr selbst vollzieht, so daß sie sich nicht nur ihrer Thätigkeit, sondern auch durch dieselbe ihres Seins bewußt wird, und daher jene, wie dieses zum Gegenstand ihrer Betrachtung machen kann. Weil ferner die erkennende Thätigkeit die Erscheinung des erkennenden Prinzips ist, die Erscheinung aber dem Prinzip entsprechen muß; so schloß man, daß das Erkannte in dem Erkennenden nach Weise des Erkennenden sein, und folglich die Beschaffenheit der Begriffe, durch die erkannt wird, sich nach der Beschaffenheit des Erkennenden richten müsse. In dem immateriellen Wesen also, durch welches unsere Seele ihrem Sein nach unwandelbar ist, fand man den Grund, weßhalb die Vernunft nicht bloß wie der Sinn Erscheinungen, sondern Wesenheiten, und deßhalb Nothwendiges, Unveränderliches, Allgemeines, kurz das Intelligible erkennt: wohingegen man daraus, daß unsere Seele zugleich die Lebensform des Leibes und sonach ein Prinzip ist, das außer den intellectuellen auch sinnliche Vermögen besitzt, erklärte, weßhalb sie ihr Wissen sich allmählig erwirbt, vom Sinnlichen beginnt, und derohalben das Intelligible nicht unumhüllt zu erfassen vermag. Dem reinen Geiste hingegen, der sein Leben ganz in sich selber lebt, ist es in dieser Freiheit von der Materie gegeben, das über ihn nicht erhabne Immaterielle, wie es in sich selbst ist, aber dennoch nur durch mannigfaltige Vorstellungen, und das göttliche Sein nicht anders, als im Spiegel seines eignen Seins zu erfassen. In Gott allein kann es, weil sein Wesen selbst Sein und Leben ist, kein Beginnen und kein Aufhören, keinen Wandel, auch nicht den der Erscheinung oder Thätigkeit geben, und darum ist sein Erkennen ein unwandelbares Schauen, das ihn selbst und durch ihn alles Erkennbare, d. h. alles, was ist und wird, und sein und werden kann, umfaßt. In ihm sind daher auch die ewigen Ideen aller Dinge. Und wenn der geschaffene Geist deßhalb fähig ist, dieselben auf seine Weise zu erhalten, weil er durch seine immaterielle Wesenheit mit dem durchaus Unwandelbaren einige Aehnlichkeit hat; so findet er auch für die Wahrheit dessen, was er erkennt, in eben dieser unwandelbaren Wesenheit Gottes den letzten Grund.

Inhalt.

Einleitung.

Seite

I. Ueber die alte und die neue Philosophie im Allgemeinen . . 3
II. Die Anklage, gegen welche die alte Philosophie zu vertheidigen ist 16

Erste Abhandlung.

Von der intellectuellen Erkenntniß.

Erstes Hauptstück.

Grundsätze der Scholastik über die Erkenntniß 23
I. Erster Grundsatz: Die Erkenntniß entsteht dadurch, daß vom Erkennenden und Erkannten in dem Erkennenden ein Bild des Erkannten gezeugt wird 23
II. Zweiter Grundsatz: Das Erkannte ist in dem Erkennenden nach Weise des Erkennenden 32
III. Dritter Grundsatz: Die Erkenntniß ist um so vollkommner, je weiter das erkennende Prinzip in seinem Sein von der Materialität entfernt ist 38

Zweites Hauptstück.

Von der Beschaffenheit der intellectuellen Erkenntnisse 50
I. Verschiedenheit der intellectuellen Erkenntniß von der sinnlichen . 50
II. Bedeutung der allgemeinen Erkenntniß für die Wissenschaft . . 53
III. Von den eigentlichen und uneigentlichen Begriffen 58

Drittes Hauptstück.

Vom Ursprung der intellectuellen Erkenntniß 67
I. Ob der Geist die Dinge vermittelst seines eignen Wesens erkenne 68
II. Von den angebornen Ideen 72
III. Ob wir die Begriffe durch die Sprache erhalten 74
IV. Ob unserer Seele die Ideen der Dinge von irgend einem höheren Wesen mitgetheilt werden 78
V. In wiefern wir die Dinge vermittelst der ewigen Ideen erkennen 84
VI. Ob und in wiefern die intellectuelle Erkenntniß aus der sinnlichen entspringe 94

Inhalt.

Seite

Viertes Hauptstück.

Von der Abstraction 103
I. Begriff der Abstraction 103
II. Vom intellectus possibilis und intellectus agens 112
III. Nähere Bestimmungen der abstrahirenden Thätigkeit 117
IV. Was den Geist zum Abstrahiren befähige 121

Fünftes Hauptstück.

Ueber den Begriff und Idee 130
I. Hermes Lehre 130
II. Günther's Lehre 134
III. Die Scholastiker über das Erkennen der Dinge aus ihrem Realgrund 141
IV. Ob der Begriff bei den Scholastikern statt des Wesens der Dinge das Allgemeine ihrer Erscheinungen enthalte 144
V. Ob die Scholastiker das Wesen als den realen Grund der Erscheinungen gedacht 147
VI. Weßhalb man der Scholastik die entgegengesetzte Lehre zur Last gelegt 155

Sechstes Hauptstück.

Von der Erkenntniß unser selbst 167
I. Wie die menschliche Seele sich selbst erkenne 167
II. Was die Seele, sich selbst zu erkennen, befähige 173
III. Ob der Mensch durch ein anderes schon selbstbewußtes Wesen zum Bewußtsein seiner selbst erweckt werden müsse 180

Siebentes Hauptstück.

Von der rein intellectuellen Erkenntniß 196
I. Wie der Engel sich selbst erkenne 196
II. Wie der Engel die übrigen Geschöpfe erkenne 199
III. Wie der Engel Gott erkenne 203
IV. Erste Einwendung Günther's: Nur Gott, der Unbedingte, erkennt sich unmittelbar 206
V. Zweite Einwendung Günther's: Darum, weil Gott sein Wesen schaut, ist er der Dreifaltige 210

Achtes Hauptstück.

Ueber den Unterschied zwischen Vernunft und Verstand 216
I. Von der Verschiedenheit der Seelenkräfte überhaupt 216
II. Von dem eigenthümlichen Gegenstand der menschlichen Vernunft 220
III. Ob Vernunft und Verstand als zwei Vermögen zu unterscheiden seien 232

Zweite Abhandlung.

Seite

Vom Nominalismus, Realismus und Formalismus 237

Erstes Hauptstück.

Ueber die Entstehung dieser Streitfrage 239

Zweites Hauptstück.

Vom Nominalismus 243
II. Gründe gegen den Nominalismus 247
III. Ueber die Lehre Ockam's vom Begriff als Zeichen 252

Drittes Hauptstück.

Der Realismus des h. Thomas 258

Viertes Hauptstück.

Vom Formalismus 265
I. Darstellung der formalistischen Lehre 265
II. Ob die formale Einheit der Dinge ihre Allgemeinheit in sich schließe 268
III. Von der sogenannten formalen Unterscheidung 272

Fünftes Hauptstück.

Ueber Nominalismus und Formalismus in der Lehre von Gott . . 285
I. Von der Einfachheit des göttlichen Wesens 285
II. Gegen die formale Distinction der Scotisten 288
III. Die hh. Väter wider die nominalistischen Arianer 295
IV. Beantwortung der Einreden 303

Sechstes Hauptstück.

Ueber die Vorwürfe in Betreff dieser Streitfragen 312
I. Ob die Scholastik durch den Nominalismus untergegangen . . 313
II. Ob der Nominalismus jemals vorherrschend gewesen 319
III. Ob die Scholastik in diesen Streitfragen die Irrthümer der neuen Philosophie vorbereitet 330

Dritte Abhandlung.

Von der Gewißheit 341

Erstes Hauptstück.

Vom wirklichen Zweifel 341
I. Hermes für den wirklichen und absoluten Zweifel 342

Seite

II. Der wirkliche Zweifel an aller Wahrheit ist als unsittlich zu verwerfen 344
III. Widerlegung der Einwürfe 349
IV. Hermes in einem Mißverständniß befangen 354

Zweites Hauptstück.

Von dem methodischen Zweifel 358
I. Beleuchtung der Anklage und des wahren Streitpunktes . . . 358
II. Ob die Philosophie, was der gemeine Sinn der Menschen lehrt, als gewiß voraussetzen müsse 367
III. Der methodische Zweifel beim h. Augustin 376
IV. Der methodische Zweifel bei den Scholastikern 382

Drittes Hauptstück.

Vom Grunde der Gewißheit 397
I. Bestimmung des Streitpunkts 397
II. Jeder andern Gewißheit muß diejenige, welche wir durch eigne Einsicht haben, vorausgehen 401
III. Objectiver und subjectiver Grund der Gewißheit 409

Viertes Hauptstück.

Von der Norm der Gewißheit 418
I. Ob das allgemeine Dafürhalten Norm der Gewißheit sei . . 418
II. Der Mensch muß in seiner vernünftigen Natur selbst eine Norm der Gewißheit besitzen 425
III. Ob und wiefern die menschliche Vernunft untrüglich genannt werden könne 430
IV. Ob bei der Lehre, die wir vertheidigen, die Offenbarung als überflüssig erscheine 433

Vierte Abhandlung.

Von den Prinzipien 439

Erstes Hauptstück.

Cartesius Lehre von den Prinzipien 444

Zweites Hauptstück.

Von der Erkenntniß des Idealen 455
I. Erklärungen und Eintheilung der Prinzipien 455
II. Begründung der Prinzipien aus ihnen selbst und aus der Natur des erkennenden Geistes 462

Seite

III. Nur durch Einsicht in ihre Wahrheit werden wir bestimmt, die Prinzipien für wahr zu halten 468
IV. Das Ideale hat eine von der Wirklichkeit der Dinge unabhängige Objectivität 476
V. Günther und die Scholastik über die tiefere Begründung der Prinzipien 486

Drittes Hauptstück.

Von der Erkenntniß des Daseins der Dinge 502
I. In wiefern die Erkenntniß des Wirklichen Aufgabe der Metaphysik sei 502
II. Von der Erkenntniß der ersten Wirklichkeit 514
III. Von der Erkenntniß der Außenwelt 523

Viertes Hauptstück.

Von der Erkenntniß des Wesens der wirklichen Dinge 531
I. Verhältniß der kantischen Philosophie zur Scholastik im Allgemeinen 531
II. Lehre der Scholastik von der Zeit 541
III. Lehre der Scholastik vom Raume 555
IV. Lehre Kant's über Zeit und Raum 563

Fünfte Abhandlung.

Von der Methode 587

Erstes Hauptstück.

Von der synthetischen Methode in der neuern Philosophie 587

Zweites Hauptstück.

Das Absolute wird nicht unmittelbar erkannt 599
I. Gründe, welche man für die unmittelbare Erkenntniß Gottes vorbringt 599
II. Beweise der Scholastik gegen die unmittelbare Erkenntniß Gottes 601
III. Ob die Erkenntniß Gottes unmittelbar und dennoch unvollständig und unvollkommen sein könne 607
IV. Ob statt der Erkenntnißbilder, welche die Scholastik lehrte, vielmehr Gottes Wesenheit als das eine Medium, in dem wir alles erkennen, anzunehmen sei 622
V. Ob das intellectuelle Licht, durch das wir erkennen, die Idee des Absoluten sei 640
VI. Ob der Gegenstand der höchsten Begriffe das Absolute sei . . 648
VII. Ob das Unendliche früher als das Endliche erkannt werden müsse 656
VIII. Ob die Dinge von uns in der Ordnung, in welcher sie entstehen und sind, erkannt werden 672

Inhalt.

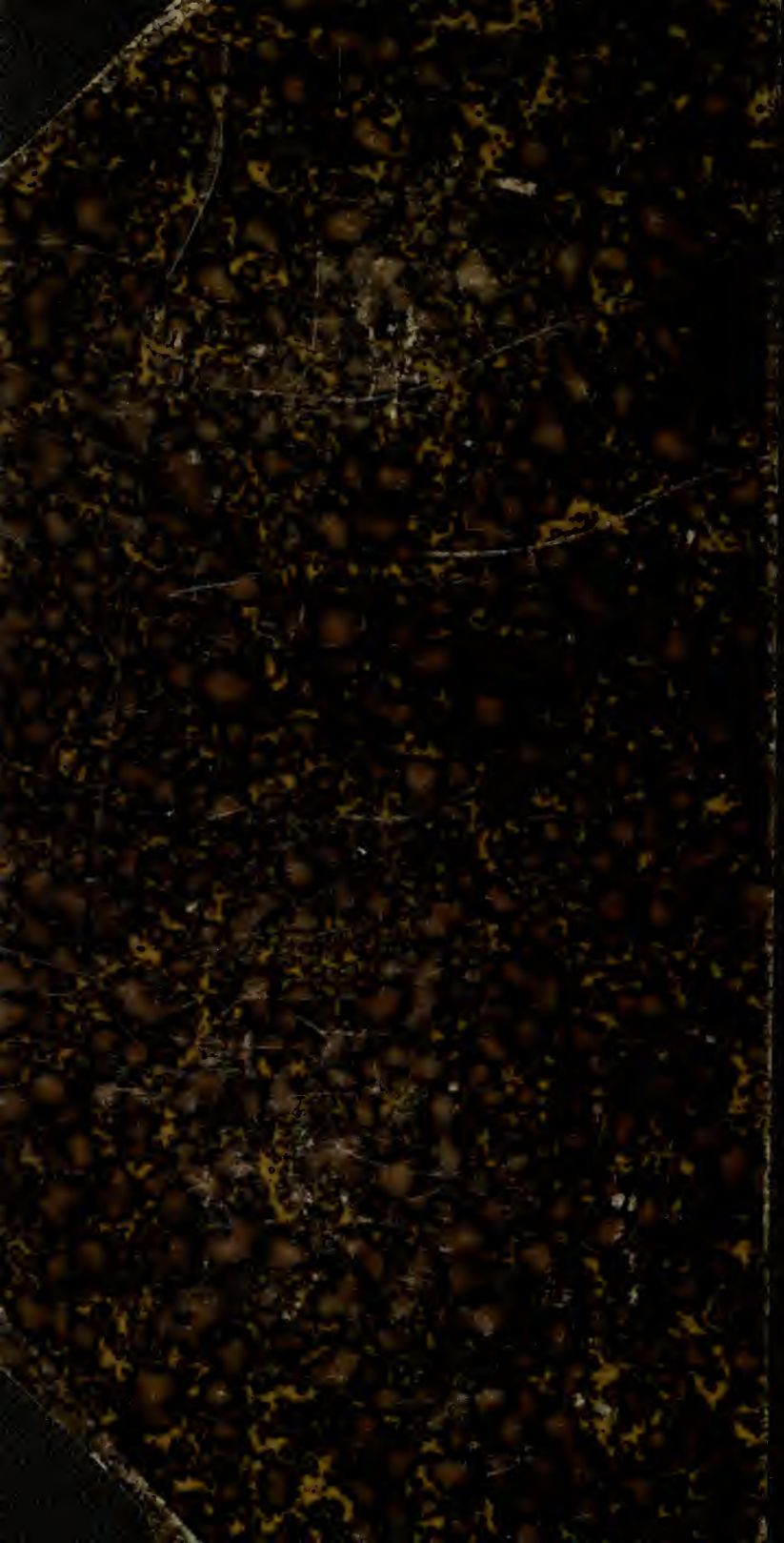
Seite

Drittes Hauptstück.

Lehre der hh. Väter über denselben Gegenstand 681
I. In welchem Sinne die hh. Väter die Erkenntniß Gottes eine angeborne nennen 682
II. Ob die unwillkürliche Erkenntniß Gottes, von welcher die hh. Väter reden, eine angeborne und unmittelbare sei 693
III. In welchem Sinne die hh. Väter die Erkenntniß Gottes einer göttlichen Erleuchtung zuschreiben 708
IV. Ob einige hh. Väter der menschlichen Vernunft ein unmittelbares Wahrnehmen oder Schauen des Göttlichen beigelegt haben . . 737

Viertes Hauptstück.

Das Bedingte wird nicht a priori erkannt 792
I. Freiheit und Nothwendigkeit in Gott 794
II. Zufälligkeit der Welt ihrem Dasein nach 808
III. Zufälligkeit der Welt ihrer Beschaffenheit nach 821

Fünftes Hauptstück.

Von der analytisch-synthetischen Methode 842